

Wohin geht die Reise?

Weiblichkeitsfigurationen Jerusalems und ihre Funktionen in christlichen Texten des 2. Jhts.

Hildegard König

1. Vorläufiger Verlust: Jerusalem und Zion – Weiblichkeitsmetaphorik bei Justin

1.1 Notizen zu Justins Werk *Dialog mit dem Juden Tryphon*

Justin¹ bietet für unsere vorliegende Fragestellung vor allem in seinem *Dialog mit dem Juden Tryphon*² einschlägige Informationen. Dieser etwa um 160 n. Chr. zu datierende Text, der sich in seiner literarischen Form an philosophischen Dialogen in der Tradition Platons orientiert³, bietet ein zweitägiges Gespräch zwischen Justin und ei-

¹ Justin, der Märtyrer, stammte aus Flavia Neapolis (Nablus) in Palästina. Justin sagt von sich, dass er nicht beschnitten ist, d.h. er ist kein Jude (vgl. *Dial* 28,2; 41,3). Er selbst versteht sich als Philosoph (vgl. *Dial* 1,12) und betreibt als solcher eine Schule in Rom. Vgl. dazu Vetten, Justin, 411. Zu sozialgeschichtlichen Informationen und zum Bildungsprofil des Justin vgl. Lampe, Die stadtrömischen Christen, 219-245.

² Ob dem literarischen Dialog eine reale Begegnung mit Hebräern zugrunde liegt, muss offen bleiben. Justin spricht in *Dial* 1,3 von „gegenwärtigen Krieg“, dem die Gesprächspartner entflohen sind. Vgl. dazu Rudolph, Jenes Volk, 23-28.

³ Bei der literarischen Gattung des Dialogs ist die Frage nach dem Verhältnis von Fiktionalität und Authentizität des Gesprächs zu bedenken. Was für die platonischen Dialoge gilt (vgl. Bardy, Dialog, 940-943), ist auch für spätere, in dieser Tradition stehende Dialoge zu beachten: Die vom Autoren entworfene Gesprächssituation und die von ihm gezeichneten Gesprächsteilnehmer sind auch bei historischer Verortung fiktional; authentisch ist, was der Autor seiner Leserschaft auf dem Wege des literarischen Dialogs unterbreiten will. Dabei muss die reale Leserschaft sich nicht mit den am Gespräch Beteiligten decken. Vielmehr soll sie nach der Intention des Autors von den Positionen desjenigen überzeugt werden, der das Gespräch mit seiner Rede und seinen Argumenten dominiert. Gleichwohl werden die beiden Adressatenebenen, die der fiktionalen Gesprächspartner und die der intendierten Leser- und Hörerschaft oft nicht deutlich unterschieden. So scheint es für Bardy, obwohl er den literarischen Charakter des Dialogs betont, „doch, als ob der Apologet in diesem Werke die Erinnerung an tatsächlich geführte Gespräche aufbewahren wollte“ (946) und er schließt daraus auf ein an Juden adressiertes Werk, was keineswegs zwingend ist. Berger, Hellenistische Gattungen, 1301- 1316, der detailliert auf die Schreibstrategien von Dialogverfassern zu sprechen kommt (vgl. 1303 und 1309f), bleibt in Bezug auf Justins Adressatenkreis undeutlich. Klar ist, dass Ju-

nem Hebräer namens Tryphon, der mit einer Gruppe von Gefährten im Zuge des Bar-Kochba-Aufstandes Palästina verlassen hat (vgl. *Dial* 1,3). Das Gespräch lässt Justin aus einer zufälligen Begegnung auf einem Spaziergang entstehen (vgl. *Dial* 1,1), die Tradition verortet es in Ephesus (vgl. Euseb, h.e. 4,18.6). Gegenstand des Gesprächs sind Streitfragen zwischen Juden und Christen, die Frage nach der Messianität Jesu, die Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes und damit verbunden, die Frage nach der Kohärenz von Altem und Neuem Bund, mithin die christologische Deutung alttestamentlicher Theophanien. Justins Antworten darauf, aber auch die Art und Weise, wie Justin mit der Schrift argumentiert, legen die Frage nahe, ob Justin sich tatsächlich an jüdische Leser gerichtet haben kann⁴, oder

stin in seinem Dialog selbst als der dominierende Lehrer der Wahrheit auftritt. Aber bedeutet das dann auch, dass seine Botschaft sich zwangsläufig an die vorgestellten jüdischen Gesprächspartner richtet? Dieselbe Frage ist an Görgemanns, *Dialog*, 516-521 zu richten, wenn er mit Verweis auf Bardy festhält, der apologetische Dialog sei zunächst in Auseinandersetzung mit den Juden entstanden (vgl. 519). Nach der Differenz zwischen Gesprächsteilnehmer und Adressaten der Schrift wird in diesen Fällen nicht explizit gefragt. Diese Frage steht allerdings seit langem zur Debatte. Marcovich, *Dialogus cum Tryphone*, 64f stellt in knapper Form den Diskussionsgang vor, den er mit Zahn (1886) beginnen lässt. Dieser sieht den Dialog an Heiden adressiert. Harnack schließt neben Christen und Juden auch mit dem Judentum sympathisierende Heiden als mögliche Leserschaft nicht aus. Insbesondere diese letzte Adressatengruppe wird von Hyldahl, Donahue, Nilson und Skarsoune favorisiert, während Williams und Stylianopoulos eher in Christen die Adressaten sehen und Cosgrove in ihnen die eigentlichen Angesprochenen sieht. Marcovich selbst zieht dies in Zweifel. Nach seinem Referat ist es allein Skarsoune, der bei Justin immer einen Seitenblick auf innerchristliche Kontroversen wahrnimmt. Wenn man aber mit Berger, *Hellenistische Gattungen*, 1309f im Dialog mit Tryphon ein apologetisches Streitgespräch sieht, in dem die Heilige Schrift „zur Destruktion der Position des Gegners“ dient (ebd.), ist zu fragen, welche Leserschaft man auf diese Weise propagandistisch erreichen will: Sicher nicht diejenigen, die solche Destruktion unmittelbar trifft, d.h. die angesprochenen Juden. Aber vielleicht diejenigen aus der eigenen Gemeinde, die unter ganz anderen Prämissen zu ähnlichen Positionen neigen oder sich in den eigenen Reihen mit vergleichbaren Diskussionen abgeben müssen. Berger sieht den Sitz im Leben dualistischer Streitgespräche in den Werbeaktivitäten des auf seinen „Schul-Anhang bedachten öffentlichen Lehrers“ (1310). Ich sehe in einem solchen Schul-Anhang aus biblisch versierten, literarisch gebildeten christlich orientierten Leserinnen und Lesern, die im Rom des 2. Jhts. mit Judentum in Kontakt kommen, vor allem aber im christlichen Binnenraum auch mit der Theologie des Markion und mit der Gnosis der Valentianischen Richtung konfrontiert sind, die eigentlichen Gesprächspartner des Lehrers Justin.

⁴ Vgl. Rudolph, *Jenes Volk*, 42-45. Sie sieht im Gebrauch der Septuaginta, der kaum repräsentativen Gestalt des Juden Tryphon, der „nur oberflächlichen Kenntnis der rabbinischen Exegese“ (42) und den langen Schriftziten, die für schriftkundige Juden ganz unnötig wären, Indizien dafür, dass Justin keine jüdische Leserschaft

ob er nicht eher ein Publikum vor Augen hatte, das einem monotheistischen Glauben zuneigte und sich zwischen dem jüdischen und dem christlichen Weg entscheiden musste⁵. Allerdings spricht m.E. einiges dafür, dass die Schrift für eine christliche Leserschaft verfasst ist, der sich die verhandelten Fragen nicht nur im christlich-jüdischen Dialog stellen, sondern auch in der innerchristlichen Debatte, d.h. dass es Justin letztlich darum geht, sein christliches Publikum für die Auseinandersetzung mit heterodoxen Positionen zu rüsten. Die theologischen Konzepte des Markion⁶ und der gnostischen Spielarten des Christentums stellten die Gültigkeit des Gesetzes infrage, ebenso die Heilsrelevanz des prophetisch verheißenen und Mensch gewordenen Gottessohnes und Messias, und mit ihrer dualistischen Spaltung des Gottesbegriffs auch die Einheit der Schöpfung und der Heilsgeschichte⁷.

Justin selbst weist in *Dial* 35,2 auf Markion und gnostische Häresien hin⁸ und nennt ihre Devianz in diesen Themen. Dass er sich

vor Augen hatte.

⁵ Vgl. dazu auch ebd., 43-45, die sich der These anschließt, „dass der Dialog ein erstrangiges Zeugnis für den Wettbewerb von Christen und Juden im 2. Jahrhundert um die im Entscheidungsprozess zwischen beiden Wegen stehenden heidnischen Adressaten darstellt“.

⁶ Zu den Auswirkungen der Auseinandersetzung vgl. Klinghardt, *Gesetz*, 99-128; bes. 125-127; vgl. ders. *Markion vs. Lukas*, 484-513.

⁷ Rudolph, *Jenes Volk*, erwägt diese Möglichkeit nicht; anders dagegen Heid, *Chiliasmus*, der den Dialog und das darin entfaltete Chiliasmus-Konzept des Justin als Antwort auf Markions Haltung zur alttestamentlichen Messiaserwartung liest. Denn diese lässt Markion zwar gelten, aber in Bezug auf den Messias des guten Gottes erklärt er sie für irrelevant, weil der eine mit dem anderen sowenig zu tun habe, wie der gute Gott mit dem Demiurgen, oder die Geschichte des Gottes Israels mit dem Heilshandeln des fremden Gottes an den Völkern; vgl., 52-55 und 72-75. Stoltmann, *Jerusalem*, 139, verweist auf die antignostische Stoßrichtung des justinischen chilistischen Jerusalemkonzepts, belässt es aber bei einem knappen Hinweis auf diese Konfliktlage.

⁸ *Dial* 35,5: „Sie lehren nämlich — die einen auf diese, die anderen auf jene Weise — Lästereien gegen den Schöpfer des Weltalls und gegen Christus, dessen Anknunft von ihm geweissagt wurde, und gegen den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Mit keinem von ihnen haben wir Gemeinschaft; denn wir wissen, dass sie in ihrer Gottvergessenheit, Gottlosigkeit, Sündhaftigkeit und Lasterhaftigkeit auch Jesus nur dem Namen nach bekennen, nicht aber ihn verehren. 6. Wenn sie sich Christen heißen, machen sie es wie diejenigen Heiden, welche den Namen Gottes auf ihre Arbeiten schreiben und an sündhaften und gottlosen Zeremonien teilnehmen. Von jenen heißen die einen Marcianer [Markioniten], andere Valentinianer, andere Basilidianer, andere Saturnilianer, die einen so, die anderen anders; jeder hat seinen Namen vom Gründer des Systems“. (BKV 33, 52-53). Vgl. dazu auch Justins Bemerkungen in *1Apol* 26 und 58.

literarisch ausführlich mit deren Lehren auseinandergesetzt hat, ist ebenfalls bekannt⁹.

Wenn man die Rezeption biblischer Texte bei Justin untersucht, muss diese Konfliktlage im Hintergrund mitbedacht werden.

Im *Dialog* bietet Justin Schriftzitate als Testimonien, deren Sammlung ihm in Form antiker Florilegien¹⁰ vorgelegen haben könnte. Dem Kontext, der Intention und den Gattungsunterschieden der jeweiligen biblischen Bücher, aus denen das Zitatmaterial stammt, wird dabei kaum Beachtung geschenkt. Für Justin ist das Schema von Verheißung und Erfüllung das Auswahlkriterium. Er liest das Alte Testament aus der Perspektive des Neuen, sein Interpretationsschlüssel ist der Christus-Messias, wie er sich im Neuen Testament offenbart.

Die eigene Leistung des Justin besteht in der Kompositionstechnik, die keineswegs nur assoziativ geleitet ist. Aus der Zusammenstellung seiner Zitate ergibt sich die Sinnspitze seiner Argumentation. Wenn dabei eine Neigung zur Uneindeutigkeit festzustellen ist, die aus der Drift von Bedeutungsebenen und Bedeutungsinhalten resultiert, entspricht diese zum einen antiker Leseerwartung¹¹, zum anderen

⁹ Vgl. Irenäus, Adv.Haer. 4,6,2: „Und es ist sehr richtig, was Justin in seinem Buch gegen Markion sagt: ‚Ich würde dem Herrn selbst nicht geglaubt haben, wenn er außer dem Weltschöpfer (Demiurgen), dem Urheber und unserem Ernährer noch einen anderen Gott verkündet hätte. Doch nun ist der eingeborene Sohn vom einzigen Gott, der diese Welt gemacht und auch uns geformt hat und alles umfasst und lenkt, zu uns gekommen, um sein Geschöpf in sich zu rekapitulieren...‘“ (FC 8/4, 47). Vgl. auch die Notiz bei Euseb, h.e. 4,18,9.

¹⁰ Florilegien, d.h. Sammlungen von Zitaten, sind eine in der Antike weitverbreitete Textgattung. Die frühesten christlichen Florilegien waren Sammlungen biblischer Textzitate. Die älteste erhaltene Schrift dieser Gattung christlicher Provenienz liegt in Cyprians Testimonia ad Quirinum (3) vor. Man nimmt allerdings Vorläuferschriften an. Justins extensive Zusammenstellung von Schriftzitaten legt die Existenz von Bibelflorilegien nahe, vgl. Skarsaune, Prophecy; zur Debatte vgl. 4-6; zu den einzelnen Quellen, aus denen Justin sein Material gewinnt vgl. 425-427. Oder kann man ihn als Urheber eines solchen denken? In *Dial* 68,2 lässt er Tryphon sagen, er (Justin) sei „mit vieler Mühe und Anstrengung zu diesem Besitz“ (nämlich vieler einschlägiger Schriftstellen; vgl. 68,1) gelangt, was so gedeutet werden kann, dass er sich selbst mit dem Sammeln und Zusammenstellen solcher Zitate in Verbindung bringt, dass er sie also nicht einfach vorliegen hatte. Und in *Dial* 58,1 umschreibt Justin sein literarisches Projekt folgendermaßen: „Schriftzitate will ich euch zitieren. Einer vollständig kunstgerechten Darstellung bemühe ich mich nicht, denn dazu habe ich kein Talent. Nur zum Verständnis seiner Schrift hat mir Gott Gnade gegeben“. (BKV 33, 92). Abgesehen vom literarischen Topos der mangelnden Kunstfertigkeit drückt Justin hier deutlich seinen Willen zur Sammlung von Zitaten aus. - Zu Anthologien in der Antike und in frühchristlicher Zeit vgl. Chadwick, Florilegium, 1131-1160 sowie Degani, Anthologie, 734-738.

¹¹ Zur Bedeutung und Funktion von Uneindeutigkeit und Mehrdeutigkeit in antiker,

mag sie einer nicht einheitlichen Leserschaft geschuldet sein. Es ist durchaus denkbar, dass Justin Nochnicht-Christen und Christen unterschiedlicher theologischer Richtungen im Blick hat, dass er die einen für den neuen Weg gewinnen, die anderen für ihren Weg ausrüsten und die dritten auf den richtigen Weg zurückbringen will¹².

1.2 Jerusalem und Zion bei Justin

In den erhaltenen Schriften des Justin ist von Jerusalem insgesamt 54 mal die Rede, von Zion 21 mal¹³. An den meisten Stellen wird von Jerusalem/Zion im lokalen Sinne gesprochen.

Justin zitiert alttestamentliche Aussagen¹⁴ zu Zion und Jerusalem im Dialog mit Tryphon wie auch in seinen beiden Apologien mehrmals und ausführlich. In den meisten Fällen sind Jerusalem und Zion Ortsangaben. Wo in den Zitaten Jerusalem und Zion weiblich gezeichnet sind, geht er in seiner Argumentation meistens über die weibliche Figuration der Stadt hinweg. Seine Perspektive richtet sich auf das

auch christlicher Literatur vgl. König, Seelsorger, 95f und 198-202.

¹² Da das Proöm des Dialogs nicht überliefert ist, lässt sich nicht feststellen, ob dort neben dem Adressaten, dem der Text gewidmet war, nämlich Marcus Pompeius (vgl. *Dial* 141,5), auch Hinweise auf den weiteren, angezielten Leserkreis gegeben wurden. Dass Justin bei seinem Gespräch mit Tryphon auch die Auseinandersetzung mit christlichen Häresien im Blick hat, zeigt eine Bemerkung aus *Dial* 80,4: „Wenn ihr zusammenkommen solltet mit solchen, welche sich Christen nennen und obige Anschauung (nämlich den Chiliasmus d.V.) nicht teilen, welche dazu aber noch sich erkühnen, den Gott Abrahams, den Gott Isaaks und den Gott Jakobs zu lästern, und ferner behaupten, es gäbe keine Auferstehung der Toten, sondern ihre Seelen würden schon beim Tode in den Himmel aufgenommen werden, dann haltet sie nicht für Christen...“ (BKV 33, 133). Justin ist sich klar, dass nicht alle rechthabenden Christen seine Vorstellung vom eschatologischen Jerusalem teilen (vgl. 80,2). Das beanstandet er nicht als häretisch. Seine Kritik zielt auf diejenigen, die den Gott des Alten Bundes infrage stellen und sich Auferstehung als rein geistiges Geschehen denken, nämlich auf Markion und heterodox-gnostische Auffassungen. Gegen diese Meinung polemisiert etwas später auch Irenäus, etwa in *AdvHaer* 5,2.2 und in 5,31.1-2, dort ist sie gnostisch markiert. In *AdvHaer* 5,24.5, und 5,27.2 bringt Irenäus solche Positionen mit Basilides und Markion in Verbindung. Zur Diskussion um die Auferstehung des Fleisches im 2. Jht. vgl. Marksches, Valentinus Gnosticus?, 281-283.

¹³ Vgl. für die Apologien: Justin, *Apologie*, 389f; für den Dialog: *Dialogus cum Tryphone*, Index nominum, 336-338.

¹⁴ Die einschlägigen neutestamentlichen Zitate Gal 4,21-31; Lk 19,42-44; 13,34; Mt 23,37f; Apk 3,12 und Apk 19-22 lassen sich in Justins Werk nicht nachweisen oder bieten keinen Bezug zu Jerusalem oder Zion.

konkrete, historisch gegebene Schicksal der Stadt: Deren Verwüstung und die Vertreibung der jüdischen Bewohnerschaft ist für ihn Faktum (*Dial* 92,2; vgl. 1 *Apol* 47) und geradezu hermeneutischer Schlüssel für sein Verständnis biblischer Aussagen zu Jerusalem¹⁵. Gleichwohl erwartet er im Rahmen seines chiliastischen Konzepts den Wiederaufbau des geschmückten und erweiterten Jerusalems, das 1000 Jahre Bestand hat, als eschatologisches Ereignis nach der Auferstehung des Fleisches (*Dial* 80-81). Dieses Festhalten an der Sachgröße Jerusalem resultiert nicht nur und wohl nicht einmal vorrangig aus der Auseinandersetzung mit dem Judentum, sondern vielmehr aus seiner Haltung gegen christlich-gnostische Konzepte, und insbesondere gegen markionitische, denn dort wird die heilsgeschichtliche Kontinuität radikal infrage gestellt¹⁶.

Weibliche Figuration der Stadt schlägt, obgleich häufiger durch die zitierten Schriftworte vorgegeben, lediglich in zwei Texpassagen, nämlich in *Dial* 84-85 und in *Dial* 114-115, auf die Argumentation des Justin durch.

1.3 Jerusalem/Zion in *Dial* 114-115

Zunächst soll *Dial* 114,5-115 betrachtet werden, weil hier das Schema von prophetischer Verheißung und faktischer Erfüllung, die sich an den Geschehnissen der Gegenwart bewahrheiten, deutlich zutage tritt: Für Justin realisieren sich prophetische Ankündigungen des Alten Bundes seit dem Erscheinen Christi exemplarisch und für alle Welt sichtbar im Fall Jerusalems.

Der Kontext

Im Blick auf die Struktur des Gesamttextes sind folgende Eigenheiten zu erkennen:

Auf einer durchlaufenden, aber wenig ausgeprägten Erzählfläche (vgl. *Dial* I,1: Begegnung und Beginn des Gesprächs, und 142,1.3: Ende und Abschied), und die durchgängigen Hinweise auf den Wechsel der Redenden) lassen sich drei Textebenen ausmachen - sie

¹⁵ Vgl. *Dial* 92,2: „Gott, der die Zukunft vorherweiß, wusste, dass euer Volk es einmal verdient, aus Jerusalem vertrieben zu werden, und dass niemand dahin zurückkehrt“; vgl. BKV 33, 152; Dialogus cum Tryphone, Marcovich, 229.

¹⁶ Vgl. dazu Heid, Chiliasmus, 72-75.

sind in den unten aufgeführten Textstücken durch Einrückungen dargestellt.

Zunächst ist die Dialogebene zu nennen, auf der Justin mit seinen Gesprächspartnern direkt kommuniziert (ich /wir – ihr). Diese Ebene ist die der Inszenierung, auf der die Gesprächspartner sichtbar werden, indem sie Fragen stellen oder Einwände vorbringen oder auch als neue Teilnehmer in die Diskussion eintreten. Zugleich ist diese Ebene das Podium, auf dem Justin seine Kritik am Schriftgebrauch und der Exegese der Gegenseite äußert.

Dann ist eine Zitationsebene auszumachen, auf der Justin die zur Diskussion stehenden biblischen Aussagen als wörtliche Schriftzitate anführt. Eine dritte Ebene ist die der Argumentation, auf der Justin unter der Perspektive von Verheißung und Erfüllung seine Deutungen der Zitate bietet und seine theologischen Argumente entwickelt.

Dial 114f steht im das Gesamtwerk abschließenden Gedankengang, der die Christen als das neue Israel vorstellt¹⁷. Die von Jerusalem und Zion ausgehende Mission der Apostel bei den Heiden ist in *Mich* 4,1-7 angekündigt (*Dial* 109-110). Die Ankunft des Messias ist mehrfach im Gesetz prophezeit worden, sowohl Christi heilbringendes Leiden und Sterben als auch seine herrliche Wiederkunft, um die Seinen aus der Diaspora zu sammeln und ihnen für immer das Land der Verheißung zu geben (*Dial* 114-115). Diese Sammlung der Völker zu einem neuen Volk ist durch die Propheten des Alten Bundes vielfach vorausgesagt worden (*Dial* 116-118).

Der Text

Nachdem Justin in *Dial* 114,1-2 den zeichenhaften, zukunftsweisenden Charakter alttestamentlicher Aussagen dargelegt hat, kommt er, zu seinen Diskussionspartnern gewandt, auf Jerusalem zu sprechen:

114,3

„Ferner wenn ich die Worte:

Ich werde sehen die Himmel, die Werke deiner Hände (Ps 8,4),

nicht auf die Werke des Logos Gottes beziehe, dann werde ich sie töricht auffassen gleich euren Lehrern, welche glauben, der Vater des Weltalls, der unerzeugte

¹⁷ Zur Gliederung des *Dialogs* vgl. *Dialogus cum Tryphone*, Marcovich, 23-61; hier: 54f; zur Struktur von *Dial* 113f vgl. Skarsaune, *Prophecy*, 334-336.

Gott, habe Hände, Füße, Finger und eine Seele wie ein zusammengesetztes Lebewesen, und welche deshalb auch lehren, der Vater selbst sei dem Abraham und Jakob erschienen.

114,4

Selig also sind wir, die wir *mit steinernen Messern die zweite Beschneidung erhalten haben* (Jos 5,2f). Die erste Beschneidung nämlich, welche ihr habt, geschah und geschieht mit Eisen; denn ihr bleibt hartherzig. Unsere Beschneidung dagegen, welche *die zweite* ist und nach der eurigen kommt, beschneidet uns von Götzendienst und jedem Unrecht überhaupt mit spitzigen Steinen,

das ist mit den Lehren, welche die Apostel des *Ecksteines* (vgl. Jes 28,16; Eph 2,20; 1Petr 2,6), der *nicht von Händen behauen* (vgl. Dan 2,34) ist, verkünden. Unsere Herzen sind so gründlich von der Sünde beschnitten, dass es uns sogar eine Freude ist, in den Tod zu gehen um des Namens des herrlichen Felsen willen, welcher lebendiges Wasser in die Herzen derer sprudeln lässt, die durch ihn den Vater des Weltalls lieben, und welcher diejenigen tränkt, die *Wasser des Lebens trinken* (vgl. Jo 4,14) wollen.

114,5

Doch ihr erfasst diese meine Worte nicht. Denn nicht habt ihr das Werk Christi erfasst, das die Propheten verkündet haben, und nicht glaubt ihr uns, wenn wir auch euch führen zu dem, was geschrieben ist.

Jeremia ruft ja:

Wehe euch, denn ihr habt die lebendige Quelle verlassen und habt euch geborstene Brunnen gegraben, welche das Wasser nicht auf zuhalten vermögen (Jer. 2,13).

Ist denn nicht da Wüste, wo der Berg Zion steht? (Jes. 16,1).

Denn Jerusalem habe ich den Scheidebrief gegeben vor euch (Jer 3,8).

115,1

Ihr solltet doch Sacharja Glauben schenken, der in Gleichnissen auf das Mysterium Christi hinweist und es geheimnisvoll predigt. Seine Worte lauten:

Freue dich und frohlocke. Tochter Zion! Denn siehe, ich komme und werde in deiner Mitte Wohnung nehmen, spricht der Herr. Und viele Völker werden sich an den Herrn an jenem Tage anschließen, und sie werden mir zum Volke sein.

Ich werde in deiner Mitte Wohnung nehmen, und sie werden erkennen, dass der Herr der Mächte mich zu dir gesandt hat.

- 115,2 *Der Herr wird Juda und dessen Anteil im heiligen Lande besitzen und wird noch Jerusalem sich erwählen. Alles Fleisch fürchte sich vor dem Angesichte des Herrn, denn er hat sich erhoben aus seinen heiligen Wolken! Und er zeigte mir den Hohenpriester Jesus (= Josua), der vor dem Angesichte des Engels Gottes stand. Und zu seiner Rechten stand der Satan, um mit ihm zu streiten. Der Herr sprach zum Satan: Möge der Herr, welcher sich Jerusalem erwählt hat, dich zurechtweisen! Siehe, ist denn dieses nicht etwa ein Brandscheit, gezogen aus dem Feuer? (Sach 2,10 - 3,2)¹⁸*

Beobachtungen zu Verwendung der Jerusalem/Zion-Symbolik

Im vorliegenden Abschnitt 114-115, in den ab 114,5 die Aussagen über Zion und Jerusalem eingebunden sind, fällt auf, dass die Zitationsebene zum Ende hin ein starkes Gewicht gewinnt durch die unvermittelte Zusammenstellung diverser Prophetenzitate. Vordergründig scheint ihre Auswahl von den Namen Zion und Jerusalem bestimmt zu sein, und sie wirken assoziativ verbunden, denn die darin vorkommenden Motivbereiche sind uneinheitlich: in Jer 2,13 und Jes 16,1 begegnet Wüstenmotivik, in Jer 3,8 Ehemotivik, in Sach 2,10-3,2 das Motiv der Erwählung Jerusalems als Besitz des Herrn.

Der Wüstenmotivik konnotiert Verlassen, Wasserverlust, der geborstene Brunnen, die Wüste. Das Bild erinnert an das der Verwüstung, das Justin schon in *Dial* 16,2, also zu Beginn des *Dialogs* entwarf:

„... ihr (seid) von den übrigen Völkern und uns abgesondert, damit ihr allein erleidet, was ihr jetzt mit Recht erduldet, damit *euer Land Wüste werde, die Städte vom Feuer niedergebrannt werden, Fremde vor euch die Früchte verzehren*’ (Jes 1,7) und keiner von euch Jerusalem betrete“¹⁹.

¹⁸ Vgl. BKV 33, 185f; *Dialogus cum Tryphone*, Marcovich, 266-268.

¹⁹ *Dial* 16,2-3: „Denn die von Abraham eingeführte fleischliche Beschneidung wurde als Erkennungszeichen gegeben, damit ihr von den übrigen Völkern und uns abgesondert seid, damit ihr allein erleidet, was ihr jetzt mit Recht erduldet, damit *euer Land verwüstet werde, die Städte vom Feuer niedergebrannt werden, Fremde vor euch die Früchte verzehren* (Jes 1,7) und keiner von euch **Jerusalem** betrete. 3. Denn durch nichts anderes als durch eure fleischliche Beschneidung unterscheidet ihr euch von den übrigen Menschen. Keiner von euch wird nämlich, wie ich glaube, zu leugnen wagen, dass Gott die Zukunft voraus wusste und voraus weiß, und dass

Justin wertete dort die Vertreibung der jüdischen Stadtbewohner und die Verwüstung als singuläre Strafe für eine singuläre Untat und deutete die Beschneidung Israels als Zeichen der Absonderung dieses Volkes von den übrigen Völkern und als Zeichen dafür, dass es allein diese Katastrophe zu erdulden habe. Jetzt, in *Dial* 114,5f, klingen die konkreten Verwüstungserfahrungen wieder in den Prophetenworten an, zugleich aber mit der konkreten Erfahrung des Stadtbrandes auch die Hoffnung auf Rettung und Neubeginn: Jerusalem ist das *aus dem Feuer gezogene Brandscheit* (vgl. Jes 1,7 in *Dial* 16,2 und Sach 3,2 in 115,2).

Da die (fiktiven) jüdischen Gesprächspartner jedoch diese Wahrheit, d.h. das lebendige Wasser (vgl. 114,4-5) verlassen haben und damit auch Justins Deutung nicht anerkennen wollen (*Dial* 114,5), verfallen sie nach seinem Urteil dem Irrtum und erweisen sich als *Wüste um den Berg Zion* (Jes 16,1). Die Wüste um den Zion ist nicht nur Chiffre für die Zerstörung der Stadt sondern auch Chiffre für den Glaubenszustand Israels.

Auf der Sachebene lässt das Verwüstungsmotiv **Jerusalem** als eine negative U-topie für Israel, als Nicht-Ort erscheinen. Auf der Symbolebene steht das Verwüstungsmotiv für Beziehungsbruch: Hart setzt Justin das Zitat Jer 3,8 hinter Jes 16,1: *Jerusalem habe ich den Scheidebrief gegeben vor euch*. Der Bruch verläuft durch die Argumentation hindurch. Mit diesem Zitat wechselt Justin nicht nur den Motivbereich, sondern er bringt mit dem Scheidungsmotiv auch unvermittelt Weiblichkeitsfiguration ins Spiel: Jerusalem ist die Frau, die den Scheidebrief erhält²⁰. Die lokale Katastrophe erweist sich als relationale Katastrophe, als Bruch der Beziehung zwischen Gott und seinem Volk. Justin sieht in dem prophetisch gesprochenen

er jedem den gebührenden Lohn vorher bestimmt. Es ist also gut und recht für euch, dass euch dies passiert ist.“ Hier ist von Jerusalem auf der Sachebene die Rede: die Perspektive richtet sich auf den Ort. – Ebenso in 1 *Apol* 47, wo Justin betont, dass der Fall der Stadt längst angekündigt worden ist: „Dass nun **Jerusalem**, wie es hier (d.h. in Jes 64,9-11) als schon geschehen vorherverkündet worden ist, verwüstet worden ist, das wisst ihr (d.h. die kaiserlichen Adressaten; d.V.) wohl. Über seine Verödung und dass es keinem Juden mehr gestattet sein werde, darin zu wohnen, ist vom Propheten Jesaja also geweissagt worden: *Ihr Land liegt öde, vor ihren Augen weiden ihre Feinde es ab, und keiner von ihnen wird darin wohnen können* (Jes 1,7; Jer 2,15; 27,3 LXX). Dass aber von euch gewacht wird, damit kein Jude dort sich aufhalte, und dass für jeden Juden, der es betritt und ertappt wird, die Todesstrafe bestimmt ist, das ist euch wohlbekannt“.

²⁰ βιβλίον αποστασιου – Dialogus cum Tryphone, Marcovich, 267,35; vgl. auch Mt 19,7.

„vor euch“ direkt seine Gesprächspartner angesprochen, Zitations- und Dialogebene fallen an diesem Punkt zusammen. Das wird an der vorliegenden Stelle dadurch erreicht, dass die Prophetenzitate unmittelbar in die „ihr“-Anrede der Dialogebene eingeschrieben sind. Die vertriebenen Hebräer, mit „ihr“ angeredet, erlebten unmittelbar, dass Gott *Jerusalem den Scheidebrief* (Jer 3,8) gab.

Aus dem nachfolgenden Abschnitt *Dial* 115,1 lässt sich entnehmen, dass „vor euch“ nicht nur für eine Distanz steht, die räumlich ist als Distanz der Vertriebenen zur Stadt, sondern dass sie auch relational als Distanz der Verstoßenen im Kontrast zu den Neuerwählten verstanden wird. Denn dort wird dem gegenwärtigen Geschick Jerusalems die Verheißung an die Tochter Zion gegenübergestellt (Sach 2,10-3,2), - Zion ist weiblich figuriert. Sie soll sich freuen und frohlocken, weil Gott sie heimsucht, weil der Herr in ihrer Mitte sein Zelt aufschlagen wird, dass *an jenem Tag viele Völker sich dem Herrn anschließen*, und dass er sich *Jerusalem erwählen* wird. Das Erwählungsmotiv konnotiert eine neue Relation.

Nachdem neue Beziehung angekündigt ist, verändert sich innerhalb des Zitats Sach 2,10-3,2 ebenfalls die Metaphorik: Mit dem *Zelt in deiner Mitte* und der Ankündigung der Landnahme durch den Herrn, erscheint Jerusalem wieder als Ort und Landschaft: Die vielen Völker, die sich dem Herrn anschließen, bilden, wie Justin an anderen Stellen ausführt, Israel (vgl. *Dial* 113,3; 123,6), und dieses Volk Israel, das Gott gehorcht, erhält in Jerusalem seine Bleibe (*αναπαυσιν Dial* 138,3)²¹. Jerusalem wird jetzt gleichsam zur Eu-topie, zum Heilsort eines neuen Israel²².

In der von Justin gebotenen Komposition der Prophetenzitate markiert der Wechsel in der Metaphorik die entscheidende Aussage: Die Beziehung zwischen Gott und Israel ist zerbrochen und die mit „ihr“ und „vor euch“ angeredeten Hebräer sind Zeugen und Betroffene der gegenwärtigen Trennung Gottes von der Stadt.

²¹ Vgl. *Dial* 138,3: „Nach eurer Meinung hat Gott allerdings nur zu eurem Volke oder zu eurem Lande gesprochen. Da jedoch, wie die Schrift (Gen 7,19f) erzählt, das ganze Land überschwemmt wurde und das Wasser fünfzehn Ellen hoch über allen Bergen sich erhob, da hat Gott offenbar nicht zu dem Lande gesprochen, sondern zu dem Volke, das ihm gehorcht, und dem er in Jerusalem eine Ruhestätte vorherbereitet hat“; vgl. BKV 33, 225; *Dialogus cum Tryphone*, Marcovich, 308.

²² Vgl. *Dial* 80,5: „Ich aber und die Christen, soweit sie in allem rechthgläubig sind, wissen, dass es eine Auferstehung des Fleisches gibt, und dass tausend Jahre kommen werden in dem aufgebauten, geschmückten und vergrößerten Jerusalem, wovon der Propheten Ezechiel (37,12-14) und Jesaja (65,17-25) und die übrigen sprechen“; vgl. BKV 33, 134; *Dialogus cum Tryphone*, Marcovich, 209f.

Die Beziehungsdramatik ist hier in die traditionelle Ehemetaphorik (Scheidung von Mann und Frau; Freude der Frau über ihre Erwählung und über die Ankunft des Ersehnten) prophetischer Rede eingezeichnet. Justin entfaltet dieses Bild nicht weiter; er setzt aber, so wie er die Zitate zusammenfügt, ein Signal. Festzuhalten ist, dass Beziehungsverlust und Beziehungsgewinn an einem weiblich figurierten Jerusalem bzw. Zion sichtbar gemacht werden.

1.4 Jerusalem/Zion in *Dial* 84-85

Weiblich figuriert erscheinen Zion und Jerusalem auch in *Dial* 85,8 innerhalb eines kunstvoll entwickelten Gedankenganges. Das hier zitierte Textstück schließt Justins Diskussion über die prophetischen Hinweise zur Geburt des Messias aus der Jungfrau ab, die in *Dial* 66 einsetzte.

Der Kontext

Ab *Dial* 80 stellt Justin seine chiliastische Vision vor, die er mit der Frage des Tryphon eröffnet, ob Justin wirklich behauptete, Jerusalem würde wieder aufgebaut und zur Heimstadt all derer, die „in Freude beim Messias zusammenkommen“, seien es Christen oder Juden oder Proselyten²³. Justin kündigt daraufhin seinem Gesprächspartner eine Zusammenstellung all seiner Argumente für den Chiliasmus an, ja, er verweist auf ein literarisches Projekt, das er in Angriff nehmen will (vgl. *Dial* 80,3). Bemerkenswert ist, dass er in diesem Zusammenhang sehr deutlich vor christlichen Häresien warnt (80,3 und 4), welche den Gott der Väter lästern und die Auferstehung der Toten leugnen²⁴. Im folgenden Gedankengang *Dial* 82-83 bringt Justin diejenigen Schriftzitate bei, auf die sich seine Lehre vom tausend Jahre dauernden messianischen Reich stützt und er hebt seine Deutung von derjenigen jüdischer Lehrer ab, welche die Hinweise auf den Messias Jesus nicht wahrhaben möchten. In *Dial* 84 nimmt Justin

²³ Vgl. *Dial* 80,1; vgl. BKV 33, 131f; Dialogus cum Tryphone, Marcovich, 208.

²⁴ Vgl. *Dial* 80,4: „Wenn ihr zusammenkommen solltet mit solchen, welche sich Christen nennen und obige Anschauung nicht teilen, welche dazu aber noch sich erkönnen, den Gott Abrahams, den Gott Isaaks und den Gott Jakobs zu lästern, und ferner behaupten, es gäbe keine Auferstehung der Toten, sondern ihre Seelen würden schon beim Tode in den Himmel aufgenommen werden, dann haltet sie nicht für Christen...“; vgl. BKV 33,133; Dialogus cum Tryphone, Marcovich, 209.

die für ihn zentrale Messiasprophetie Jes 7,10-16, wieder auf und schließt in *Dial* 85 den Gedanken der ersten Ankunft des Messias, d.h. seiner Menschwerdung ab.

Von *Dial* 86 an kommt Justin auf ein anderes Thema, nämlich auf das vorausverkündete Leiden und Sterben des Messias, zu sprechen.

Der Text

- 84,1 „Auf Christus war prophezeit worden mit den Worten:
Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären (Jes 7,14).
 Wenn nämlich derjenige, von dem Jesaia sprach, und mit Rücksicht auf den der Heilige Geist verkündete:
Siehe, der Herr selbst wird uns ein Zeichen geben; siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären (Jes 7,14),
 nicht von einer *Jungfrau geboren* werden wollte, wenn nämlich auch er gleich allen übrigen Erstgeborenen aus geschlechtlichem Verkehr geboren werden sollte, warum sprach Gott noch von einem *Zeichen*, an dem kein Erstgeborener teil hat?
- 84,2 Ja, das ist wirklich ein *Zeichen*, und das Menschengeschlecht sollte ihm Glauben schenken, dass nämlich von jungfräulichem Schoße der *Erstgeborene aller Geschöpfe (vgl. Kol 1,15) Fleisch annimmt (vgl. Jo 1,14) und wirklich ein Kind wird (vgl. Mt 2,9)*. Dies hat Gott durch den prophetischen Geist bald in dieser, bald in jener
 - euch bereits von mir mitgeteilten (*Dial* 63,f)
 Weise vorausgenommen und vorherverkündet, wenn er in die Welt eintritt durch die Kraft und durch den Willen des Welterschöpfers; so wie auch Eva aus einer einzigen Rippe des Adam geworden ist, und so wie durch das Wort Gottes im Anfange alle übrigen Lebewesen wurden.
- 84,3 Ihr aber wagt es, auch in diesen Punkten die von euren Ältesten beim Ägypterkönig Ptolemäus angefertigte Übersetzung abzuändern, und behauptet, die Schrift laute nicht so, wie jene es übersetzt haben, sondern:
Siehe, spricht er, *das junge Weib wird empfangen*, gerade als ob es eine besondere Sache wäre, wenn ein *Weib* infolge geschlechtlichen Verkehrs *gebären* sollte.

- 84,4 Dies tun ja alle jungen Frauen mit Ausnahme der Unfruchtbaren; diese kann Gott aber auch, wenn er will, *gebären* lassen. Denn die *Mutter des Samuel*, die nicht *gebar*, hat doch durch den Willen Gottes *geboren* (vgl. 1Kön 1,20), ebenso das Weib des heiligen Patriarchen Abraham (Gen 21,2) und *Elisabeth, die Mutter Johannes, des Täufers* (Lk 1,57), und noch manche andere.
- Ihr dürft es daher nicht für unmöglich halten, dass Gott alles kann, was er will...
- 85,1 Auch das Prophetenwort:
Ihr Fürsten öffnet eure Tore; tuet euch auf, ihr ewigen Tore, damit der König der Herrlichkeit einziehe! (Ps 23,7)
 wagen einige von euch wieder auf Ezechias zu beziehen, andere aber auf Salomo (*Dial* 36,2).
- Doch wie sich nachweisen lässt, ist es ... nur auf diesen unseren Christus, welcher, wie Jesaia, David und die ganze Schrift verkündet hatte, *ohne Glanz und Ehre (Jes 53,2)* erschienen ist, welcher *Herr der Mächte ist (Ps 23,10)*, nach dem Willen des Vaters, der ihm dieselben gegeben hat. Und dieser ist von den Toten auferstanden und in den Himmel aufgefahren, wie der Psalm und die übrige Schrift geoffenbart hatten, die ihn als *Herrn der Mächte* verkündet haben,
 wie ihr, wenn ihr wollt, gerade jetzt auf Grund dessen, was vor euren Augen geschieht, noch leichter erkennen könnt.
- 85,2 Denn gerade im Namen dieses Sohnes Gottes und *Erstgeborenen aller Schöpfung (Kol 1,15)*, des durch *eine Jungfrau geborenen* Menschen, der leiden mußte, unter Pontius Pilatus von eurem Volke gekreuzigt wurde, starb,
 von den Toten auferstand und in den Himmel auffuhr, wird jeglicher Dämon beschworen, besiegt und unterworfen ...
- 85,3 ...
- 85,4 Dass es *Engel und Mächte (Ps 148,2)* sind, welche das Prophetenwort durch David aufforderte, die *Tore zu öffnen*, auf dass dieser *Herr der Mächte*, Jesus Christus, nach seiner Auferstehung von den Toten gemäß dem Willen des Vaters *einziehe*, hat das Wort Davids ebenfalls gezeigt

worauf ich noch einmal aufmerksam machen will um dieser willen, welche gestern noch nicht bei uns waren; ihretwegen wiederhole ich der Hauptsache nach noch vieles, was gestern gesagt worden ist. ...

85,5

...

85,6

Das Wort nun, durch welches David gelehrt hat, dass es nach der göttlichen Offenbarung im Himmel *Engel und Mächte* gebe, lautet:

Lobet den Herrn vom Himmel her, lobet ihn in den Höhen! Alle seine Engel, lobet ihn! Alle seine Mächte, lobet ihn!(Ps 148 1-2).

Einer von denen, welche erst am zweiten Tage sich eingefunden hatten, Mnaseas mit Namen, sagte: „Uns freut es, dass du unseretwegen wiederholen willst.“

85,7

Ich fuhr fort:

„Meine Freunde, höret, von welchem Schriftwort ich mich hierbei leiten lasse!

Jesus hat befohlen, *auch die Feinde zu lieben* (Mt 5,44; Lk 6,27), was auch durch Jesaia gepredigt worden war an mehreren Stellen, an denen sich auch findet das Geheimnis der Wiedergeburt von uns und überhaupt allen, welche die Ankunft Christi in Jerusalem erwarten und bestrebt sind, durch Werke ihm zu gefallen.

85,8

Die Worte des Jesaia lauten:

*Höret das Wort des Herrn, die ihr zittert vor seinem Worte!
Saget ‚unsere Brüder‘ zu denen, welche euch hassen, und welche nicht wünschen, dass der Name des Herrn verherrlicht werde.
Er ist erschienen zu ihrer Freude, und jene werden sich schämen.
Eine Stimme des Geschreis von der Stadt her, eine Stimme des Volkes (LXX Tempel), eine Stimme des Herrn, welcher an den Hochmütigen (LXX Widersachern) Vergeltung übt.
Ehe eine gebiert in Schmerzen, ehe die Geburtswehen kommen, ist sie eines Knäbleins (Männlichen) entbunden.*

85,9

Wer hat so etwas gehört?

Wer hat so etwas gesehen,

dass die Erde an einem Tage in Wehen lag,

dass sie auch ein Volk auf einmal gebar,

dass Zion kreite und gebar ihre Kinder?

Ich aber - spricht der Herr - habe solche Hoffnung auch der gegeben, welche nicht gebiert (LXX: welche meiner nicht gedenkt). Siehe

- spricht der Herr -, ich habe die Gebärende und die Unfruchtbare gemacht. Freue dich, Jerusalem, und haltet ein Fest alle, die ihr sie liebt!

Freuet euch alle, die ihr über dieselbe trauert, dass ihr euch könnt stillen und sättigen an der Brust ihrer(αυτης) Tröstung, dass ihr euch könnt vollsaugen und schwelget beim Eintritt seiner (LXX: ihrer) Herrlichkeit (απο εισοδου δοξης αυτου)! (Jes 66,5-11)²⁵

Beobachtungen zur Verwendung der Jerusalem/Zion-Symbolik

Auf der Zitationsebene werden zwei Propheten- und zwei Psalmenzitate geboten, die Zitate Jes 7,14 und Jes 66,5-11 bilden die Klammer um die Zitate Ps 23,7 und Ps 148,12. In den vier Zitaten sind zwei Motivbereiche angesprochen, nämlich derjenige der wunderbaren Geburten (Jes 7,14 und Jes 66,7-11), und derjenige des Adventus Domini, also des herrlich-triumphalen Einzugs eines Königs in eine Stadt (Ps 23,7 und 148,1-2, sowie Jes 66,6 und 11). Auf der Argumentationsebene entfaltet Justin diese beiden Motivbereiche.

²⁵ Vgl. *Dialogus cum Tryphone*, Marcovich, 215-218; vgl. BKV 33, 138-142. – Der von Justin gebotene Schrifttext weicht an verschiedenen Stellen signifikant vom Text der LXX ab. Hier kann der Frage nach dem Grund dieser Abweichungen, insbesondere der Frage nach ihrer Herkunft nicht nachgegangen werden. Vgl. zu dieser Frage Prigent, Justin (Vgl. Skarsaune, *Prophecy*, 17-130; die vorliegenden Varianten sind nicht diskutiert). Dennoch sollen die auffälligsten Abweichungen vom LXX-Text in Zitat Jes 66,1-5 kurz erwähnt werden. Während der Wechsel von „Widersachern“ zu „Hochmütigen“ in Jes 66,6 für unsere Fragestellung nichts einträgt, weist die Veränderung in 66,9 von „welche meiner nicht gedenkt“ zu „welche nicht gebiert“ zurück zum Gedanken der Jungfrauengeburt und zu jener Frau, „die nicht gebar, ...doch durch den Willen Gottes geboren hat“ (84 4); „die Gebärende und die Unfruchtbare“ (vgl. 85,8 und 84,3), die beide Geschöpfe Gottes sind, verstärken diese Resonanz; die Hoffnung, die Gott derjenigen gibt, die nicht gebiert, lässt anklängen, „dass Gott alles kann, was er will“ (84,4), dass er „wenn er will, gebären lassen“ kann (84,3). Der Text erscheint in MS A in der Form ου γεννωσῃ und wird im Verlauf der Rezeption dem Masoretischen Text angepasst (ου γεννησω). Auch Marcovich, *Dialogus cum Tryphone*, 218, folgt dieser Korrektur. Sie entspricht aber nicht dem Gedankenduktus, den Justin in *Dial* 84f entwickelt. – Eine weitere Veränderung ist auffällig: Gegen den Wortlaut der LXX findet sich am Schluss des Jesajazitats in 66,11 ein αυτου statt eines αυτης. Dass Justin den Wortlaut des Zitats verändert hat, ist wenig wahrscheinlich. Kritisiert er doch solches Verhalten auf seiten seiner Gesprächspartner aufs heftigste (vgl. *Dial* 71; 73,6). Wenn er also das Zitat mit diesen Abweichungen vorliegen hat, dann zeigt seine Argumentation in *Dial* 84-85, wie exakt er seine Gedankenführung an jenem Schriftwort ausrichtet, auf das er hinzielt, und das er an gewichtiger Stelle, nämlich am Schluss seiner Argumentation aufführt. Das spricht für den kompositorischen Gestaltungswillen des Justin.

Der Motivbereich der wunderbaren Geburt ist weiblich figuriert: Zur prophetisch angezeigten Jungfrau treten die gebärenden jungen Frauen und die unfruchtbaren Frauen, die nach Gottes Willen gebären. Justin nennt in einer Testimonienreihe Hanna, Sara und Elisabeth. Die Reihe der wunderbaren Geburten wird im Zitat Jes 66,7-11 wieder aufgenommen, wobei sich die personale Sicht universal weitet: Die Geburt ohne Schmerzen²⁶, dann das Gebären der Erde, Zions Gebären und das stillende und tröstende Jerusalem. Justin stellt eine Reihe weiblicher Heilsgestalten zusammen, welche wunderbare Geburt auszeichnet. Sie reicht von der Ahnfrau Sara bis zu Jerusalem, der jetzt Unfruchtbaren, vor aller Augen Verwüsteten, deren Fruchtbarkeit für ihn aber bevorsteht. Um diese Zukunftshoffnung für Jerusalem zu begründen, bedient sich Justin des männlich konnotierten Motivbereichs des Adventus Domini in die mit Toren (und Mauern) befestigte Stadt, einem Ereignis, an dem der himmlische Hofstaat (Engel und Mächte), aber auch die Bewohner der Stadt lautstark beteiligt sind. Dieser Adventus wird bei den einen Festesjubiläum und Freude auslösen, bei den anderen Beschämung, da ihr Hochmut Vergeltung findet. Hier erscheint die Stadt, Jerusalem, als lokale Größe, als Ort, wo sich die endzeitliche Ankunft des Herrn ereignet.

In Jes 66,5-11 sind die beiden Motivstränge miteinander verbunden und für Justin heißt das: Der triumphale Einzug des Herrn der Mächte, des Jesus Messias, erfolgt nach seiner Auferstehung von den Toten (85,4). Mit der erwarteten Ankunft des Messias in Jerusalem (85,7), mit dem Eintritt seiner Herrlichkeit (85,9), wendet sich Jerusalems Geschick: die Unfruchtbare wird fruchtbar, sie stillt, nährt und tröstet die Ihren.

In Jes 66,10-11 wird Zion als Gebärende dargestellt, von der die, die nicht gebiert, unterschieden wird. Die Gebärende und die Unfruchtbare sind aber beide Geschöpfe Gottes.

Und Gott gibt auch der Nichtgebärenden Hoffnung. Worauf? Jerusalem, die stillt und an ihrer Brust tröstet, ist weiblich gezeichnet, aber es bleibt offen, ob sie als Amme oder als Mutter erscheint. Justin macht in seiner Argumentation, die ja auf diese Verse zuläuft, keine Andeutungen, in welcher Rolle er Jerusalem in Jes 66,10-11 sieht: Für ihn ist sie aber jedenfalls Hoffnungsgestalt²⁷.

²⁶ Vgl. *Protevangelium des Jakobus* 19,2, Berger/Nord, Frühchristliche Schriften, 1330, wo Christi Geburt aus der Jungfrau als wunderbares, schmerzfreies Geschehen dargestellt ist.

²⁷ Von Jerusalem als Mutter, wie es sich von Gal 4,26 her anbieten würde, spricht er

Die Argumentation des Justin ist auf zentrale Glaubensaussagen fokussiert. Zum einen wird die Souveränität des Schöpfergottes markant betont: fünfmal verweist Justin auf den Willen Gottes (des Welterschöpfers 84,2; Gottes 84,3 und 4, des Vaters 85,1 und 4). Zum anderen wird im Christusbekenntnis die Einheit des präexistenten und des leidenden Messias hervorgehoben: in 85,2 verwendet Justin eine Bekenntnisformel²⁸, die diese Einheit durch einem einzigen Satz zum Ausdruck bringt, der die Menschwerdung des präexistenten Gottessohnes, sein Leiden und Sterben, sein Auferstehen und Auffahren in den Himmel beinhaltet²⁹: Klingt in 84,2 der Christustitel aus Kol 1,15 lediglich an, so erscheint er in 85,2 wörtlich. Die Auferstehung, die in der Argumentation Justins die Heilszeit für Jerusalem eröffnet, wird dreimal erwähnt (in 85,1, in 85,2 und 4).

Es ist dieser von ihm bekannte Jesus Messias, der durch seine Ankunft, seinen Eintritt Jerusalem fruchtbar macht³⁰.

nirgends. Gal 4,26 ist in den überlieferten Schriften Justins nicht zitiert.

²⁸ Sowohl in Justins *erster Apologie* als auch im *Dialog mit Tryphon* begegnen eine Reihe trinitarischer und christologischer Bekenntnisformeln, vgl. Zusammenstellung bei Kelly, Glaubensbekenntnisse, 75-80. Sie haben ihren Sitz im Leben zunächst in der Glaubenspraxis der christlichen Gemeinden, der Taufe und Eucharistie, aber auch der Verkündigung, die in der Predigt oder auch in der katechetischen Unterweisung erfolgte (vgl. Kelly, Glaubensbekenntnisse, 20f). Sie haben aber auch ihren Ort in der apologetischen oder antihäretischen Auseinandersetzung, drücken dann den Kernbestand des rechten Glaubens aus, also das, was seit Irenäus als $\kappa\alpha\upsilon\omega\nu\ \tau\eta\varsigma\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ oder „regula veritatis“ bezeichnet wird, was sich aber in den Formeln des Justin bereits abzeichnet. (vgl. Kelly, Glaubensbekenntnisse, 84f). An der vorliegenden Stelle *Dial* 85,2 fällt die apotopäische Funktion des Bekenntnisses auf. Mehrfach betont Justin (vgl. *Dial* 30,3; 49,8; 76,7), das Bekenntnis zum gekreuzigten Christus besiege Dämonen. Das kann Hinweis sein auf die in frühchristlichen Gemeinden belegte Praxis der Exorzismen im Krankheitsfall oder im Rahmen der katechetischen Unterweisung. Vgl. dazu Thraede, Exorzismus, 44-117; bes. 66-74.

²⁹ Vgl. hiermit die Struktur des Christusbekenntnisses in Phil 2,5-11.

³⁰ Liest man alle diese theologischen Aussagen im Abschnitt *Dial* 84-85 zusammen, stellt man fest, dass der Messias als in den Schöpfungszusammenhang eingebunden und dem Willen des Schöpfergottes unterstellt gedacht wird. Wer den Messias des Justin nicht anerkennt, und gläubige Juden tun dies nicht, wird sich von dieser Argumentation nicht überzeugen lassen. In potentiellen Missionssituationen, in denen jüdischer und christlicher Glaube konkurrieren können, steht nun gerade die Überzeugung, dass Gott mit Macht und Willen Wunder wirken kann, nicht zur Debatte. Zur Disposition steht sie freilich in innerchristlichen Auseinandersetzungen, wenn in einem dualistisch gefassten Gottesverständnis zwischen dem rein geistigen, ganz fremden und absolut guten Gott und dem inferioren Demiurgen mit seiner begrenzten Macht, also zwischen dem Gott und Vater Christi und dem Gott des Gesetzes unterschieden wird. Auch die Betonung des Leidens Christi, kann in diesem Zusammenhang gelesen werden: Dualistische Christologien tendieren dazu, das Faktum der Menschwerdung und des Leidens des Gottessohnes aufzulösen

Die Linie weiblich figurierter Heilsgestalten, wie sie Justin in seiner Argumentation bietet, zielt auf die durch Fruchtbarkeit ausgezeichnete endzeitliche Heilsgröße Jerusalem, die ihre Herrlichkeit von der Ankunft des Auferstandenen bezieht. Jerusalem ist Hoffnungsort und Hoffnungsgestalt über die gegenwärtige Verwüstung der Stadt hinaus: Die Endzeit ist für Justin mit der Auferstehung des Messias angebrochen. Angekündigt ist sie allerdings seit den Zeiten der Patriarchen und Propheten und zwar insbesondere in all jenen Frauengestalten, an denen sich durch wundersame Geburten der Wille Gottes offenbarte. In dieser Reihe steht das jetzt noch unfruchtbare Jerusalem als eschatologische Hoffnungsgestalt. Die Sachgröße Stadt, die bei Justin mit ihrer ganz realen Unheilserfahrung eine eminent theologische Rolle spielt, wird als Ort des wiederkommenden Messias von der weiblichen Symbolgestalt Jerusalem überzeichnet, der in der Prophetie des Jesaja Gott Hoffnung zuspricht, und mit ihr allen, die über sie trauern, und das sind nach Justin, „wir“, die Wiedergeborenen, d.h die Getauften³¹, und „alle, welche die Ankunft des Messias/Christus in Jerusalem erwarten“ (85,7).

Das angesichts der historischen Katastrophe prophetisch zur Freude aufgerufene Jerusalem ist Symbolgestalt eschatologischer Vollendung für das Kollektiv „wir“, das die Ankunft des Messias als geschehen glaubt, und für das Kollektiv „einfach aller“, die mit der Ankunft des Messias rechnen. Jerusalem ist für Justin vor allem Ort messianischer Gemeinschaft. Mit dieser weiten Perspektive scheint Justin tatsächlich christliche und jüdische Adressaten in den Blick zu nehmen. Messianische Gemeinschaft ist dann auch als Aufhebung des Bruches zwischen Synagoge und Kirche zu verstehen. Bei aller Polemik, die Justin gegen seine fiktiven Kontrahenten entwickelt, bewahrt er sich die Hoffnung auf die heilszeitliche Freude aller³².

ins Scheinbare (Doketismus). Die Argumentation richtet sich also eher gegen heterodoxe Christen aus dem Umfeld des Markion und der gnostischer Theologien und bringt die eigenen Leute dagegen in Position, dient also eher der Vergewisserung nach innen als der Propaganda nach außen.

³¹ Die Taufe ist als „Wiedergeburt“ bezeichnet in 1Apol 61 und 66; auch angedeutet in Dial 138,2.

³² Ausführlich dazu Skarsaune, Prophecy, 327-329.

1.5 Weiblichkeitsmetaphorik bei Justin

Wo Justin in seinem Werk auf Jerusalem und Zion zu sprechen kommt, ist er vor allem an der Sachgröße Stadt interessiert. Das historische, jetzt verwüstete Jerusalem wird in seinem chiliastischen Konzept zum Argument, das die in heterodoxen christlichen Kreisen gängige Negation von Welt und Geschichte widerlegt. Jerusalem ist der Ort in dieser Welt, wo die Geschichte zwischen Gott und den Menschen sich augenfällig ereignet hat, und es ist mit seinem Schicksal auch augenfälliges Argument für die Hoffnung auf die noch ausstehende Erfüllung der Verheißungen.

Wenn Justin Jerusalem oder Zion weiblich figuriert, stehen sie als Symbol für die Beziehung zwischen Gott und der Kollektivgröße „Volk“. Eine ekklesiologische Ausgestaltung der Jerusalems- und Zionssymbolik findet sich bei ihm nicht: Tochter Zion ist bei ihm noch nicht im Himmel angelangt, um dort als Kirche und Mutter aller Glaubenden zu residieren, sondern Tochter Zion macht sich zum anstehenden eschatologischen Fest bereit, dessen Vorzeichen bereits deutlich zu erkennen sind.

Insgesamt fällt bei Justin allerdings auf, wie wenig er trotz der Dominanz seiner biblischen Zitate aus den Metaphern Tochter Zion und Stadtfrau Jerusalem macht, wie wenig er über sein Konzept, dass dieses verwüstete Jerusalem als eschatologischer Ort restituiert wird, hinausgelangt. Der Grund hierfür kann in der innerchristlichen Auseinandersetzung mit heterodoxer Theologie liegen. Allerdings sind bei ihm keine Äußerungen zu finden, die diese Hypothese erhärten könnten.

Für diese Auseinandersetzung wird aber Irenäus, der Bischof von Lyon³³, der etwa 20 Jahre nach Justins Dialog in den literarischen Kampf gegen die Häresie eintritt, zu einem wertvollen Zeugen. Irenäus bietet sowohl Hinweise auf die Verwendung der Jerusalem-Metapher in gnostischen Kreisen, als auch seine eigene Perspektive.

Im Folgenden sollen zunächst diejenigen Aussagen des Irenäus gesichtet werden, die er als häretisch vorstellt und kritisiert.

Danach wird sein eigenes Jerusalem-Konzept nachgezeichnet.

³³ Zu Biographie und Werk im Einzelnen vgl. Hamm, Irenäus, 351-355.

2. Ziemlich abgehoben: Jerusalem und Zion – Weiblichkeitsmetaphorik im gnostischen Kontext

Irenäus, geboren in der 1. Hälfte des 2. Jhts., lebte bis etwa um 170 in Kleinasien, danach als Presbyter und Bischof in Lyon, wo er um 200 starb. Sein Hauptwerk *Überführung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis (Adversus Haereses)* ist zwischen 180 und 185 zu datieren. Die fünf Bücher umfassende Schrift ist im griechischen Original nur fragmentarisch erhalten, die vollständige lateinische Übersetzung stammt aus dem 4. Jht. Neben *AdvHaer* ist eine weitere Schrift, *Epideixis – Darlegung der Apostolischen Verkündigung*, überliefert. Die Existenz einer von ihm selbst angekündigten antimarkionitischen Schrift (vgl. *AdvHaer* I 27,4) lässt sich nicht nachweisen.

2.1 Notizen zum Gnosis-Referat des Irenäus

In seiner Schrift *Adversus Haereses*³⁴ bietet Irenäus im ersten der fünf Bücher ein ausführliches Referat über die kosmogonischen Spekulationen, wie sie ihm in der Spielart der ptolemäischen Richtung valentinianischer Gnosis bekannt sind³⁵.

In diesem Referat taucht in I 5,3 Jerusalem in weiblicher Figuration auf.

In den folgenden Büchern versucht Irenäus, die gnostische Theologie im Einzelnen zu widerlegen. Dabei kommt er an zwei weiteren Stellen, nämlich in *AdvHaer* IV 1,1 und in V 35,2, auf Jerusalem als in gleicher Weise figurierter gnostischer Größe zu sprechen. Allerdings bleiben die Hinweise des Irenäus vage. Um über seine Andeutungen

³⁴ *Adversus Haereses – Gegen die Häresien*. Griechisch/lateinisch, deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Brox. (FC 8/1-5); griechischer und lateinischer Text entsprechen der Ausgabe von Hemmerdinger, Doutreleau und Mercier, (SC 263f; 293f; 210f; 100; 152f).

³⁵ Vgl. *AdvHaer Prae 2*: „Und soweit meine Kraft reicht, will ich über die Ansichten der augenblicklich aktuellen Falschlehren kurz und klar berichten, nämlich über die Schule des Ptolemäus, eines Ablegers der Schule Valentins.“ (FC 8/1, 125). – Irenäus kommt wiederholt auf Gnostiker der valentinianischen Richtung zu sprechen: I 1,2 „...nachdem ich auf die Schriften der Leute gestoßen bin, die nach eigener Aussage Schüler Valentins sind, und auch mit einigen von ihnen zusammengetroffen bin und ihre Ansichten gründlich durchschaut habe...“ (FC 8/1, 124,18-20 / 125); IV Praef 2: „qui sunt a Valentino“ (FC 8/4, 12).

hinauszukommen und sie einschätzen zu können, ist auf weitere sekundäre Zeugnisse der frühen antihäretischen Literatur³⁶ und auf die primären Zeugnisse aus Nag Hammadi³⁷ zurückzugreifen. Die knappen Äußerungen des Irenäus spielen aber insofern eine besondere Rolle, als sein Werk mit seiner zeitlichen Nähe zu den gnostischen Entwürfen unmittelbar in die Debatte eintritt. Auch wenn sich Irenäus in seiner Darstellung „einer karikierenden Polemik bedient“³⁸, zeigt doch der Vergleich mit den Texten aus Nag Hammadi, dass er in seinen Sachinformationen verlässlich ist. Da diese primären Quellen ihrerseits beträchtliche, überlieferungsbedingte Unsicherheiten bergen, scheint es geboten, sich von Irenäus den Weg zur gnostischen Verwendung des Jerusalem/Zion-Motivs weisen zu lassen und dann weitere Notizen aus primären und sekundären Quellen hinzuzulesen.

2.2 Jerusalem/Zion im Gnosis-Referat: *AdvHaer* I 5,3

Die Kritik an der Deutung Jerusalems im gnostischen Mythos äußert Irenäus erstmals in *AdvHaer* I 5,3 innerhalb seines Referats über die Kosmogonie, wie sie in der ptolemäischen Spielart der Gnosis vertreten wird³⁹.

Der Kontext: Sophiamythos

Irenäus geht in den ersten vier Kapiteln des ersten Buches sehr detailliert auf den Sophiamythos ein, und verweist immer wieder

³⁶ Aufschlussreich sind Zitate bei Clemens von Alexandrien (um 200 n. Chr.), bei Hippolyt und Origenes (beide 1. Hälfte des 3. Jhts.).

³⁷ Textsammlung, nach dem Fundort Nag Hammadi (Oberägypten) benannt. Der Fund, der 1945 zufällig entdeckt wurde, umfasst 13, teilweise stark beschädigte Papyruscodices in koptischer Sprache. Im wesentlichen handelt es sich um Übersetzungen ursprünglich griechisch verfasster Schriften unterschiedlicher Textgattungen mit mehr oder weniger gnostischem Inhalt. Neben valentinianischen und sethianischen Texten finden sich auch apokryphe christliche, nichtchristlich philosophische, hermetische, asketische und weisheitliche Stücke. Vgl. Wurst, Nag Hammadi, 511-514. Die hier aufgeführten, nicht aus Irenäus entnommenen gnostischen Zitate stammen aus den Textsammlungen *Testi gnostici in lingua greca e latina* (Hg. Simonetti, im Folgenden: TG) und *Nag Hammadi Deutsch* (Hg. Schenke, u.a.; im Folgenden: NHCD).

³⁸ Hamm, Irenäus, 352.

³⁹ Vgl. dazu Layton, *Gnostic Scriptures*. Darin: Ptolemy's version of the Gnostic myth, 276-279.

darauf, dass er die Position der Gegenseite wiedergibt⁴⁰. Seine Darstellungen, die für die Einordnung der Aussagen zu Jerusalem von Bedeutung sind, werden im Folgenden zusammengefasst geboten:

- I 1,1 Aus dem „in unsichtbaren und unnennbaren Höhen“ existierenden „vollkommenen, präexistenten Äon“ (genannt Proarche, Propator, Bytos) und der mit ihm existenten Ennoia (dem Gedanken, auch Charis und Sige genannt) emanieren in einer Art Zeugung und Geburt ein weiteres Äonenpaar, der Nous (auch Monogenes, Pater, Arche genannt) und die Aletheia. Aus Nous und Aletheia emanieren weitere Äonen (Logos und Zoe, Anthopos und Ekklesia). Auf der obersten Seinsebene existieren 8 Äonen.
- I 1,2 Diese Äonen emanieren weitere Äonenpaare: Bythios und Mixis, Ageratos und Henosis, Autophyes und Hedone, Akinetos und Synkrisis, Monogenes und Makaria (10 Emanationen aus der Syzygie Logos und Zoe). Weitere 12 Äonen aus Anthopos und Ekklesia: Parakletos und Pistis, Patrikos (Väterlicher) und Elpis, Metrikos (Mütterlicher) und Agape, Ainous und Synesis, Ekklesiastikos und Makariotes, Theletos (Gewollter) und **Sophia**.
- I 1,3 Insgesamt 30 Äonen, *die sie bestätigt sehen* im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20,1-7.
- I 2,1 Die Äonen verlangten danach, ihre anfanglose Wurzel zu suchen und zu erforschen.
- I 2,2 „Sehr weit aber wagte sich der letzte und jüngste Äon,... **Sophia**, nach vorn und geriet ohne Verbindung mit ihrem Syzygos Theletos in leidenschaftliche Erregung... und geriet in allergrößte Bedrängnis wegen der Unerforschlichkeit des Vaters... und wäre... am Ende wohl verschlungen und in die Gesamtsubstanz aufgelöst worden, wenn sie nicht einer Kraft begegnet wäre, die das All (der Äonen) festigt und außerhalb der unsagbaren Größe bewahrend zusammenhält. Diese Kraft nennen sie Horos (Grenze). Von ihr ist die **Sophia** angehalten und bestärkt und mit Mühe zu sich selbst gebracht und überzeugt worden, dass der Vater unfassbar ist. Und so hat sie die vorherige Absicht (**Enthymesis**)... samt der Leidenschaft aufgegeben.

⁴⁰ Die Referatshinweise, die Irenäus in seinem Text setzt, sind in der gebotenen Zusammenfassung durch Kursive markiert.

- I 2,3 *„Etliche von ihnen fabulieren folgendermaßen über die Leidenschaft der **Sophia** und ihre Umkehr.“* Sie gebar „ein formloses Wesen, eine Kreatur, wie sie ein weibliches Wesen (ohne männliche Mitwirkung) eben nur hervorbringen kann“. Dessen Anblick erzeugt in ihr Trauer, Angst und Ratlosigkeit.... „Von hier aus, *sagen sie*, hat die Substanz der Materie ihren ersten Anfang genommen: aus Unwissenheit, Trauer, Angst und Bestürzung.“
- I 2,4 Der Horos reinigt und stärkt die **Sophia** und führt sie wieder zu ihrem Paargenossen zurück. Sie bleibt also im Pleroma, während ihre **Enthymesis** zusammen mit der Leidenschaft durch den Horos abgetrennt und nach außerhalb des Pleromas versetzt wird. **Enthymesis** ist zwar eine pneumatische Substanz, weil sie der natürliche Antrieb eines Äon ist, aber ohne Form und Gestalt, weil sie nicht empfangen hat, eine schwache weibliche Frucht.
- I 2,5 Nach diesem Unfall emaniert der Vater aus Klugheit, um weitere Umfälle auszuschließen, ein weiteres Äonenpaar, Christos und heiliges Pneuma. Der Christos belehrte die Äonen und „hat unter ihnen die Gnosis (Erkenntnis) des Vaters bekannt gemacht“.
- I 2,6 Das heilige Pneuma lehrt die Äonen zu danken und führt die wahre Ruhe ein. „Und so, *sagen sie*, wurden die Äonen nach Gestalt und Denken einander gleich“. Sie wurden alle, gelangten zur vollkommenen Ruhe und zu großer Freude. Und in dieser Übereinstimmung und zu Ehre und Ruhm des Bythos, haben die Äonen „das Schönste und Blühendste zusammengetragen... und harmonisch vereint und emanieren... vollkommenste Schönheit und Gestirn des Pleroma, vollkommene Frucht: Jesus, der auch Soter (Erlöser) heißt und Christos und Logos, nach dem Vater, und das All, weil er ja von allen abstammt...“
- I 3,1 *Das ist es, was sich nach ihrer Lehre innerhalb des Pleroma abgespielt hat:* Die Unfallgeschichte vom Äon, der von der Leidenschaft überwältigt wurde und benahte zugrunde gegangen wäre wie in einer Menge Materie...“
- I 4,1 *„Wir kommen zu den Vorgängen, die sich nach ihrer Lehre außerhalb des Pleroma abgespielt haben. Von der **Enthymesis** der **oberen Sophia**, die sie auch **Achamoth** nennen und die zusammen mit dem Pathos vom Pleroma abgetrennt wor-*

den war, *erzählen sie*, dass sie verhängnishaft in Räume und Schatten und Leere geworfen wurde. Sie befand sich außerhalb von Licht und Pleroma, ohne Form und Gestalt wie eine Fehlgeburt, weil sie nichts (Männliches) empfangen hatte. Da erbarmte sich ihrer der Christos, ... und gab ihr mit seiner eigenen Kraft eine Gestalt, freilich nur die der Substanz nach, aber nicht die der Gnosis nach. Nach diesem Eingreifen ...verließ er sie“ und hinterließ „einen gewissen Duft der Unsterblichkeit, der ihr vom Christos und dem heiligen Pneuma“ blieb. Deshalb wird die **Enthymesis** auch nach ihrem Vater **Sophia** genannt und heiligen Pneuma nach dem Pneuma, das beim Christos ist. Gestalt geworden und zu Bewusstsein gekommen, brach die **Enthymesis/Achamoth/Sophia** auf, um das Licht zu suchen, das ihre entschwunden war, bekam es aber nicht zu fassen, weil sie von Horos daran gehindert wurde. „Sie litt unter Trauer, weil sie es nicht zu fassen bekam; unter Angst, es könnte sie wie das Licht auch das Leben verlassen; unter Ratlosigkeit darüber, und das alles in Unwissenheit. Anders als ihre Mutter, die **erste Sophia**, der Äon, erlebte sie nicht bloß Veränderung in ihren Leidenschaften, sondern Gegensätzlichkeit. Es kam noch ein andere Zustand über sie, nämlich die Hinwendung zum Lebensspender“, d.h. dem Christos.

14,2 „*Sie sagen*, das sei die Entstehung und das Wesen der Materie (Hyle), aus der diese Welt besteht. Auf die Hinwendung führt nämlich die ganze Seele der Welt und des Demiurgen (Schöpfers) ihre Entstehung zurück, von der Angst und Trauer dagegen leitet sich alles andere her...“

14,5 „*Sie sagen*: Als ihre Mutter (sc. die **untere Sophia**) alle Leidenschaften durchgemacht hatte... da wandte sie sich zum Schutz an das Licht, das sie verlassen hatte, d.h. an Christos... Dieser schickt ihr den Parakleten, d.h. den Soter, dem der Vater alle Macht verlieh und alles in die Gewalt gab, und ebenso die Äonen, damit ‚in ihm alles erschaffen werde, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Gottheiten, Herrschaften‘ (Kol 1,16). ...“ Dieser hat der **Achamoth (unteren Sophia)** „Gestalt gegeben entsprechend der Gnosis und sie von ihren Leidenschaften geheilt, indem er sie von ihr abtrennte... Diese Leidenschaften ließ er fest werden... zu unkörperlicher Materie (Hyle)“⁴¹.

⁴¹ Vgl. FC 8/1,128-155.

Ab *AdvHaer* I 5 referiert Irenäus die gnostische Vorstellung vom Demiurgen und seiner Erschaffung der psychischen und materiellen Welt, deren Bilder, d.h. die Ideen, aber von der Enthymis/Achamoth stammen, bzw. durch sie vom Soter (vgl. I 5,1). Dies allerdings ist dem Demiurgen ganz unbekannt.

Der Text

In I 5,3 schildert Irenäus die Unwissenheit des gnostischen Demiurgen, und bemerkt, dass Jerusalem einer der Namen der Achamoth sei, also jener Äonengestalt, die als Mutter des Demiurgen und als das alle irdische Schöpfung begründende Prinzip gilt:

„Der Demiurg, sagen sie, meinte, das alles von sich aus zu schaffen, tatsächlich hat er es aber gemacht, indem die Achamoth es hervorbrachte. Er hat einen Himmel gemacht, ohne den Himmel zu kennen; er bildete einen Menschen, ohne den Menschen zu kennen; er hat Erde zum Vorschein gebracht, ohne von der Erde zu wissen. Bei allem, so erklären sie das, hat er die Ideen der Dinge, die er machte, nicht gekannt, und auch die Mutter nicht. Er hat gemeint, er allein sei alles. Zu dieser Meinung hat ihn seine Mutter gebracht, sagen sie, die ihn auf diesem Weg zum Haupt und Anfang der eigenen Substanz machen wollte, zum Herrn des ganzen Unternehmens. Diese Mutter nennen sie auch Ogdoas, Sophia, Ge (Erde), Jerusalem und heiliges Pneuma und männlich Herr⁴². Bis zum Weltende hat sie ihren Platz in der Mitte, oberhalb des Demiurgen, aber unter- oder außerhalb des Pleroma⁴³.

So sparsam die Informationen des Irenäus auch ausfallen, wird doch sichtbar, dass in diesem Mythos ein weibliches Prinzip für die Hervorbringung der geschaffenen Welt zuständig ist, das mit unterschiedlichen Namen benannt werden kann, u.a. mit Achamoth,

⁴² Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik*, 563-623, zeigt in seinem Durchgang durch die gnostische Literatur die Bedeutung des Androgyniekonzepts im kosmogonischen Mythos auf. Jerusalem und Zion kommen dabei nicht ins Blickfeld. - Als Beispiel für die androgynne Vorstellung der Sophia im gnostischen Kontext sei Hippolyt, *Refutatio* 6,17.3, zitiert mit seinem Referat zur Ursache des Alls nach der Lehre der Simonianer: „Dies ist die eine Kraft, nach oben und nach unten geteilt, sich selbst erzeugend, sich selbst vermehrend, sich selbst suchend, sich selbst findend, ihre eigene Mutter, ihr eigener Vater, ihre eigene Schwester, ihre eigene Gattin, ihre eigene Tochter, ihr eigener Sohn, Mutter, Vater, eines, des Alls Wurzel“.

⁴³ *AdvHaer* I 5,3, FC 8/1, 156-159.

Sophia, oder Jerusalem. Der dem hebräischen Weisheitsbegriff entlehnte Name Achamoth (Αχαμοθ) ist ein Name der Enthymesis jener Sophia, die als letzter Äon im Pleroma gilt. Achamoth ist also im Gegensatz zur oberen Sophia die untere Sophia, nämlich jener Aspekt des Äons, der sich infolge eines Fehltritts des Sophia-Äons von diesem abtrennte und ins Äußere stürzte⁴⁴. Durch die Begegnung mit dem Soter kann Achamoth die Mutter der pneumatischen Geschöpfe werden, d.h. der Menschen von pneumatischem Wesen, die ohne Wissen des Demiurgen existieren und Anteil am Wesen ihrer Mutter und durch sie einen Bezug zum Pleroma haben (vgl. I 5,6). Achamoth agiert nach dem Referat des Irenäus nicht nur protologisch, indem sie die Welt außerhalb des Pleroma erzeugt, sondern auch eschatologisch: Wenn die pneumatischen Menschen die vollkommene Gnosis über Gott erlangt haben und in die Mysterien der Achamoth eingeweiht sind, wird alles Pneumatische durch Gnosis geformt und vollendet und dann tritt das Weltende ein (vgl. I 6,1). Dann verlässt Achamoth ihren Ort und zieht ins Pleroma ein, wo sie ihren Bräutigam, den Soter, empfängt und sich mit ihm zur Syzygie vereint. Die Pneumatiker aber legen ihre Seelen ab und ziehen als reine Geister ebenfalls ins Pleroma ein, um sich dort mit ihren Engeln zu vereinigen (vgl. I 7,1)⁴⁵.

Mit den Begriffen *Mutter*, *Jerusalem* und *oberhalb* entsteht in den Äußerungen des Irenäus in I 5,3 eine Resonanz auf Gal 4,26: Danach wäre die gefallene Sophia/Achamoth⁴⁶ das *obere Jerusalem*,

⁴⁴ Vgl. dazu *EvPhil* (NHC II 3, 39; 60,10-15): „Das eine ist Echamoth, und etwas anderes ist Echmoth. Echamoth ist die Weisheit schlechthin. Echmoth aber ist die Weisheit des Todes {...} die den Tod kennt, die die jüngere Weisheit' genannt wird“ (NHCD, 148). – Das *Evangelium des Philippus*, eine Art Florilegium zu Fragen der Sakramente und der Ethik, präsentiert sich durch dieses Mythem als der valentinianischen Gnosis nahestehend; der Text könnte in die 2. Hälfte des 2. Jhts. gehören; vgl. Schenke, Einleitung zu *EvPhil* NHCD 140-142. – Über Achamoth und ihr Herkommen aus der Sophia referiert auch um 205 Tertullian, *Adversus Valentinianos* 27 ohne Bezug zu Jerusalem. Es besteht allerdings eine Beziehung zwischen Achamoth und der Kirche, die als Samenkeim der Achamoth bzw. der Sophia vorgestellt wird (vgl. CCL 2, 772f).

⁴⁵ Achamoth ist wesentlich im irdischen Christus (vgl. I 7,2), aber auch in allen Seelen, die den Samen der Achamoth besitzen (vgl. I 7,3). Die Vertreter dieses Achamoth-Mythos entdecken deshalb in den biblischen Schriften Abbilder für das Geschick der Achamoth, so etwa in Mk 5,12 par, der Auferweckung der Tochter des Synagogenvorstehers, oder in Mt 18,12 par, dem guten Hirten, der das verirrte Schaf sucht; beide Texte deuten sie auf die Begegnung zwischen dem Soter und Achamoth.

⁴⁶ Vgl. *AdvHaer* I 3,1: „das ist es, was sich nach ihrer Lehre innerhalb des Pleroma abgespielt hat: die Unfallgeschichte vom Äon, der von der Leidenschaft überwältigt

das Mutter von allem ist. Dass Gal 4,26 in der Auseinandersetzung mit gnostischen Spekulation eine Rolle spielt, lässt sich, neben den Andeutungen hier und in V 35,2 (s.u.), auch aus den Zeugnissen in Hippolyts antihäretischer Schrift *Refutatio omnium haeresium*⁴⁷ entnehmen. In Ref VI 30,8-9 bemerkt er zum Erzeugnis der gefallenen Sophia:

„Im Ungewordenen ist alles zugleich“, sagen sie, „in den Gewordenen aber bringt das Weibliche die Wesen hervor, das Männliche aber gestaltet die Wesen, die von dem Weiblichen hervorgebracht sind. Es brachte also die Sophia das hervor, was sie konnte, ein ungestaltetes und unfertiges Wesen. Und das ist das, sagen sie, was Mose sagt: Die Erde war unsichtbar und ungestalt (Gen 1,2). Das ist die gute Ge (Erde), himmlisches Jerusalem (Hebr 12,22), in die Gott versprochen hat, die Kinder Israels hineinzuführen, indem er sagte: Ich werde euch in eine gute Erde führen, die von Milch und Honig überfließt (Ex 3,8)“⁴⁸.

Hier ist das Erzeugnis, das aus dem Unfall und der Formgebung durch den Soter entsteht als Erde und Jerusalem bezeichnet. Dass Jerusalem auch direkt mit der unteren/äußeren Sophia identifiziert werden kann, geht aus Ref VI 32,8-9 hervor:

„Auch in der Achtheit gibt es Unterteilungen; und die Sophia, welche nach ihnen die Mutter aller Lebenden (Gen 3,20) ist, und die Gemeinsame Frucht des Pleroma haben siebzig Logoi hervorgebracht, welche himmlische Engel sind, die in dem oberem Jerusalem (Gal 4,26), dem in den Himmeln, leben. Es ist dieses Jerusalem die äußere Sophia, ihr Bräutigam ist die Gemeinsame Frucht des Pleromas“⁴⁹.

wurde und beinahe zugrunde gegangen wäre wie in einer Menge Materie, weil er nach dem Vater suchte;...“ (FC 8/1, 140f).

⁴⁷ Hippolyt, vermutlich um 170 in Kleinasien oder Alexandrien geboren, etwa zwischen 189 und 198 unter Bischof Victor I und Sephyrinus Presbyter in Rom. 235 Verbannung nach Sardinien, wo er im selben Jahr stirbt. Von den zahlreichen Schriften, die Hippolyt verfasst hat, sind etliche nur fragmentarisch überliefert, bei einigen ist die Autorschaft umstritten. Die antihäretische Schrift *Refutatio omnium haeresium* ist in die Zeit nach 222 zu datieren. Erhalten sind Buch 1 und 4-10, wobei in den Büchern 5-9 unterschiedliche gnostische Systeme beschrieben sind. Hippolyts darin verwendete „Quellen sind unbestritten erstrangig und teilweise nur bei ihm belegt“, so Suchla, Hippolyt, 338.

⁴⁸ Hippolyt, *Refutatio* VI 30,8-9 (TG, 330).

⁴⁹ Hippolyt, *Refutatio* VI 32,8-9 (TG, 336)

Beobachtungen zur Verwendung der Jerusalem/Zion-Symbolik

Jerusalem steht demnach, wie Achamoth und Sophia und andere Bezeichnungen, in gnostischen Kontexten als Chiffre für diejenige aionale Größe, die für die Erschaffung dieser, dem Demiurgen ausgesetzten Welt zuständig ist⁵⁰. Die Weiblichkeitsfiguration gehört zum wesentlichen Kernbestand des Mythos, in dem die Erzeugung des Seienden als Vereinigung von männlich-weiblichen Syzygien, d.h. von Äonenpaaren, beschrieben wird, und das Drama der Weltentstehung als Geschick der unteren Sophia in Bildern vom Suchen, Finden und Vereinigen von Braut und Bräutigam beschrieben wird. Zugleich wird aber, indem vom oberen Jerusalem (Gal 4,26) und vom himmlischen Jerusalem (Hbr 12,22) als einem Ort der Engel und dem Ziel der Verheißung die Rede ist, die weibliche Figuration durch eine lokale Konnotation überzeichnet. Das Bildfeld Frau und das Bildfeld Ort driften ineinander.

⁵⁰ Dabei lassen sich auch Varianten ausmachen, z.B. in der ersten Apokalypse des Jakobus (1*ApocJac*, NHC V,3), wo Jerusalem ebenfalls im Kontext des Sophia-Mythos erwähnt wird. Während aber Achamoth in der aus der valentinianischen Gnosis bekannten Weise gezeichnet ist, wird sie, soweit man das dem teilweise stark verderbten Text entnehmen kann, nicht mit Jerusalem gleichgesetzt; vielmehr erscheint Jerusalem als Chiffre für die Welt, aus der die pneumatischen Menschen erlöst werden, wenn etwa „der Herr“ zum Apostel Jakobus sagt: „Auch du wirst ergriffen werden. Aber trenne dich von Jerusalem. Denn diese (Stadt: Ergänzung der Herausgeber, die m.E. den Text unnötig vereindeutigt) ist es, die den Kelch der Bitternis allezeit den Kindern des Lichts gibt. Sie ist Wohnort für viele Archonten. Aber deine Erlösung wird (dich) von ihnen erlösen.“ (NHCD 305). Und etwas weiter unten klärt „der Herr“ Jakobus auf über „die unvergängliche Erkenntnis..., die Sophia, die im Vater existiert, die Mutter der Achamoth“, „durch die“ Jakobus „erlöst“ wird „mitsamt allen Kindern des Seienden“. Über diesen eschatologischen Moment belehrt ihn der Herr: „Wenn du herauskommst, wird sogleich in diesem Land Krieg geführt. [Beweine] also den, der in Jerusalem wohnt!“ Aus den anschließenden Satzfragmenten lässt sich vermuten, dass Jerusalem auch Ort der Weitergabe gnostischen Wissens ist (vgl. NHCD 308f). Es kann also vermutet werden, dass Jerusalem hier als von der Achamoth geschaffene Gegenwirklichkeit zum geistigen Pleroma fungiert und als Ort des Endkampfes. Gleichwohl arbeitet die Metapher („sie gibt den Kelch der Bitternis den Kindern des Lichts“) mit weiblich gedachter Personifikation. Diese wird aber von lokalen Konnotationen (Wohnort, wohnen) überzeichnet, sodass eine Drift in den Bildbereichen feststellbar ist. – 1*ApocJac* „dürfte... frühestens gegen Ende des 2. Jh. abgefasst worden sein“, vermuten Schletterer/Plisch in der Einleitung zum Text (NHCD, 304), auch aufgrund signifikanter Parallelen zu dem in *AdvHaer* I 21,5 von Irenäus dargestellten gnostischen Erlösungsprozess. Bei Irenäus spielt aber im dortigen Zusammenhang Jerusalem überhaupt keine Rolle.

Für Irenäus ist dieser Mythos insofern kritikwürdig, als er mit biblischem Gedanken- und Bildmaterial aufgeladen wird. So wirft Irenäus der Gegenseite z.B. in I 3,6 vor:

„So also reden sie über ihr Pleroma und über ihr erdichtetes All. Dabei sind sie gezwungen, das, was gut gesagt ist, dem anzupassen, was von ihnen schlecht erdacht worden ist. Und sie suchen ihre Beweise nicht nur aus den Evangelien und den Apostelschriften zu gewinnen, indem sie die Erklärungen verdrehen und die Deutungen leichtfertig geben, sondern auch aus dem Gesetz und den Propheten, in denen ja viele Gleichnisse und Allegorien vorkommen, die man in viele Richtungen zerran kann. Das Mehrdeutige passen sie durch Auslegung auf abscheuliche und listige Weise ihrer Erfindung an. Diejenigen, die keinen festen Glauben an den einen Gott, den allbeherrschenden Vater, und an den einen Jesus Christus, den Sohn Gottes, bewahren, die ziehen sie wie Gefangene von der Wahrheit ab“⁵¹.

Dabei geht der Streit also nicht, wie es bei Justin in seinem Dialog mit Tryphon der Fall war, um das richtige, dem Messias angemessene Verständnis der Heiligen Schrift, sondern darum, dass das „Erdachte“, die „Erfindung“ mit biblischem Material angereichert wird⁵². In diesen exegetischen Streit scheint auch die Verwendung von Gal 4,26 hinein zu gehören.

In *AdvHaer* I 5,3 war die Verbindung der Metapher vom oberen Jerusalem mit der gnostischen Sophia-Spekulation gerade nur angedeutet. An anderer Stelle, am Schluss seines Werkes in V 35,2 wird Irenäus deutlicher:

„Das obere Jerusalem aber ist die Freie, die Mutter von uns allen (Gal 4,26). Das sagt er (der Apostel d.V.) nicht von der Enthymesis (sc. Gedan-

⁵¹ FC 8/1, 146f.

⁵² Es ist also eine Kritik an der Hermeneutik der von Irenäus kritisierten gnostischen Ansätze, die letztlich auf die Verhältnisbestimmung von biblischem und nichtbiblischem Denken zielt. Diese hängt von den normgebenden Narrativen ab: Bilden biblische Erzählungen die hermeneutische Grundlage der Welt-Anschauung, oder etwa pythagoräisch-platonische Mythen, wie sie Hippolyt, *Ref* VI 29,1, im Blick auf valentinianische Gnosis konstatiert? Er schreibt: „Dies ist, kurz gesagt, die Lehre des Pythagoras und Plato, aus der, und nicht aus den Evangelien, Valentinus seine Häresie zusammenstellte,... sodass er mit guten Grund als Pythagoräer und Platoniker und nicht als Christ angesprochen werden sollte“ - Zur Auslegungsmethode der Gnosis und die Kritik bei Irenäus vgl. Weiß, *Gnosis*, 487-508.

ke) eines verirrten Äons und auch nicht von einer bestimmten Kraft, die aus dem Pleroma ausgetreten und Prounikos (sc. genannt wird), sondern von Jerusalem, das in die Hände Gottes eingezeichnet ist⁵³.

Hier ist zwar nicht explizit von der Sophia die Rede, aber mit dem „verirrten Äon“, mit den Namen „Enthymesis“ und „Prounikos“⁵⁴ wird deutlich auf den Sophiamythos angespielt, in dem auch Jerusalem als Name der Sophia/Achamoth auftaucht.

Auch in *AdvHaer* IV 1,1 kommt Irenäus auf die gnostische Verwendung der Jerusalemmetapher zu sprechen; wieder notiert er, dass Jerusalem in der gnostischen Äonenspekulation ein Name für diejenige Gestalt ist, die als Mutter zur Welt in Beziehung steht und auch als Ge (Erde) bezeichnet wird. In der Argumentation von Buch IV wird deutlich, dass es in der Kritik des Irenäus am Sophia-Mythos vor allem um die Wahrung des Kernbestands biblischen Gottesglaubens geht. Denn nach gnostischer Auffassung, wie sie sich ihm darstellt, sei der Demiurg, d.h. der Schöpfergott des Alten Bundes,

„von Natur aus weder Gott noch Vater, sondern er werde nur dem Wort nach so benannt, weil er über die Schöpfung herrscht,... Ihre Äonen wollen sie freilich Götter, Väter, Herren und sogar auch Himmel nennen, mitsamt ihrer Mutter, die sie auch als Erde und als Jerusalem titulieren und mit vielen anderen Bezeichnungen benennen“⁵⁵.

Der alttestamentlich Gott, der als Schöpfergott und Herr der Heilsgeschichte mit exklusivem Anspruch auftritt, wird zum uneigentlichen

⁵³ FC 8/5, 264f.

⁵⁴ Das Adjektiv „πrouνικος“ (geil, lüstern) begegnet als Bezeichnung der Sophia auch in den Referaten des Irenäus zum barbelo-gnostischen (*AdvHaer* I 29,4) und zum ophitischen Sophia-Konzept (*AdvHaer* I 30,3-12); in letzterem ist Sophia/πrouνικος deutlich sexualisiert dargestellt. Irenäus fasst hier, am Ende seines Werkes die unterschiedlichen Sophia-Namen aus unterschiedlichen gnostischen Strömungen zusammen. Auch in den primären Quellen ist Sophia/Prounikos bezeugt, und zwar in *Der zweite Logos des großen Seth* (NHC VII,2), einem wohl ins 3. Jht. zu datierenden gnostischen Dokument, das sich eklektisch aus verschiedenen Systemen speist (vgl. Pellegrini, Einleitung zu NHC VII,2. in: NHCD, 399f). Weitere Bezeugungen bieten Origenes, *CCels* IV 34f, der über eine Äußerung des Celsus zur gnostischen Sophia urteilt, er habe etwas aufgeschnappt und durcheinander gebracht. Vgl. auch Epiphanius, *Panarion* XXV 3,2; auch dort ist Sophia/πrouνικος deutlich sexuell konnotiert und findet sich im Kontext einer als libertinistisch kritisierten Gnosis.

⁵⁵ FC 8/4, 18f.

Gott degradiert, dem das Pleroma als eigentliche göttliche Wirklichkeit vorsteht.

2.3 Weiblichkeitsmetaphorik in gnostischen Kontexten

In all den aufgeführten Zitaten zum weiblich figurierten Jerusalem-Motiv rückt nicht die Sachgröße Stadt in den Blick; vielmehr ist Jerusalem ein austauschbarer Name für einen weiblichen Aspekt gnostischer Äonenspekulation. Als Sophia/Achamoth tritt Jerusalem als selbständig agierende geistige Größe auf, ist als Mutter von allem und als Braut vorgestellt; sie ist Mittlerin und Mittelwesen zwischen dem geistigen Pleroma und dem Außen, in dem Pneumatisches mit Psychischem und Materiellem vermischt ist; sie ist die wissende Herrscherin über dem Demiurgen und sie ist heilsrelevant, insofern durch sie hindurch die erlösende Gnosis in die Schöpfung kommt und mit ihr bzw. durch sie die Rückkehr der pneumatischen Menschen ins Pleroma erfolgen kann. Jerusalem ist in diesem Kontext sowenig eine irdisch-reale Größe wie der Schöpfergott der reale, wahrhafte Gott ist.

Die Spiritualisierung Jerusalems, die im Zusammenhang mit dem gnostischen Sophia-Mythos feststellbar ist, zeigt sich freilich in gnostischen Texten auch dort, wo Jerusalem nicht weiblich figuriert wird⁵⁶.

⁵⁶ Ein Referat des Hippolyt über den Adamas, den geistigen Urmenschen im ophitisch- Sethianischen Denken vgl. *Ref V* 7,35, vgl. TG, 63), erklärt Zion in einer Allegorese von Jes 26,16 zur Grenze, zu Mauer und Wall, dem „Gehege der Zähne“ (vgl. Homer, *Odys* 24), durch die jenes Innen befestigt wird, in das der innere Mensch von Adamas her herabfällt. Zion ist hier somatisch-anthropologisch verstanden, ohne dass Weiblichkeitsmetaphorik ins Spiel kommt. Ebenfalls bei Hippolyt in *Ref VIII* 34, wiederum im ophitisch-Sethianischen Kontext, erscheint Jerusalem als Verweilort derer, die der verderblichen Generation hier unten angehören, und die von den wenigen Erzeugten unter den Unsterblichen und ewig Lebenden unterschieden werden. In diesem Sinne wird Jer 31,15/Mt 2,18 verstanden, und im Blick auf die Klagelieder heißt es: „Auch Jeremia weint um Jerusalem, nicht um die Stadt in Phönizien, sondern um die Generation hier unten. Tatsächlich aber weiß Jeremia auch um den vollkommenen Menschen, der aus Wasser und Geist geboren und nicht fleischlich ist (Jo 3,5). Sagte doch Jeremia: ‚Ein Mensch ist's und wer wird ihn erkennen?‘ (Jer 17,9). So tief und schwer zu begreifen ist die Erkenntnis des vollkommenen Menschen. ‚Anfang der Vollkommenheit aber ist die Erkenntnis des Menschen, vollkommenes Ziel aber die Erkenntnis Gottes‘“ (vgl. TG, 79; die Sentenz am Zitatende befindet sich auch in *Ref V* 6,6 und könnte nach Simonetti, TG, 416, Anm. 63, aus dem Evangelium der Vollkommenheit der Nikolaiten stammen). Jerusalem wird hier ausdrücklich nicht als geographischer Ort verstanden, sondern als Name einer

Nach den Referaten bei Irenäus und Hippolyt und nach den koptischen Quellen ist Jerusalem weniger als Sachgröße denn als Chiffre für eine geistige Größe von Interesse. Es lässt sich erkennen, dass die weibliche Figuration der Äonengestalt Achamoth mit dem Aspekt des Mutterseins und der Erzeugung der Schöpfung aufgefüllt wird, wobei die Mutter Jerusalem hier nicht im Kontinuum der Heilsgeschichte dieser Welt gesehen wird, wie es alttestamentlicher Prophetie entspräche, wo Jerusalem etwa als Kollektivgestalt des Gottesvolkes in Beziehung zu Gott auftritt; sie wird vielmehr in einen Schöpfungsmythos eingetragen, in welchem die Anfangskatastrophe im geordneten geistigen Sein durch einen weiblich personifizierten Äon ausgelöst wird. Damit steht Jerusalem-Achamoth für die Ursache der materiellen Welt, die als Gegenpart zur geistigen gesehen und dualistisch abgewertet wird. Die weibliche Figuration Jerusalem erscheint in diesem Konzept nicht in einer geschichtlich-horizontalen, sondern in eine ontologisch-vertikalen Perspektive. Sie ist die Personifikation einer geistigen Größe an der Schnittstelle zwischen geistigem und materiellem Sein, und sie gebiert die Materie aus Verlangen und Leidenschaften als ihre unordentliche, unförmige Ausgeburt.

kollektiven Größe, nämlich derer, die in der Welt der erlösenden Erkenntnis harren. – Auch für den in der Denktradition des Valentinianismus stehenden Gnostiker Herakleon ist Jerusalem Chiffre für unterscheidbare Wirklichkeiten. Origenes gibt im Rahmen seines Kommentars zum Johannesevangelium dessen Jerusalemdeutung wieder. In *JoCom* X 33 zu Jo 2,13-15 sagt Origenes, Herakleon deute den Hinaufgang nach Jerusalem (Ἱεροσόλυμα - Jo 2,13) als den Aufstieg des Herrn aus dem Bereich des Materiellen in den Bereich des Psychischen, welcher ein Abbild des himmlischen Jerusalem (Ἱερουσαλήμ) sei. (TG, 234f, vgl. dazu Anm 47: Simonetti verweist auf die unterschiedliche Bezeichnung von Jerusalem in der Argumentation des Herakleon: Es lasse sich erkennen, dass dieser bis in die Begriffswahl zwischen dem Jerusalem hier und dem Jerusalem dort unterscheidet und das himmlische Jerusalem mit dem älteren Namen, nämlich Ἱερουσαλήμ, belege - In *JoCom* XIII 16 (TG, 242f) steht in Herakleons Auslegung zu Jo 4,21 Ἱεροσόλυμα als Bezeichnung für die Schöpfung oder den Schöpfer, den die Juden verehren. Von diesen unterscheiden sich „die Pneumatiker, die weder die Schöpfung noch den Demiurgen anbeten, sondern den Vater der Wahrheit“. – Die Spiritualisierungstendenz in gnostischen Texten ist offenkundig, und ihr widerspricht auch nicht diejenige Stelle im *Testamentum Veritatis* (*TestVer* – NHC IX,3; Ende 2./Anfang 3. Jht.; NHCD, 469), die Jerusalem als Gründung Davids und Bauwerk Salomos nennt, denn es folgt die Ankündigung einer Deutung („Wer ist nun [David] oder wer ist Salomo? [Oder] was ist der Grundstein oder was ist die Mauer, die Jerusalem umgibt?... Das aber sind Geheimnisse...“), die allerdings aufgrund der Beschädigungen des Papyrus nicht mehr rekonstruierbar ist.

Insofern Jerusalem mit Sophia oder der Enthymesis der Sophia, d.h. der Achamoth, identifiziert wird, steht sie für Absturz in die Leidenschaft, für Verworfenheit, für Trauer, Angst, Ratlosigkeit und Unwissenheit, aus der sie nur mit Hilfe eines männlich gezeichneten Soter, der aus dem Pleroma herabsteigt, Gestalt gewinnen und so den Demiurgen und seine Schöpfung hervorbringen konnte (*AdvHaer* I 4-5).

Die Mutter Jerusalem ist demnach im gnostischen System nicht Gestalt oder Ort der sich in Raum und Zeit entfaltenden Heils- und Unheilsgeschichte, sondern Repräsentantin einer präexistenten und jenseitigen Entität, die in einem geschlechterdifferenten Erlösungsschema im wesentlichen als weiblich und mangelhaft und als unheilvoller Ausnahmefall betrachtet wird. Nur durch das formgebende Eingreifen des männlichen Erlösers und durch seine Rückführung wird sie zu einem Mittelwesen (*AdvHaer* I 4,1) und zum Prinzip der geschaffenen Welt (*AdvHaer* I 5,3). Als Gefallene und Aufgerichtete spielt sie im kosmogonen Drama eine selbständige Rolle, sie hat Relevanz für den Demiurgen, den sie als „den Gott und Vater und König aller Dinge ... , die ihm wesengleich sind, das heißt die psychischen“ gestaltet, das Pneumatische aber, die geistige Substanz, die in diese Schöpfung gelangt, tritt zwar durch sie hindurch in die Welt, hat den Ursprung aber im wahrhaft göttlichen Sein, dem Pleroma, wohin Jerusalem nie und nimmer aus eigener Kraft gelangen könnte. Aus der Perspektive der geschaffenen Welt steht Jerusalem oben, hoch über dem Schöpfer und seinem Werk; aus der Perspektive des geistigen Pleroma steht Jerusalem ganz unten und draußen.

Als historische Sachgröße und reale Stadt hat Jerusalem in den gnostischen Konzepten, soweit erkennbar, wenig Bedeutung⁵⁷. Die Spiritualisierungstendenz gnostischer Weltdeutung entrückt sie in einen ‚psychischen‘ Zwischenraum.

⁵⁷ Ihr materialer Bestand und Untergang ist Ausweis dafür, dass sie Erzeugnis des Demiurgen ist, und mit ihrer Vergänglichkeit weist sie auf die Vergänglichkeit des Demiurgen hin (vgl. unten zu *AdvHaer* IV 4,1-3). Für die Theologie der Gnostiker ist diese Stadt hier ohne Bedeutung.

3. Nicht abgehoben sondern erneuert zurück: Jerusalem und Zion im Konzept des Irenäus von Lyon

Wo Irenäus im eigenen theologischen Konzept auf das Motiv der Stadtfrau Jerusalem/Zion zurückgreift, geschieht das im Rahmen der oben skizzierten Auseinandersetzung mit der gnostischen Jerusalemdeutung. Dieser Kontroverse dürfte die Zurückhaltung geschuldet sein, die sich bei seiner Verwendung des weiblich figurierten Jerusalem/Zion-Motivs festmachen lässt. In seinen Ausführungen taucht Jerusalem/Zion vorzugsweise innerhalb biblischer Zitate auf und an keiner Stelle steht die Stadtfrau Jerusalem/Zion im Zentrum von Argumentation und Reflexion. Das gilt sowohl für die Schrift *Epideixis*⁵⁸ wie für *Adversus Haereses*⁵⁹.

Im Folgenden sollen drei Textstücke präsentiert werden, nämlich IV 4,1-3, V 25 und 34f, aus denen sich ermitteln lässt, mit welcher Intention Irenäus weibliche Jerusalem/Zion-Motivik verwendet und in welche Richtung er sie auslegt.

3.1 Das Anliegen des Irenäus

Während Irenäus im ersten Buch seines Werkes *Gegen die Häresien* vor allem deren gnostische Spielarten dargestellt hat, versucht er in den weiteren Büchern, diese im Einzelnen zu widerlegen. Die große

⁵⁸ *Epideixis – Darlegung der Apostolischen Verkündigung*. Übersetzt und eingeleitet von Brox, FC 8/1. Der bei Euseb (*h.e.* 5,25) bezeugte Text wurde Anfang des 20. Jht. in einer armenischen Handschrift entdeckt. Aus *Epid* 99 geht hervor, dass sie nach *AdvHaer* verfasst wurde und ebenfalls ein gegen die heterodoxe Gnosis gerichtetes Werk ist. Allerdings verzichtet sie ganz auf Polemik, sodass sie weniger einen apologetischen als einen katechetischen Charakter hat. Gewidmet ist sie einem sonst unbekanntem Markianus (vgl. Hamm, Irenäus, 353f). - *Epid* 65 ist ein anschauliches Beispiel dafür, wie karg die Verwendung des Jerusalem-/Zion-Motivs bei Irenäus ausfällt: Der Abschnitt 65 gehört in einen Kontext, in dem Irenäus nachweist, dass die Propheten den Gottessohn und sein Erscheinen in der Welt vorherverkündigt haben. Hierbei wird der Einzug Jesu in Jerusalem (Mt 21,1-9) paraphrasiert und die alttestamentlichen Prophetenworte Sach 9,9 und Jes 62,11 aus dieser Perikope werden im Wortlaut des Evangelientextes zitiert. Gleichsam als Nebenbemerkung erklärt Irenäus am Ende von Abschnitt 65: „Mit Tochter Zion aber ist Jerusalem gemeint“. Die anschließenden Äußerungen ab Abschnitt 66 nehmen diese Bemerkung nicht weiter auf.

⁵⁹ In *AdvHaer* sind neben den gnostischen Referaten in I 5,3; IV 1,1; und V 35,2 für Irenäus eigenes Konzept die Textstücke *AdvHaer* IV 4,1-3; 33,11-12; 36,8 und 37,5 einschlägig sowie *AdvHaer* V 25,4; 34,4; und 35,1-2.

Aufgabe, der er sich in Buch III und IV stellt, ist die Auseinandersetzung mit dem gnostischen, bzw. die Verteidigung des biblischen Gottesbildes. Das Thema ist in IV 41,4 prägnant ausgesprochen: „Der Vater und der Schöpfer dieser Welt sind ein und derselbe“. Dieses Thema wird im vierten Buch mit vielfältigen theologischen Argumenten und unzähligen Bibelzitationen orchestriert; das überbordende Material fügt sich mittels Assoziationen zusammen. Die Absicht, die Irenäus zu dieser Anhäufung von Material veranlasst, ist in der Vorrede zum vierten Buch genannt:

„Was ich bisher gesagt habe, werde ich durch die Reden des Herrn verstärken, damit du ... von allen Seiten die Mittel an die Hand bekommst, alle Häretiker in die Schranken zu weisen, und wenn sie dann auf jede Art und Weise abgewiesen sind... sie umlenkst in den Hafen der Wahrheit und sie so zu ihrem Heil kommen lässt“⁶⁰.

Irenäus geht es also um die Ausrüstung seiner Adressaten für den theologischen Streit, der freilich nicht die Ausgrenzung der Gegenseite zum Ziel hat, sondern auf deren Überzeugung und Rückführung zum wahren Gottesglauben zielt, also pastoral motiviert ist.

3.2 Jerusalem/Zion in *AdvHaer* IV 4,1-3

Der Kontext

Der Gedankengang, in welchem sich die Aussagen zu Jerusalem finden, beginnt in IV 3,1. Irenäus kritisiert die „boshafte“ Art und Weise, wie die Anhänger des Valentin (vgl. IV Praef. 2) die Metaphorik biblischer Gottesrede gegen den biblischen Gott selbst ausspielen⁶¹. Ihr Argumentationsmuster heißt: Die Vergänglichkeit der Welt ist Beweis für die Vergänglichkeit ihres Schöpfers und Gottes.

⁶⁰ *AdvHaer* IV Praef 1; FC 8/4, 12. Vgl. dazu Brox, Einleitung zu Buch IV, 7-9.

⁶¹ Im Hintergrund lässt sich als Zitat, an dem sich die Debatte entwickelt Mt 5,34-35 erkennen, das Gebot, weder beim Himmel, dem Thron Gottes, noch bei der Erde, dem Schemel seiner Füße, noch bei Jerusalem, der Stadt des großen Königs, zu schwören.

Der Text

In *AdvHaer* IV 4,1-3 wird nun der Fall Jerusalems⁶² als gnostisches Argument gegen den biblischen Gottesglauben verhandelt. Dabei rekurrieren die gnostischen Kontrahenten auf Jerusalems Bezeichnung *als Stadt des großen Königs*, wie sie in Mt 5,35 und Ps 47,3 LXX erwähnt ist, und Irenäus bemerkt dazu:

„Von Jerusalem und dem Haus (Tempel) trauen sie sich noch immer zu sagen, dass es nicht hätte verlassen werden können, wenn es die Stadt des großen Königs gewesen wäre. Das ist aber so, als wenn einer sagen würde, dass der Halm niemals von der Ähre verlassen würde, wenn er ein Geschöpf Gottes wäre;...“⁶³.

Die Kontroverse geht nur nachrangig um Jerusalem, vorrangig um die Göttlichkeit und Macht des Gottes, der die Welt geschaffen und Jerusalem gegründet hat. Auf gnostischer Seite werden die Sachgröße Jerusalem und das historische Faktum des Falles der Stadt und ihre Entvölkerung zum Argument gegen den biblischen Gott und seine Wirkmächtigkeit in der Heilsgeschichte: Jerusalems Fall ist ein Beweis für die Machtlosigkeit und Uneigentlichkeit des Demiurgen: Er ist nicht der *große König*. Dem entgegnet Irenäus mit dem Bild der Ernte: Wenn die Früchte reif und geerntet sind,

„wird alles zurückgelassen und weggeräumt, was für den Früchteertrag nicht mehr gebraucht wird, so war das auch mit Jerusalem... Da wurden alle, die Frucht bringen konnten von Jerusalem weg mitgebracht und in die ganze Welt verstreut...“ (I 4,1)⁶⁴.

Irenäus versteht das verlassene, entvölkerte Jerusalem als Zeichen für das Eintreten einer neuen Epoche in der Heilsgeschichte, nämlich der Zeit der Ernte, in der das Jerusalem des Alten Bundes ein Ende hat, weil ein neuer Bund offenbar wird (IV 4,2), der für die gesamte Erde gilt. Irenäus sieht seine Auffassung durch Jes 27,6 bestätigt: *Die Söhne Jakobs werden hervorsprossen, und Israel wird blühen,*

⁶² Soweit überblickbar ist dies der einzige Hinweis darauf, dass der Fall Jerusalems für die gnostische Argumentation von Bedeutung sein kann, und zwar um nachzuweisen, dass der Demiurg nicht Gott ist.

⁶³ FC 8/4, 30-33.

⁶⁴ FC 8/4, 32-33.

und von seiner Frucht wird die ganze Erde erfüllt sein⁶⁵. Auch für den Gedanken, dass mit Johannes die Zeit des Gesetzes und des davidischen Jerusalem endet, weil ein neuer Bund offenbar wurde, verweist er auf Jesaja:

„Die Tochter Zion wird verlassen sein wie eine Hütte im Weinberg und wie ein Wachhaus im Gurkenfeld“ (Jes 1,8).

Wann werden die denn verlassen? Doch dann, wenn die Frucht abgenommen wird und nur die Blätter zurückbleiben, die keine Frucht mehr bringen können.

Aber was rede ich von Jerusalem?

Die Gestalt der gesamten Welt muss vergehen (vgl. 1Kor 7,31), wenn die Zeit dafür kommt, dass die Frucht in den Scheune geholt, die Spreu aber zurückgelassen und verbrannt wird“.⁶⁶

Beobachtungen zur Jerusalem/Zion-Symbolik

Die im Jesaia-Zitat weiblich figurierte Zion, deren Verlassenheit mit dem Bild nicht bewachter, weil abgeernteter Äcker beschreiben wird, ist für Irenäus Vorauszeichen für das historische Faktum des verlassenen Jerusalem⁶⁷ und damit Argument für die Wahrheit und Kohärenz der Heilsgeschichte und ihres Urhebers.

Die Analogie zwischen dem Bildbereich Frau und dem Bildbereich Acker/Weinberg, die sich im Jes-Zitat über das Motiv des Verlassenseins aufbaut, wird im Gedankengang der Irenäus nicht entfaltet. Die Tochter Zion steht als Chiffre für das jetzt verlassene und verödete Jerusalem. Verlassensein wird hier aber nicht relational aufgefasst als Ergebnis eines Beziehungsbruchs zwischen der Kollektivgröße Jerusalem und Gott, wie es dem Kontext von Jes 1,8 entspricht, sondern als Zustandsbestimmung eines Ortes: *Verlassensein* bedeutet ‚brachliegen‘. Mit der Brache von Äckern und Weinbergen erschließt sich Irenäus der Bildbereich ‚Ernte‘. Und darauf kommt es ihm an. Für ihn ist nicht das Motiv der Tochter Zion relevant, sondern das Motiv der Ernte und des Zeitwechsels von Ernte und Brache.

⁶⁵ AdvHaer IV 4,1; FC 8/4, 32-33.

⁶⁶ AdvHaer IV 4,2-3; FC 8/4, 34-35: Es folgen die Schriftzitate Mal 3,19 und Mt 3,11f par, die das Bild der Ernte, der Trennung von Frucht und Spreu und das Verbrennen derselben entfalten.

⁶⁷ Vgl. AdvHaer IV 12,4: „Solange Jerusalem noch stand...“; FC 8/4, 92-93.

Auf die Weiblichkeitsfiguration Tochter Zion geht Irenäus nicht weiter ein. Das Motiv der Ernte und der bemessenen Zeit bestimmt seinen Gedankengang: „Was in der Zeit seinen Anfang hat, das hat zwingend auch sein Ende in der Zeit“, erklärt er in IV 4,1⁶⁸. Die Kontingenz der Schöpfung verweist für ihn nicht auf einen kontingenten Schöpfergott, sondern auf einen, der planvoll wirkt. „Denn Gott macht alles nach Maß und Ordnung, und nichts ist ohne Maß bei ihm, weil auch nicht planlos“⁶⁹.

Das gnostische Konzept deutet demnach die historische Verlust-erfahrung, den Fall Jerusalems und des Tempels im Jahr 70 und das Ende der davidischen Gründung mit der Errichtung der römischen Kolonie Aelia Capitolina im Jahr 135, als Beweis für die Inferiorität des biblischen Gottes gegenüber dem wahrhaft göttlichen Sein, das sich in den Äonen verkörpert. Dabei relativiert es den Demiurgen zu einem beschränkten Machthaber, und die historische Katastrophe zum Kolateralschaden in dessen Machtbereich. Irenäus dagegen besteht auf dem historischen Faktum der Zerstörung als Teil und Markierungspunkt in der Heilsgeschichte. Für ihn weist das gefallene Jerusalem nicht in eine Wirklichkeit jenseits der Schöpfung, sondern auf das Ziel derselben hin: „Aber was rede ich von Jerusalem? Die Gestalt der gesamten Welt muss vergehen (vgl. 1Kor 7,31), wenn die Zeit dafür kommt...“⁷⁰.

In dieser heilsgeschichtlich-eschatologischen Perspektive wird Jerusalem in die Argumentationsfigur der Überbietung eingeschrieben: Es steht mit seinem historischen Schicksal exemplarisch für die ganze Welt, für deren Krise und eschatischen Wandel.

3.3 Jerusalem/Zion in *AdvHaer* V 25

Im fünften Buch von *Adversus Haereses* stellt sich Irenäus die Aufgabe, die Rettungsfähigkeit des menschlichen Fleisches, d.h. die Teilhabe der hylichen Substanz des Menschen an der Erlösung, gegen die gnostische Vernichtungsdetermination zu verteidigen: Da

⁶⁸ Vgl. *AdvHaer* II 34,2.4, wo Irenäus betont, dass allein Gott ohne Anfang und Ende ist.

⁶⁹ *AdvHaer* IV 4,2; FC 8/4, 34-35: Irenäus stützt an dieser Stelle seine Argumentation christologisch ab: „Und es ist richtig zu sagen, dass der unermessliche Vater im Sohn gemessen ist. Denn das Maß des Vaters ist der Sohn, weil er ihn wirklich ganz erfasst“.

⁷⁰ *AdvHaer* IV 4,3; FC 8/4, 34-35.

der ganze Mensch von Gott erschaffen ist, wird der ganze Mensch auch von Gott erlöst. In der Menschwerdung, im Tod und in der Auferstehung des Christus wird dies offenbar. Im Messias ist die gesamte Schöpfungs- und Erlösungsordnung zusammengefasst, „rekapituliert“⁷¹. Im Rahmen seines Rekapitulationskonzepts beschreibt Irenäus den apokalyptischen Kampf des Erlösers gegen den Antichrist, dessen Niederlage und die Errichtung des chiliastischen Reiches als des Reiches der Gerechten. Der Antichrist seinerseits rekapituliert die ganze Bosheit des Widersachers, des Satans, der sich gegen Gott erhob und den Menschen zu Fall brachte. Der Widersacher ist aber nicht das negative Gegenprinzip zu Gott, sondern ein Geschöpf Gottes⁷², ein abtrünniger Engel, der die Menschen belügt und betrügt, um sie von Gott abzulenken.

Das wiederhergestellte, erneuerte Jerusalem ist ein wesentlicher Bestandteil des chiliastischen Konzepts vom Weltende, das Irenäus – von Papias inspiriert – in Buch V 33-36 darstellt⁷³: Dem gnostischen Seinsdualismus wird die Kontinuität göttlichen Handelns von der Schöpfung bis zur Vollendung der Welt entgegengesetzt. Alle Prophetie und jedes geschichtliche Ereignis, ob vergangen oder zukünftig, steht für Irenäus in diesem Kontinuitätszusammenhang.

Der Kontext

In *AdvHaer* V 22 beschreibt Irenäus den feindseligen Zwist, der seit der Verführung Adams zwischen den Menschen und dem Satan bestand, und der erst durch den Gottesohn zugunsten der Menschen

⁷¹ *AdvHaer* V 21,1: *Omnia ergo recapitulans (Eph 1,10), recapitulatus est et adversus inimicum nostrum bellum, provocans et elidens eum qui initio in Adam captivos duxerat nos et calcans eius caput, quemadmodum habet in Genesi dixisse serpenti Deum...*; FC 8/5, 162.

⁷² Vgl. z.B. *Epid* 8: „Der Vater wird aber... Herr der Heerscharen genannt, damit wir Gott erkennen, (nämlich) dass dieser selbst Schöpfer des Himmels und der Erde und der ganzen Welt und Bildner der Engel und der Menschen und Herr von allem ist...“. FC 8/1, 37.

⁷³ In *AdvHaer* V 33,4 nennt Irenäus Papias von Hierapolis als Gewährsmann seines chiliastischen Konzepts. Papias wird als einer „der noch Johannes gehört hat“ und als „Freund des Polykarp“ bezeichnet und damit unter die frühesten Glaubenszeugen, die Apostelschüler, gerechnet; Irenäus bindet seine Eschatologie also an die apostolischen Anfänge zurück. In welchem Maß er von Papias beeinflusst ist, lässt sich nicht klären, denn die 22 Fragmente, die aus dessen Schriften überliefert sind, bieten zu wenig Vergleichsmaterial. Sicher aber stellt sich Irenäus durch die Verbindung mit Papias in den Kontext frühchristlicher Apokalyptik. Vgl. dazu Brox, Einleitung zu Buch 5, FC 8/5, 9-12.

entschieden wurde, indem Christus der Verführung des Satans widerstand und diesen mit dem Gesetz Gottes widerlegte und besiegte. Irenäus sieht gerade in der Versuchung Christi einen Beweis dafür, dass der Gott des Gesetzes der einzige Gott ist, über dem kein anderer steht. Der Satan erweist sich in der Versuchung Jesu als jener Lügner und Betrüger, der er bereits im Paradies war. Die Gewalt des Satans bestand darin, dass er die Menschen zur Übertretung des göttlichen Gesetzes brachte, seine Ohnmacht wird offenbar durch den, der das Gesetz beachtete (V 23). Eine andere Gewalt hat der Satan nicht; was er selbst beansprucht, die Königreiche der Welt, weltliche Macht, ist Anmaßung: Alles kommt von Gott (V 24).

Ab *AdvHaer* V 25 spricht Irenäus vom endzeitlichen Auftreten des Antichrist, an dem die gesamte Apostasie des Teufels sichtbar wird. In diesem Kontext ist von Jerusalem im traditionellen Bild der Stadtfrau⁷⁴ die Rede.

Zunächst wird in *AdvHaer* V 25,1-2 der Antichrist als die Apostasie in Person vorgestellt: der Antichrist gibt sich selbst als Gott aus, er setzt sich selbst in den Tempel und lässt sich als Gott verehren. Irenäus belegt diese Aussagen mit Schriftziten, zunächst mit 2Thess 2,3f⁷⁵, dann mit Mt 24,15-17.21, das sich seinerseits auf Dan 9,27 beruft⁷⁶. Irenäus erklärt, dass der „Tempel Gottes“, von dem Paulus spreche und der „Heilige Ort“, von welchem Jesus und der Prophet Daniel redeten, der Tempel in Jerusalem sei (V 25,2). Jerusalem ist für ihn also der Ort, wo der Antichrist sein Unwesen treibt und wo Christus ihn vernichten wird mitsamt seiner ganzen Gefolgschaft (V 25,3). Zur Bestätigung verweist er auf die Visionen in Dan 7. Der Grund für das Auftreten des Antichrist aber sei, dass diejenigen verführt würden, die verloren gehen, weil sie der Wahrheit nicht geglaubt haben. Irenäus lässt hier Paulus mit 2Thess 2,8-12 zu Wort kommen.

⁷⁴ Vgl. z.B. Jes 47,8f; 54,4; Kgl 1,1; Bar 4,12.16.

⁷⁵ V 25,1: „Der Apostel schreibt von ihm (dem Teufel) im zweiten Thessalonicherbrief folgendes: *Denn ...zuerst kommt die Apostasie und der Mensch der Sünde wird offenbart, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich über alles erhebt, was Gott genannt oder als solcher verehrt wird, so dass er sich in den Tempel Gottes setzt und sich selbst den Anschein gibt, als sei er Gott* (2Thess 2,3f). Der Apostel zeigt hier also ganz klar dessen Apostasie...“ vgl. FC 8/5, 191.

⁷⁶ V 25,3: „*Wenn ihr dann am heiligen Ort den Greuel der Verwüstung stehen seht, angesagt durch den Propheten Daniel (vgl. 9,27) – wer liest, begreife! – dann soll, wer in Judäa ist, in die Berge fliehen, und wer auf dem Dach ist, soll nicht hinabsteigen, um noch etwas aus dem Haus zu holen. Es wird dann nämlich eine große Bedrängnis sein, wie es sie nicht gab vom Beginn der Welt bis heute, noch je (wieder) geben wird* (Mt 24,25-27.21)“; FC 8/5, 193.

Der Text

Zur Gefolgschaft des Antichrists zählt Irenäus in *AdvHaer* V 25,4 diejenigen, die Jesus nicht glaubten, und er sieht dies durch Joh 5,43 bestätigt:

„Der Herr aber sagte dasselbe zu denen, die ihm nicht glaubten:
*Ich bin im Namen meines Vaters gekommen, und ihr nehmt mich nicht auf.
Jemand anderen, der im eigenen Namen kommt, den werdet ihr aufnehmen* (Jo 5,43).

Mit dem ‚*anderen*‘ meinte er den Antichrist, weil er Gott fremd ist. Und er ist der ungerechte *Richter* (vgl. Lk 18,6), von dem der Herr gesagt hat, *dass er Gott nicht fürchtete und auf keinen Menschen Rücksicht nahm* (Lk 18,2).

Die Witwe,

die Gott vergessen hatte, das heißt, das irdische Jerusalem, *nahm ihre Zuflucht bei ihm, um sich an ihrem Feind zu rächen* (vgl. Lk 18,3).

Das wird der auch zur Zeit seiner Herrschaft tun: Er wird sein Reich dort hin verlegen und sich *in den Tempel Gottes setzen* (2 Thess 2,4) und alle verführen, die ihn anbeten, als ob er Christus wäre⁷⁷.

In diesem kurzen Gedankengang wird Jerusalem mit der Witwe aus Lk 18,2-8 verglichen, die solange hartnäckig ihr Recht einfordert, bis der Richter sich ihrer Sache annimmt. Jerusalem erscheint im Text des Irenäus wie die Witwe im Gleichnis als Akteurin: Sie wendet sich an einen Richter; sie will Rache. Steht im Gleichnis aber die Witwe als positives Beispiel für die Wirksamkeit unablässigen Gebetes, so wird sie von Irenäus deutlich negativ zeichnet. Die Zuschreibung „die Gott vergessen hatte (*oblita Dei*), d.h. das irdische Jerusalem“ ist dort nicht gesagt und auch nicht intendiert, ebenso wenig, dass sie zu einem „ungerechten *Richter*“, - für Irenäus zum Antichrist – „*Zuflucht nahm, um sich an ihrem Feind zu rächen*“ (vgl. Lk 18,3, wo sie ihr Recht einfordert, nicht Rache)⁷⁸. Für Irenäus ist die Witwe das iridi-

⁷⁷ FC 8/5, 194-197.

⁷⁸ Auf Lk 18,1-8 kommt Irenäus auch in *AdvHaer* III 14,3 zu sprechen innerhalb seiner Aufzählung zum lukanischen Sondergut: „... sehr viele und ganz wichtige Stücke des Evangeliums wissen wir nur durch ihn...auch das Gleichnis vom Richter der Gott nicht fürchtete und den die Zudringlichkeit der Witwe dazu brachte, ihr zu ihrem Recht zu verhelfen“ (FC 8/3, 171-177). In diesem knappen Referat bewegt sich Irenäus ganz im Duktus des Evangeliums. Umso mehr erstaunt es, wie souverän er

sche Jerusalem, und "dorthin" wird der Antichrist sein Reich verlegen und sich dort „in den Tempel Gottes setzen“.

Beobachtungen zur Jerusalem/Zion-Symbolik

Warum Irenäus die Witwe mit Jerusalem identifiziert, wird nicht dargelegt. Witwenschaft wird aber mit Beziehungsbruch – „sie hat Gott vergessen“ – in Verbindung gebracht.

Dieser Vorwurf der Gottvergessenheit ist in der alttestamentlichen Prophetie traditionell, z.B. ausgesprochen in Jer 2,32, an das Volk Israel, in Jer 13 und Ez 23 an Jerusalem (Jer 13,25.27; Ez 23,24.35) oder in Ez 22 an die Stadt (Ez 22,3.12) gerichtet. Gottvergessenheit kann alle Akte der Untreue zusammenfassen, das Überlaufen zu fremden Göttern wie auch die in den eigenen Reihen und Mauern praktizierte Ungerechtigkeit. Das Motiv der Gottvergessenheit findet sich an den erwähnten Jer-Stellen sowie in Ez 23 in einem Kontext, der Ehebruch und Unzucht als Bilder der Untreue verwendet. In Ez 22 wird der Stadt das in ihren Mauern begangene Unrecht (Unzucht ist Teil dieses Unrechts) vorgeworfen. Das angesprochene Du wird dabei weiblich figuriert. An keiner dieser Stellen aber wird die Gottvergessenheit mit Witwenschaft in Verbindung gebracht.

Bei Irenäus dagegen wird die Metapher „Witwe“ negativ besetzt und mit Treulosigkeit, nämlich Gottvergessenheit und Verbündung mit dem Antichrist, konnotiert. Da dies nicht der lukanischen Vorlage entspricht, stellt sich die Frage nach der Herkunft einer solchen Negativfassung des Witwenmotivs.

Negativ besetzt findet es sich einmal im Werk des Philo von Alexandrien und in 1Tim 5,12. In beiden Fällen ist ein Bruch der Gottesbeziehung Grund der Negativwertung. Anders als bei Irenäus geht es aber in beiden Fällen nicht um die Schuld der kollektiven Größe Stadt, sondern um individuelles Versagen, nämlich bei Philo um das Versagen der menschlichen Seele, in 1Tim um das potentielle Versagen junger Witwen in der Gemeinde⁷⁹.

die Erzählung in *AdvHaer* V 25 umdeutet.

⁷⁹ Vgl. Philo, *Det Pot Ins* 146-149. In der Auslegung von Gen 4,14 kommt Philo auf die Notwendigkeit zu sprechen, von Gott erzogen und geführt zu werden, und dass diese Erziehung durch das Wort Gottes in unseren Herzen erfolgt und sich gegen unsere Bosheit richtet. Dies sieht er in Num 30,10 bezeugt, einer Bestimmung zur Gültigkeit von Gelübden, die Witwen und Verstoßene betreffen. Num 30,10 liest er so, dass das Gelübde der Witwe und der Verstoßenen gegen die eigene Seele ge-

Wie aber Irenäus zur Umwertung des Witwenmotivs und zu dem allegorischen Überstieg von der Witwe des Gleichnisses (Lk 18,3-8) zu Jerusalem kommt, lässt sich nicht ausmachen. Vielleicht hatte er eine Vorlage zur Hand, welche die apokalyptische Rede Lk 17,20-37, also den unmittelbaren Kontext des Gleichnisses, in die Auslegung mit einbezog. Jedenfalls taucht in einer etwas jüngeren Quelle, nämlich bei Hippolyt, *Antichrist* 57, die Negativwertung der Witwe aus Lk 18,3 ebenfalls auf mitsamt der Jerusalemssymbolik:

„Unter dem ungerechten Richter, der weder Gott fürchtet noch Menschen scheuet, versteht er (der Evangelist) unzweifelhaft den Antichrist, den Sohn des Teufels und das Rüstzeug des Satans; denn er wird damit zu regieren anfangen, dass er sich wider Gott erhebt, indem er weder wahrhaft Gott fürchtet noch den Sohn Gottes, den Richter über Alles, scheut. Mit der Witwe aber in der Stadt bezeichnet er Jerusalem, welches in der Tat eine Witwe (Lk 18,3ff) ist, verlassen von Gott, dem himmlischen Bräutigam. Diesen nennt es (Jerusalem) seinen Widersacher und nicht seinen Erlöser, indem es nicht versteht, was von dem Propheten Jeremia gesagt worden ist: ‚Dafür, dass sie der Wahrheit nicht geglaubt haben, wird diesem Volke und Jerusalem reden der Geist des Irrtums‘ (Jer 4,11)⁸⁰.

Hippolyts Bemerkung liest sich geradezu als Erklärung für die sehr knappe Notiz des Irenäus; die Chronologie der Texte macht aber einen unmittelbaren Zusammenhang fraglich. Beide könnten in je eigener Art auf eine vorliegende Tradition zurückgreifen, die verloren

richtet ist. In seiner allegorischen Interpretation betrachtet er die Seele als die Witwe und die Verstoßene Gottes, wenn sie den Samen Gottes nicht annimmt oder den empfangenen abtreibt. Dies geschieht in einer Gesinnung, die ganz selbstbezogen ist, und ihre Abhängigkeit vom Schöpfer nicht anerkennt. Philo sieht dabei für die Seele, die verwitwet ist, noch eine Möglichkeit, auf langem Weg einen rechtmäßigen Mann, nämlich den „orthos Logos“ zu finden, die verstoßene Seele aber bleibt für immer verworfen. (vgl. zur Witwe im antiken Judentum, Stählin, *χρησ*, 436). Damit zeigt sich bei Philo eine Negativzeichnung des Witwenmotivs, bei dem auch die Gottvergessenheit bzw. Treulosigkeit ins Spiel kommt. Diese Kombination deutet sich auch in 1Tim 5,11f: *Jüngere Witwen aber weise ab; denn wenn die Leidenschaft sie Christus entfremdet, wollen sie heiraten und ziehen sich den Vorwurf zu, ihrem Versprechen untreu geworden zu sein*. Es begegnet also auch hier das Motiv der Untreue, allerdings nicht als Faktum, sondern als Unterstellung.

⁸⁰ Hippolyt, *Demonstratio de Christo et Antichristo (antichr.)*, um 200 verfasste exegetische Schrift, über Person und Erkennungszeichen des Antichrist und die Ereignisse, die mit dem endzeitlichen Kampf verbunden sind. Griech. Text: GCS 1,2 (1897); deutsche Übersetzung: nach Gröne BKV I 28 (1873). Im Vergleich zu den Ausführungen des Irenäus fällt bei Hippolyt ein markanter Antijudaismus auf.

gegangen ist⁸¹. Vielleicht geht diese Auslegung auf Papias zurück. Nachweisen lässt sich das jedoch nicht.

Im Vergleich der beiden Texte zeigen sich aber, was die Verwendung des Jerusalem-Motivs betrifft, signifikantere Unterschiede: Die weibliche Figuration Hippolyts konnotiert Passivität: Nicht die Witwe Jerusalem vergisst Gott, sondern Gott verlässt sie; sie verliert den Bräutigam. Die weibliche Figuration bei Irenäus konnotiert Aktivität: Die Witwe Jerusalem vergisst Gott und verbündet sich mit dem ungerechten Richter, einem Tyrannen, der die Macht an sich reißt und sich die Stelle Gottes anmaßt. Jerusalem steht bei Hippolyt wie bei Irenäus als kollektive Größe in negativer Relation zu Gott. Doch bei Irenäus wird die kollektive Personifikation zugleich topographisch überzeichnet: „gemeint ist das irdische Jerusalem“, „dorthin“, „im Tempel“ wird sich der Antichrist niederlassen⁸². Im Gedankengang des Irenäus erfolgt eine Drift vom Bildbereich Frau zum Bildbereich Stadt.

Jerusalem erscheint weiblich figuriert als Witwe. Witwe ist Jerusalem, weil sie Gott vergessen hat; damit nimmt Irenäus einen traditionellen alttestamentlichen Vorwurf an Jerusalem auf und liest ihn in einen neutestamentlichen Text hinein. Als Witwe erscheint Jerusalem als relationale Größe. Irenäus konnotiert wie Philo und 1Tim 5,12 damit Beziehungsbruch. Wenn Irenäus in V 25,4 ausdrücklich vom „irdischen Jerusalem“ spricht, transportiert das Motiv im Subtext die historische Erfahrung, dass Jerusalem den Messiasprätendenten Jesus abgelehnt hat, dass es seine tragenden Institutionen verloren hat und gänzlich unter römische Herrschaft gefallen war, und dass unter den Kaisern Caligula und Hadrian in Jerusalem die Entweihung der heiligen Stätte drohte, bzw. geschah⁸³.

⁸¹ In den Fragmenten zeigt sich Papias von Hierapolis eher als Sammler und Überlieferer apostolischer Traditionen denn als eigenständiger Theologe. Belegt ist, dass er eine chiliastische Eschatologie vertreten hat, in deren Kontext apokalyptische Traditionen gehörten (vgl. Euseb, *h.e.* III 39 = Frag II 3.11). Es ist denkbar, dass es in einer solchen Tradition bereits zu einer argumentativen Verbindung von Lk 17,20-37 und Lk 18,3-8 kam.

⁸² „*Et Antichristus ipse est iniquus iudex... ad quem figit vidua oblita Die, hoc est terrene Hierusalem, ad ulciscendum de inimico. quod et faciet in tempore regnis sui trasferet regnum in eam, et in templo Dei sedebit...*“; FC 8/5, 194-196.

⁸³ Vgl. Dan 9,27: Das Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte; vom Plan des Caligula (37-41 n. Chr.), im Tempel zu Jerusalem sein Bild aufstellen zu lassen und der damit verbundenen Gefahr eines Aufstands zeugen Philo, *Ieg* 197-337; Flavius Iosephus, *BellJud* 2,184-203; *AntJud* 18,261-309; vgl. dazu Riesner, Fixpunkte, 216; den Bau eines Jupitertempels in Jerusalem durch Hadrian bezeugt Cassius Dio 69,11,2.

3.4 Jerusalem/Zion in *AdvHaer* V 35

Im Rahmen der Darstellung über den Ablauf des Weltendes sowie der Auferstehung der Gerechten und ihrem Aufenthalt im Reich Christi (ab V 31) kommt Irenäus in *AdvHaer* V35 nochmals auf Jerusalem zu sprechen; diesmal erscheint sie in weiblicher Figuration als Mutter und Braut.

Der Kontext

Der Argumentationsgang beginnt in V 31 mit der Kritik an heterodoxen Gnostikern: Sie nehmen das Heil des Fleisches nicht an, sie schätzen die Verheißungen Gottes gering; sie setzen sich in ihrem Denken völlig über Gott hinweg und übersteigen den Himmel und den Demiurgen, um zu ihrer Mutter bzw. zu ihrem erdichteten Vater zu kommen (V 31,1). Sie betrachten unsere Welt hier als Unterwelt und meinen, hier lasse der innere Mensch seinen Leib zurück (V 31,2).

Irenäus macht sich in V 32 mit Blick auf verunsicherte Christen daran, die Planungen Gottes für das Weltende darzustellen, und dieses als Erfüllung der Verheißung an Abraham und seinem Nachkommen kenntlich zu machen. Abrahams Nachkomme „ist aber die Kirche, die durch den Herrn die Annahme an Kindes Statt empfängt“ (V 32,2). Abrahamskindschaft deutet Irenäus mittels Mt 3,9 par und Gal 4,28 (*Brüder, ihr seid Söhne der Verheißung, dem Isaak entsprechend*) und mit weiteren Zitaten aus Gal (3,16 und 3,6-9).

In V 33 zeigt Irenäus anhand von Mt 26,27-29 und Ps 104,30, dass sich im messianischen Reich die Verheißungen erfüllen, ja, dass die Verheißungen an die Patriarchen sich nur auf dieses Reich Christi beziehen. Der Segen, der den Vätern zugesprochen wurde „bezieht sich also auf die Zeiten des Reiches, da die Gerechten von den Toten auferstehen und herrschen werden und auch die Schöpfung, erneuert und befreit eine Menge Frucht und jede Art von Speise aus dem Tau des Himmels und der Fruchtbarkeit der Erde bringen wird“ (V 33,3; S. 247). Damit nimmt Irenäus eine auf die „Presbyter“⁸⁴ zurück-

⁸⁴ Für Irenäus sind die „Presbyter“ eine bedeutende Traditionsinstanz; er nimmt sie als „Schüler der Apostel“ wahr (vgl. *Epid* 3), als Gewährleute für seine chiliastische Eschatologie (*Epid* 61), als Chronisten des Lebens Jesu (*AdvHaer* II 22,5f), als Garanten der „*regula veritatis*“, also der Wahrheit der Überlieferung (*AdvHaer* III 2,1f), als Nachfolger der Apostel und Garanten der apostolischen Sukzession (*AdvHaer* IV 26) und als Zeugen früher Theologie (*AdvHaer* IV 27).

gehende Tradition auf, in der er auch Papias stehen sieht, in der das messianische Reich als einzigartig fruchtbare Zeit des materiellen Überflusses und des endzeitlichen Friedens dargestellt wird (V 33,3-4; S. 249). Das messianische Reich ist die Erneuerung der Schöpfung und die Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfungsordnung, wie sie vor dem Fall des Menschen bestand (V 33,3; S. 251).

In Abschnitt V 34 legt Irenäus dar, dass die Verheißungen der Heilszeit nicht nur den Propheten und Vätern gegeben wurden, sondern auch der Kirche aus den Völkern. *Ich will Israel aus allen Völkern sammeln*, verkündet der Herr durch Ezechiel (28,25). Die Kirche aber sei dieser Nachkomme aus allen Völkern, der Nachkomme Abrahams im neuen Bund. Die gesamte Schöpfung sei aber nach Gottes Willen dazu bestimmt, zu wachsen und sich zu vermehren, betont Irenäus nochmals in V 34,2, und die „schmerzende Wunde, durch die der Mensch am Anfang durch seinen Ungehorsam in Adam betroffen wurde, das heißt der Tod“, werde Gott heilen, indem er uns von den Toten erweckt und uns wieder einsetzt ins Erbe der Väter (vgl. S. 255). Dies sei die erste Auferstehung, von der Offb 20,6 spreche. Zeitpunkt und Ort seien prophetisch angekündigt, habe doch Jesaja vorhergesagt: *Bis die Städte verödet sind bis zur Unbewohnbarkeit und die Häuser menschenleer und das Land als Wüste bleibt. Und danach wird Gott die Menschen weit entfernen, und die zurückbleiben, werden sich auf der Erde vermehren* (Jes 6,11f LXX). Und Jerusalem/Zion sei der Ort, wo die Sammlung Israels erfolge, und der Berg Zion werde zum Ort des Überflusses und der Freude (Jer 38,10-14 LXX). Zum Beweis fügt Irenäus ein langes Testimonium aus Jes 31,9-32,1, Jes 54,11-14 und Jes 65,18-22 LXX an.

Jerusalem erscheint in diesen Zitaten als lokale Größe: *Selig, wer in Zion Nachkommen hat und Verwandtschaft in Jerusalem* (Jes 31,9): die Stadt wird mit Edelsteinen neu erbaut, *Fundamente, Vormauern, Tore und Ringmauer* (Jes 54,11-14) illustrieren die Pracht der Stadt, die vom Propheten zugleich als Stadtfrau mit *Söhnen* gezeichnet wird. Indem in der Prophetie Jerusalem jubelt und sich freut, wird das Bild der personifizierten Stadtfrau verstärkt, ohne dass der architektonisch-lokale Bildbereich je ganz verlassen wird.

Der Text

In V 35,1 wird klar, warum Irenäus seine ausgedehnten Prophetenzitate beibringt: Es geht ihm darum nachzuweisen, dass eine

Spiritualisierung der in den Prophetien verkündigten Heilszeit, wie er sie der Gegenseite vorwirft, in die Irre führt. Seine Argumentation läuft darauf hinaus, eine „allegorische Deutung“ (V 35,1)⁸⁵ dieser Verheißungen „ins Überhimmlische hinein“ (V 35,2)⁸⁶ abzuwehren, die Heilsrelevanz dieser Prophetien für die in Raum und Zeit geschichtlich existierende Welt sicherzustellen, und damit dem Leiden an dieser Welt sein konkretes Gewicht und seinen Telos zu belassen und es nicht in bedeutungsloses Uneigentliches aufzulösen:

„Denn alle derartigen Aussagen sind unstreitig auf die Auferstehung der Gerechten bezogen, die nach der Ankunft des Antichrist stattfindet und nach der Vernichtung aller Völker, die ihm gegeben sind. Da werden die Gerechten auf der Erde herrschen und infolge der Erscheinung des Herrn wachsen und sich durch ihn daran gewöhnen, die Herrlichkeit des Vater zu fassen, und sie werden mit den heiligen Engeln Umgang und Gemeinschaft aufnehmen und die Einheit der geistigen Wesen im Reich erlangen. Und die der Herr im Fleisch dabei antrifft, wie sie ihn vom Himmel her erwarten, wie sie Not gelitten haben und den Händen des Bösen entkommen sind, das sind die, von denen der Prophet sagt: *Und die zurückbleiben, werden sich auf der Erde vermehren*“ (Jes 6,12 LXX)⁸⁷.

Dem konkreten Hier und Jetzt mit seiner konkreten Bedrängnis und Leiderfahrung entspricht die Erwartung eines konkreten messianischen Reiches, das die Vollendung bei Gott vorbereitet. Irenäus sieht seine Eschatologie bestätigt durch die Verheißung an Jerusalem, die

⁸⁵ *AdvHaer* V 35,1: „*Si autem quidam temptaverint allegorizare haec quae huiusmodi sunt, neque in omnibus poterunt consonantes sibimetipsis inveniri, et convincuntur ab ipsis dictionibus dissentibus...*“ (FC 8/5, 260). Irenäus führt im folgenden Drohworte aus Jes 6,11, 13,9, und 26,10 an, die sich nach seiner Meinung nicht widerspruchlos in der Weise der zuvor angeführten Heilsworte allegorisch deuten lassen. Heils- und Drohworte stehen für ihn dann nicht im Widerspruch, wenn man ihre eschatologische Perspektive erkennt: „Denn alle solche Aussagen sind unstreitig auf die Auferstehung der Gerechten bezogen, die nach der Ankunft des Antichrist stattfindet und nach der Vernichtung aller Völker, die ihm untergeben sind“ (FC 8/5, 261).

⁸⁶ *AdvHaer* V 35,2: „*Haec autem talia non in supercaelestibus possunt intellegi*“ (FC 8/5, 264). Was er damit meint, sagt er kurz darauf: Die von ihm zitierten Aussagen über Jerusalem seien nicht von der Enthymesis eines verirrten Äons ausgesagt und auch nicht von einer bestimmten Kraft, die aus dem Pleroma ausgetreten sei (vgl. ebd.). Er verwehrt sich also gegen eine Deutung, die darin besteht, biblische Aussagen ohne Rücksicht auf den Kontext einer kosmogonisch-dualistischen Grundidee anzupassen (vgl. Weiß, Gnosis, 500).

⁸⁷ *AdvHaer* V 35,1; FC 8/5, 262f.

in Bar 4,36-5,9 ausgesprochen ist⁸⁸. Das lange Zitat, das er aufführt, zeigt Jerusalem als Mutter, deren Trauer um die verlorenen Kinder sich mit deren Heimkehr in Freude wandelt. Aber Irenäus geht es nicht um diese weibliche Figuration Jerusalems. Entscheidend ist für ihn die Aussage in Bar 5,3: *Gott wird nämlich dem ganzen Erdkreis unter dem Himmel deinen Glanz zeigen* (V 35,1). Dies gilt nach Irenäus „von den Zeiten des Reiches, wenn die Erde von Christus erneuert und Jerusalem nach dem Modell des oberen Jerusalem wiederaufgebaut ist“ (V 35,2)⁸⁹, also für das messianische Reich. Dessen Mauern seien aber in die Hände Gottes gezeichnet (vgl. Jes 49,16) und es sei nach dem Apostel „das obere Jerusalem, ... die Freie, die Mutter von uns allen“ (Gal 4,26).

Nur an dieser einen Stelle im gesamten Werk führt Irenäus dieses Zitat aus dem Galaterbrief an und er setzt es explizit gegen die Hypostasierungstendenz des gnostischen Mythos ein:

„Die Texte können nicht alle von einer überhimmlischen Welt verstanden werden - .

Gott will nämlich, heißt es, dem ganzen Erdkreis unter dem Himmel deinen Glanz zeigen (Bar 5,3) –

sondern das gilt (nur) von den Zeiten des Reiches, wenn die Erde von

⁸⁸ Bar 4,36-5,9: „*Schau dich um gen Osten, Jerusalem! Siehe die Freude, die von Gott selbst zu dir kommt. Siehe, deine Söhne, die du fortziehen ließest, werden zurückkehren, zurückkehren werden sie gesammelt vom Osten bis zum Westen auf das Wort jenes Heiligen hin, und sie freuen sich über die Herrlichkeit des Herrn. Leg ab, Jerusalem, das Kleid deiner Trauer und Bedrängnis, und bekleide dich für immer mit dem Schmuck der Herrlichkeit, die von deinem Gott kommt. Wirf um den doppelt umgeschlagenen Mantel der Gerechtigkeit, die von deinem Gott kommt. Setz dir die Krone der ewigen Herrlichkeit auf den Kopf! Gott wird nämlich dem ganzen Erdkreis unter dem Himmel deinen Glanz zeigen. Denn Gott selbst wird dir für immer den Namen ‚Friede der Gerechtigkeit und Herrlichkeit der Gottesverehrung‘ geben. Steh auf, Jerusalem, und stell dich auf die Höhe und schau dich um gen Osten. Sieh deine Söhne gesammelt vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang auf das Wort jenes Heiligen; sie freuen sich, dass Gott ihrer gedacht hat. Aufgebrochen sind sie von dir zu Fuß, weil sie von Feinden verschleppt wurden. Aber Gott wird sie heimführen zu dir, in Herrlichkeit getragen wie in einer königlichen Sänfte. Gott hat nämlich beschlossen, dass sich alle hohen Berge und die ewigen Sandhügel senken und dass die Täler sich ausfüllen sollen und ebenes Land entsteht, damit Israel im Schutze der Herrlichkeit Gottes wandelt. Wälder und lauter duftende Bäume bringen Israel auf Gottes Befehl Schatten. Denn Gott wird vorausgehen mit Freude im Licht seiner Herrlichkeit, mit Erbarmen und Gerechtigkeit, die von ihm kommen.“ (Vgl. FC 8/5, 262-265).*

⁸⁹ AdvHaer V 35,2; FC 8/5, 264f: „...sed in regni temporibus, renovate terra a Christo et reaedifikata Hierusalem secundum **characterem** quae sursum est Hierusalem“.

Christus erneuert und Jerusalem nach dem Modell des oberen Jerusalem wiederaufgebaut ist. Darüber sagt ja der Prophet Jesaja:

Siehe, ich habe deine Mauern in meine Hände gezeichnet, und ich habe dich immer vor Augen (Jes 49,16 LXX)

Und ähnlich sagt der Apostel in seinem Brief an die Galater:

Das obere Jerusalem aber ist die Freie, die Mutter von uns allen (Gal 4,26).

das sagt er aber nicht von der Enthymesis (dem Gedanken) eines verirrten Äons und auch nicht von einer bestimmten Kraft, die aus dem Pleroma ausgetreten und Pronikos (genannt wird), sondern von Jerusalem, das in die Hände Gottes eingezeichnet ist“ (V 35,2)⁹⁰.

Und dieses obere Jerusalem werde, wie es die Johannesapokalypse zeige, auf die neue Erde herabsteigen. Er bietet dazu eine Testimonie-reihe aus Offb 20,12-21,4, in der auch von der Braut, dem neuen Jerusalem, die Rede ist, und schließt sie mit folgenden Worten ab:

„Wenn das (d.h. Himmel und Erde) nun vergeht, dann wird, wie Johannes, der Schüler des Herrn, sagt, *das obere Jerusalem auf die neue Erde herabsteigen wie eine Braut, die für den Mann geschmückt ist (Offb 21,2); das ist das Zelt Gottes, in dem Gott bei den Menschen wohnen wird. (Offb 21,3)* Dasjenige Jerusalem auf der früheren Erde ist ein Abbild (imago) dieses Jerusalems, in dem die Gerechten sich auf die Unverweslichkeit einstellen und auf das Heil vorbereitet werden, und das Vorausbild (typum) dieses Zeltes empfing Mose auf dem Berg (vgl. Ex 25,40). Und nichts davon darf man allegorisch deuten, sondern es ist alles sicher, wahr und real, zum Genuss der gerechten Menschen von Gott geschaffen. Wie es wirklich Gott ist, der den Menschen erweckt, so wird auch der Mensch wirklich von den Toten auferstehen und nicht allegorisch... und wie er wirklich auferstehen wird, so wird er sich wirklich auf die Unverweslichkeit einstellen und wachsen und stark werden in den Zeiten des Reiches, um aufnahmefähig zu werden für die Herrlichkeit des Vaters; dann, wenn alles erneuert ist, wird er wirklich die Stadt Gottes bewohnen“⁹¹.

Die Aussageintention ist ganz auf die Wirklichkeit der Heilsgeschichte ausgerichtet. Die gnostischen Spekulationen über die Äonen und ihre Existenz lassen diese Wirklichkeit verflüchtigen. Und deshalb wehrt sich Irenäus so vehement gegen sie.

⁹⁰ FC 8/5, 265.

⁹¹ FC 8/5, 266-269.

Beobachtungen zur Jerusalem/Zion-Symbolik

Dass Jerusalem in den von ihm angeführten Zitaten als Frau, Mutter und Braut dargestellt ist, fällt in diesem Zusammenhang nicht ins Gewicht. Entscheidend ist, dass das Jerusalem, in dem die an Christus Glaubenden ihre Heimat finden werden, angebunden bleibt an die von Schöpfungsbeginn bis zur Vollendung der Welt unverbrüchliche Heilsabsicht Gottes, und dass es von Anbeginn der Welt bis zu ihrem Ende eine heilsgeschichtliche Größe ist. Irenäus denkt dabei in den Kategorien von Raum und Zeit: dem Jerusalem unten entspricht das Jerusalem oben, der früheren, vergangenen Welt, entspricht eine neue Welt, dem zerstörten, verlassenen Jerusalem entspricht das neue Jerusalem, das auf die neue Erde herabsteigt.

3.5 Weiblichkeitsmetaphorik im theologischen Konzept des Irenäus

Die Intention des Irenäus geht also dahin, die Wirklichkeit der Auferstehung und die Wirklichkeit der Heilsgeschichte mit ihrer Vollendung im Eschaton gegen das gnostische Konzept einer oberen, geschichtslosen und rein spirituellen Gegenwelt zu verteidigen.

Unter dieser Intention liegt das Argumentationsgewicht nicht auf dem metaphorischen Potential der zitierten Prophetentexte mit ihren Weiblichkeitsfigurationen für Jerusalem, sondern auf der zukünftigen Faktizität der Verheißung: *Gott wird nämlich dem ganzen Erdkreis unter dem Himmel deinen Glanz zeigen* (Bar 5,3), das ist Irenäus' Argument gegen die Verflüchtigung der Erlösungsrealität.

Unter dem Eindruck der gnostischen Allegorisierung der Stadtfrau Jerusalem zur geistigen Hypostase verzichtet Irenäus darauf, das in der biblischen Rede vom weiblich figurierten Jerusalem angelegte Potential exegetisch zu nutzen. Zwar tritt Jerusalem/Zion als *Tochter* (Jes 1,8), als *Witwe* (Lk 18,3), als *Mutter* (Bar 4,36-59; Gal 4,26) und als *Braut* (Offb 21,2) in den von ihm angeführten Testimonien und ihrer Deutung klar zutage, und damit auch die häufig in den biblischen Texten angelegte Motivdrift zwischen dem Bildbereich Stadt und dem Bildbereich Frau, Irenäus selbst aber konzentriert sich in seiner Argumentation auf die Sachgröße Stadt, ihr gegenwärtiges Geschick und ihre zukünftige Erneuerung (*AdvHaer* IV 4,1-3; V 35).

Die Stadt Jerusalem und ihre Zukunft sind für ihn so wahr und wirklich, wie Gott selbst wahr und wirklich ist.

Seine Bemerkungen zum neuen, oberen Jerusalem stehen im Kontext seiner Spekulation über das tausend Jahre bestehende messianische Reich, die sich explizit auf Papias von Hierapolis stützt (V 33,3-4). Er nimmt den Chiliasmus in den Dienst der Abwehr gnostischer Spiritualisierungstendenzen, in denen nach seiner Auffassung biblische Aussagen für eine geschichtsvergessene Mythologie vereinnahmt werden, die letztlich einen kosmologischen wie anthropologischen Determinismus begründet. Wie Irenäus auf die Realität und Kohärenz der Heilsgeschichte pocht⁹², so besteht er auch auf der Realität und Faktizität des Eschatons, d.h. der Realität der Auferstehung des Fleisches (V 33,1) und der Tatsache eines künftigen ewigen Lebens (V 33,2). Darauf beziehen sich die Verheißungen des alten Bundes (V 33,3), laut derer das Reich Christi ausgezeichnet ist durch Reichtum und Fülle und die Wiederherstellung paradiesischer Zustände (Haer V 33,3-4). Es ist das Land der Verheißung, in dem die Sammlung Israels und seine Beheimatung erfolgt.

Das gesammelte Israel aber ist die Kirche (V 32,2; V 34,1). Sie ist der Nachkomme Abrahams, dem die Verheißung gilt. Auffällig ist, dass Irenäus in diesem Kontext nicht die Kirche als kollektive Größe relational mit dem oberen Jerusalem in Beziehung bringt, obwohl es nach seinem Hinweis auf Gal 4,26 (vgl. Gal 4,22: *Jerusalem als Mutter*) nahegelegen hätte. Auffällig ist auch, dass er zwar vom neuen, oberen Jerusalem spricht, nicht aber vom himmlischen Jerusalem, obwohl das Herabkommen des neuen Jerusalem vom Himmel her (Offb 21,2) in V 53,2 ausgesprochen ist⁹³. Diese Zurückhaltung ist wohl der antignostischen Intention des Werks und, damit verbunden, dem chiliastischen Konzept des Irenäus geschuldet.

⁹² Vgl. z.B. *AdvHaer IV 22,2*: „Denn nicht allein derjenigen Menschen wegen, die zu Zeiten des Kaisers Tiberius an ihn glaubten, kam Christus, noch allein derjenigen Menschen wegen, die jetzt leben, hat der Vater seine Vorsorge getroffen, sondern ausnahmslos aller Menschen wegen, die von Beginn an in ihrer jeweiligen Generation nach Kräften Gott fürchteten und liebten, gerecht und fromm gegen die Nächsten lebten und danach verlangten, Christus zu sehen und seine Stimme zu hören. Darum wird er alle Menschen dieser Art bei seiner zweiten Ankunft zuerst vom Schlaf aufwecken und aufstehen lassen, ganz wie die übrigen, die gerichtet werden sollen, und er gliedert sie dann in sein Reich ein“ (FC 8/4, 188-191).

⁹³ Anspielungen auf den Hebr in allen Büchern von *AdvHaer* und ein Hinweis bei Euseb, *h.e.* V 25 sprechen dafür, dass Irenäus diesen Text gekannt hat; die Rede vom *himmlischen Jerusalem* (Hebr 12,22) war ihm womöglich zu nah am gnostischen Jerusalemkonzept.

Jerusalem ist der neue Heilsort für das kollektive Wir, die Gemeinschaft der Erlösten, eine Stadt, deren Modell in Gottes Hand eingeschrieben ist, d.h. deren Urbild im göttlichen Sein selbst angelegt ist. Die weibliche Figuration Jerusalems, die sich insbesondere durch das Baruch-Zitat anbietet, aber auch in anderen Propheten-zitaten gezeichnet ist, wird in Irenäus' eigenem Jerusalemkonzept kaum durchgespielt.

Die Jerusalem-Motivik steht also bei Irenäus ganz im Dienst der antihäretischen Intention, die Wirklichkeit der Heilsgeschichte und ihres Urhebers zu verteidigen; die Richtung der Auslegung betont unter Vernachlässigung der weiblichen Figuration Jerusalems die Darstellung der Stadt als Heilsort. Gleichwohl lässt sich, unter dem Einfluss der biblischen Text auch bei Irenäus gelegentlich eine Drift zwischen dem Bildbereich Frau und topographischen Bildbereichen feststellen (vgl. IV 4; V 25).

4. Im Schwinden begriffen: Jerusalem und Zion – Weiblichkeitsmetaphorik bei Clemens von Alexandrien

Mit Titus Flavius Clemens aus Alexandrien schließt die Reihe der Textzeugen des 2. Jhts. Sein literarisches Wirken ist in die Zeit um 200 anzusetzen, jedenfalls enden seine chronologischen Ausführungen in der Schrift *Stromateis (Teppiche)* I 144 mit dem Tod des Kaisers Commodus im Jahr 192. Dieses Werk, bzw. Teile davon, dürfte nach diesem Datum und vor den severianischen Maßnahmen gegen die alexandrinischen Christen 202/203 entstanden sein. In Zuge dieser Verfolgung scheint Clemens von Alexandrien nach Jerusalem übersiedelt zu sein, wie sich aus Notizen in Eusebs Kirchengeschichte entnehmen lässt⁹⁴. Da nichts in Clemens' Schrifttum auf diese konkreten Geschehnisse hindeutet, ist anzunehmen, dass das literarische Schaffen des Autors in seine alexandrinische Zeit fiel⁹⁵.

4.1 Notizen zum Werk des Clemens

Von den drei überlieferten Hauptwerken des Clemens sind für die Frage nach dem weiblich figurierten Jerusalem/Zion vor allem die

⁹⁴ Vgl. Euseb, *h.e.* VI 6; 11; 14.

⁹⁵ Zu biographischen Details vgl. König, Seelsorger, 29-44.

Schriften *Paidagogos* (Erzieher)⁹⁶ und *Stromateis* (Teppiche)⁹⁷ einschlägig.

Der drei Bücher umfassende *Paidagogos* ist als Handbuch für Katecheten und Neugetaufte konzipiert. Clemens selbst zielt mit diesem Werk auf Verhaltensänderung und christliche Lebensführung im Alltag⁹⁸. Es orientiert sich, was seine Themen und Gestaltungselemente betrifft, an der kynisch-stoischen Diatribe und reiht sich in die zeitgenössische popular-philosophische Ratgeberliteratur ein⁹⁹.

Die Schrift hat ihren Sitz im Leben in der frühchristlichen Glaubensinitiation und richtet sich an in die Taufvorbereitung eingetretene Taufkandidaten, an Neugetaufte und an diejenigen, die diesen Initiationsprozess begleiten, also die Katecheten. Insbesondere das erste Buch des *Paidagogos* mit seinen grundlegenden Themen, seinen Begriffsklärungen und seiner Auseinandersetzung mit abweichenden theologischen Positionen zielt eher auf erfahrene Christen als auf Neumitglieder in der Gemeinde¹⁰⁰.

Bei den *Stromateis/Teppichen* handelt es sich um ein sieben Bücher umfassendes Werk vom Literaturtyp der Poikilographie oder Buntstickerei. Das sind Schriften, die der in der Antike weit verbreiteten Miszellenliteratur angehören. Clemens selbst versteht sein Werk auch als Florilegium (vgl. *Strom* VI 2,1-2), in welchem er vielgestaltige und bunte Stoffe zusammenträgt. Er rechnet keineswegs nur mit frommen und ernsthaften Lesern, sondern auch mit unerfahrenen, lässigen und missgünstigen; er rechnet mit Griechen, Juden und Heterodoxen in seiner Leserschaft. Vor allem aber schreibt er für die, die sich um die wahre Gnosis, also um die Erkenntnis Christi und seiner Botschaft, bemühen. Wer immer die Anstrengung des Lesens

⁹⁶ *Protrepticus* und *Paedagogus*, Stählin, GCS Clemens I; (im Folgenden: GCS I). – Deutsche Übersetzung: *Mahnrede an die Heiden, Der Erzieher, Welcher Reiche wird gerettet werden*. Übersetzt von O. Stählin, – Der *Paidagogos* ist bereits abgeschlossen und veröffentlicht als Clemens an Buch VI der *Stromateis* arbeitet; vgl. *Strom* VI 1,3.

⁹⁷ Clemens Alexandrinus, *Stromateis*, Stählin, GCS Clemens II und III; *Stromateis VIII, Excerpta ex Theodoto, Eclogae prophetae, Quis dives salvetur, Fragmente*, Treu, GCS Clemens III; (im Folgenden: GCS II/III). – Deutsche Übersetzung: *Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis)*, (BKV II 17; 19; 20).

⁹⁸ Clemens charakterisiert das Werk als *υποθετικος και θεραπευτικος λογος* (als „beratend und heilend“), wobei das Gute durch Rat befördert und das Schlechte durch Heilbehandlung beseitigt werden soll; vgl. *Paid* I 1,4; GCS I, 90.

⁹⁹ Vgl. König, Seelsorger, 99-101.

¹⁰⁰ Vgl. König, Seelsorger, 102f.

und Forschens auf sich nimmt, soll in seiner Weise Nutzen aus dem Werk ziehen können. Aus dieser Leserorientierung ergibt sich die Multiperspektivität und Multifunktionalität dieser Schrift (vgl. *Strom* I 16,3-17,4).

Zielt also der *Paidagogos* auf eine innerkirchliche Leserschaft und hat seinem Sitz im Leben entsprechend eine protreptisch-ethische Intention, so richten sich die *Stromateis* an einen wesentlich offener gedachten Leserkreis, dem der Autor seine zu vermittelnden Inhalte anpassen muss. Dieser missionarischen Intention sind die vielen lebensweltlichen Stoffe und Clemens' Ausflüge in die Kultur der Vorzeit verpflichtet. Zugleich aber sieht er sich als wahrer Gnostiker mit der „wissenschaftlichen Betrachtung,...der Erfüllung der Gebote... und der Auferbauung guter Menschen“ beauftragt (vgl. *Strom* II 46,1) und die „Auferbauung“ erfolgt für ihn durch Glaubens- und Erkenntnisvermittlung. Wie an verschiedenen Stellen des Werks deutlich wird, hat Clemens dabei die Ausbildung künftiger christlicher Lehrer vor Augen (vgl. *Strom* VI 158; VII 52-53) und zeigt unter dieser Perspektive eine didaskalische Intention: Das Werk hat seinen Sitz im Leben auch im christlich-kirchlichen Lehrbetrieb Alexandriens¹⁰¹.

Allerdings sind die *Stromateis* kein Lehrbuch. Der Diversität der Leserschaft entsprechend, gestaltet Clemens seine Themen bewusst offen, unabgeschlossen und vieldeutig (vgl. *Strom* I 14-15; 21,2; IV 4): Häufig klingt nur an, worauf er hinaus will, und er überlässt den Lesenden die Schlussfolgerung. Dies lässt sich auch bei seiner Verwendung und Interpretation der Jerusalem-/Zion-Metaphorik feststellen.

4.2 Jerusalem und Zion bei Clemens

Im überlieferten Werk des Clemens taucht Jerusalem insgesamt neunundzwanzigmal auf, Zion siebenmal. Achtmal wird Jerusalem innerhalb eines Schriftzitats genannt, sechsmal ist dies bei Zion der Fall. An den meisten Stellen erscheint Jerusalem / Zion als Ort und als historische Größe¹⁰². Eindeutig als personale Größe ange-

¹⁰¹ Zur literarischen Eigenart der *Stromateis* vgl. König, Seelsorger, 105-131.

¹⁰² In einem langen Abschnitt (*Strom* I 101-147) über das hohe Alter des mosaischen Gesetzes, das zeitlich vor aller griechischen Kultur liegt, erscheint ab I 125 Jerusalem mit seinen Zerstörungen und Wiederherstellungen als chronologischer Fixpunkt. In dieser Funktion und in diesem Zusammenhang wird Jerusalem fünfzehn-

sprochen erscheint Jerusalem/Zion lediglich an sechs Stellen; dort ist dies durch Schriftzitate vorgegeben¹⁰³.

Bei der Verwendung solcher Bibelzitate, die eine weibliche Figuration Jerusalems von Hause aus vorgeben, fällt auf, dass Clemens die Jerusalemnennung umgeht¹⁰⁴. Bemerkenswert ist auch - vor allem, wenn man bedenkt, dass Paulus die bevorzugte Autorität ist, auf die sich Clemens beruft¹⁰⁵, - dass er nirgends Gal 4,26 explizit zitiert, obwohl er, wenn er vom *oberen Jerusalem* redet (vgl. *Paid* I 45 und II 119) auf den Vers anspielt. Der Gedankengang Gal 4,21-31 wird, obwohl er für die Ekklesiologie des Clemens prägend ist¹⁰⁶, nirgends offen ausgesprochen. Ob diese Zurückhaltung mit der darin zutage tretenden weiblichen Personifikation des *oberen Jerusalems* als *Mutter* und der Nähe dieses Konzepts zur gnostischen Sophiaspekulation zu tun hat, also letztlich durch Clemens' Position zur heterodoxen Gnosis motiviert ist, muss offen bleiben. Es ist jedenfalls festzustellen, dass bei ihm keine Hypostasierung Jerusalems zur transzendenten Heilsgestalt begegnet, weder in polemischen Bemerkungen noch in seiner eigenen Argumentation. Dabei ist kaum anzunehmen, dass Clemens den Sophiamythos nicht gekannt hat, er spricht gelegentlich davon, dass Sophia unsere Mutter sei¹⁰⁷. Aber es fällt auf, dass er anders

mal genannt.

¹⁰³ Personale Figuration liegt vor in *Prot* 90,2 (Sach 3,2); in *Paid* I 15 (Sach 9,9) und 78f (Jer 2,12f; Klgl 1,8; Mt 23,37); in *Paid* II 62,3 (Lk 7,37f; Klgl 1,1); in *Paid* III 72 (Jes 3,16f); in *Strom* I 29 (Mt 23,37).

¹⁰⁴ Vgl. die Verwendung von Jes 54,1 in *Prot* 9 und *Strom* II 28,5; Jes 66,12f in *Paid* I 21; Mt 23,37 in *Paid* I 76; Jer 3,9; 2,27 in *Strom* VI 146f.

¹⁰⁵ Zur Paulusrezeption des Clemens vgl. Hoek, Clemens, 230-232. Paulus ist die mit Abstand meistzitierte und meisterwähnte Autorität: „Paulus“, bzw. seine Bezeichnung als „der Apostel“ erscheint 309-mal, d.h. bei 24 % der 1273 Entlehnungen aus den Paulinen, gefolgt von Platon, der 139-mal genannt wird bei 618 Entlehnungen (22 %); dann kommt Philo von Alexandrien, dessen Namen 4-mal bei 279 Entlehnungen insgesamt (1,5 %) erwähnt ist.

¹⁰⁶ Vgl. König, Seelsorger, 190-192: Nachdenken über Kirche: Ansätze einer Ekklesiologie.

¹⁰⁷ Vgl. *Strom* VI 146,2: „Herr und Vater ist also der Schöpfer aller Dinge, Mutter aber nicht, wie manche meinen, der Stoff, aus dem wir geschaffen worden sind, und auch nicht, wie andere gelehrt haben, die Kirche, sondern die göttliche Erkenntnis und die Weisheit, wie Salomon sagt, wenn er die Weisheit Mutter der Gerechten nennt“ (vgl. Glosse zu Sir 24,18). Vgl. auch *Paid* I 21: „Und die Weisheit ist immerblühend; sie bleibt immer sich selbst gleich und verändert sich niemals. *Ihre Kinder*, so heißt es, *sollen auf den Schultern getragen und auf den Knien getröstet werden; wie wenn einen seine Mutter tröstet, so will auch ich euch trösten.* (Jes 66,12f). Die Mutter zieht die Kinder freundlich zu sich heran; und wir suchen die Mutter, die Kirche“. – Clemens kann sich in je verschiedenen Kontexten ganz unterschiedlich äußern.

als Irenäus¹⁰⁸ nicht gegen den gnostischen Sophia-Mythos polemisiert, obwohl die falsche Gnosis im Fokus seiner Kritik steht¹⁰⁹ und er vor allem die Markioniten mit ihrem Hass gegen den Demiurgen und seine Schöpfung hart kritisiert. Im Übrigen gilt ihm bei seinem Umgang mit der Heterodoxie der paulinische Grundsatz: *Prüft alles, das Gute bewahrt* (1Thess 5,21). Die Auseinandersetzung mit der Pseudognosis ist bei ihm letztlich seelsorgerlich motiviert, er will ihre Anhänger gewinnen, nicht verdammen¹¹⁰.

An den wenigen Stellen, wo Jerusalem/Zion bei Clemens weiblich figuriert erscheint, wird das durch Bibelzitate vorgegeben. Dabei entfaltet er in seiner Argumentation die Weiblichkeitsfiguration nicht, gleichwohl spielt er mit der Jerusalemmetapher und schafft mehr oder weniger locker Verbindungen zu traditionellen Bezugsgrößen. Diese treten aber nicht explizit und unmittelbar zutage, sondern lassen sich lediglich aus dem größeren Argumentationszusammenhang erschließen.

4.3 Jerusalem und Zion in *Paid* I 15

Exemplarisch soll dies an der Verwendung des Jerusalem/Zion-Motivs in *Paid* I 15 dargestellt werden. Buch I des *Paidagogos* bietet die theologische Grundlegung der christlichen Alltagsethik, wie sie Clemens in den Büchern II und III ausbreitet.

¹⁰⁸ Es gibt einige Indizien dafür, dass Clemens vom Werk des Irenäus Kenntnis hatte: vgl. König, Seelsorger, 49; 194-196.

¹⁰⁹ Von den falschen, eingebildeten Gnostikern spricht Clemens in *Strom* II 48,1; *Strom* III 30,1; VII 41,3 und VII 91,2. Von Pseudognosis (ψευδογνωσις γνωσις) ist in *Strom* II 52,4; III 109,2 und III 119,3 die Rede. Insbesondere *Strom* III ist der Auseinandersetzung mit heterodoxer Gnosis gewidmet.

¹¹⁰ Clemens zitiert 1 Thess 5,21 in *Paid* III 95,3; dort als ethische Grundnorm, dann in *Strom* I 53,4 als Grundhaltung für die Wahrheitssuche, und in *Strom* I 177,2 als Kriterium für wahre Dialektik. – Dass es Clemens letztlich um die Gewinnung auch derjenigen geht, denen er Häresie vorwirft, wird z.B. aus folgender Bemerkung in *Strom* VII 102,6/103,2 deutlich: „...ich habe aber diese Worte auch mit Rücksicht auf die anderen [die Irrlehrer] ausgesprochen, weil ich wünsche, sie von der sie beherrschenden Unwissenheit oder Dummheit oder dem Mangel an Begabung oder wie man es sonst nennen soll, zu befreien, und weil ich bestrebt bin, diejenigen, die nicht ganz unverbesserlich sind, umzustimmen und für die Wahrheit zu gewinnen... Wenn aber einer noch zu heilen ist, weil er... das Wort der Wahrheit ertragen kann... der öffne uns das Ohr seiner Seele!“ (BKV II 20,106; GCS III, 72).

Der Kontext

Paid I 15 steht in einem größeren Gedankengang (I 10-52), in dem Clemens die besondere Würde der Neugetauften darstellt. In diesem Zusammenhang erwähnt er die Bezeichnung „Kinder (παιδες und νηπιοι)“ als Anrede für erwachsene Neugetaufte und gibt sich einige Mühe, diese wohl in seiner Gemeinde gängigen Bezeichnungen als Ausdruck der Hochschätzung und nicht als Zeichen von Minderästimation darzustellen. Der ganze Abschnitt steht unter dem Thema der liebevollen Fürsorge und Pflege, die alle Kreatur den Nachkommen und noch viel mehr Gott als der Vater der Schöpfung seinen Kindern zukommen lässt. Zu Beginn, in *Paid* I 10-11, betont Clemens, dass diese Fürsorge Gottes Mann und Frau in gleicher Weise zukommt, dass ihnen der Erzieher, die Gnade und die Errettung gleichermaßen zuteil werden, dass sie sich nicht in der Tugendfähigkeit unterscheiden und dass sie „ein und dieselbe Kirche“ sind (I 10,2). Sie tragen beide den Namen ‚Mensch‘. Dementsprechend bezeichnet auch das Wort ‚Kindchen‘ (παιδαριον) Jungen und Mädchen.

Die Pädagogik bedeutet demnach ein „Führen von Kindern“ (I 12,1). Die Hl. Schrift spricht freilich übertragen von Kindern: „Kinder sind wir; auf vielerlei Art und auf mancherlei Weise spricht die Schrift von uns und bezeichnet allegorisch einen ungebrochenen Glauben¹¹¹ abwechselnd mit verschiedenen Worten“ (I 12,1)¹¹².

Es folgt von I 12,2 bis I 15,1 eine Testimonienreihe, die unterschiedliche Bezeichnungen für junge Tiere bietet. Clemens legt diese mit kurzen Bemerkungen allegorisch auf die Neugetauften aus und begründet seine Darlegung mit Jes 65,15: *„Meinen Dienern... wird*

¹¹¹ Vgl. BKV II 7, 214; GCS I, 96: το αφελος της πιστεως ist nicht leicht angemessen zu übersetzen. Clemens konnotiert damit vor allem positive Eigenschaften, wie aus der weiteren Argumentation hervorgeht. „Einfalt, Schlichtheit, Einfachheit“ bringen im Deutschen leicht Aspekte von „Beschränktheit“ ins Spiel, was nur ganz partiell (vgl. I 20) der Aussageintention des Clemens entspricht. Ihm geht es vor allem um die Frische, Vitalität, Ursprünglichkeit und Ungebrochenheit des Glaubens.

¹¹² Vgl. GCS I, 96; BKV II 7, 214; Clemens belegt dies mit Jesu Anrede der Jünger als „Kinder“ (Jo 21,4f), mit der Segnung der Kinder (Mt 19,13f par), mit der Aufforderung, zu werden wie die Kinder (Mt 18,3) und mit dem Einzug Jesu in Jerusalem (Mt 21,8f par). Er will offensichtlich an all diesen Stellen „Kinder“ allegorisch ausgelegt wissen, expliziert dies allerdings nicht. Mt 21,8f liest er in der Form: *Die Kinder (παιδες) nahmen Zweige des Ölbaums oder der Palmen und gingen hinaus dem Herrn entgegen und riefen laut: Hosanna dem Sohne Davids. Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn!* Es lässt sich nicht klären, ob Clemens in seiner Textvorlage παιδες vorgefunden hat oder ob er unter dem Einfluss der Parallele Lk 19,37, wo von *Jüngern (μαθητοι)* die Rede ist, die παιδες deutend ergängt.

ein neuer Name gegeben werden, - mit dem neuen Namen meint er das Frische und Ewige, das Reine und Echte und Kindliche und Wahre -,
*der auf der Erde wird gepriesen werden*¹¹³.

Der Kerngedanke in den Abschnitten I 10-14 ist, dass „wir“ die Kinder Gottes sind, denen die göttliche Pädagogik zukommt.

Jerusalem / Zion im Argumentationsgang *Paid* I 15-27

Da Clemens seine Wahrnehmung von Jerusalem/Zion innerhalb eines langen Gedankenganges äußert, soll dieser im Folgenden paraphrasiert dargestellt werden. An den konzeptionell entscheidenden Stellen wird der Text wörtlich geboten¹¹⁴.

I 15,1 Der Logos nennt uns in der Schrift allegorisch **Füllen** (Sach 9,9), weil wir noch nicht von der Bosheit unterjocht sind und nicht brünnftig sind wie ins **Joch** gespannte Pferde, sondern

„frei (vgl. Gal 4,26) und neugeboren und freudig stolz wegen des Glaubens gern zur Wahrheit laufen und schnell zur Erlösung eilen (und) die weltlichen Dinge unter die Hufe treten und zerstampfen.

I 15,2 **Freue** (*χαίρε*) **dich sehr, Tochter Zion; jauchze, Tochter Jerusalem** (vgl. Gal 4,26). **Siehe, dein König kommt zu dir, gerecht und rettend** (*σωοζων*), **und er ist sanft und reitet auf einem Jochtier und auf einem jungen/neuen Füllen** (Sach 9,9).

Es genügt ihm nicht nur **Füllen** zu sagen, sondern er fügt noch das **jung** hinzu, da er auf die Jugend der Menschheit in Christus und auf eine in ihrer Echtheit alterslose Ewigkeit hinweist¹¹⁵.

I 15,3 **Füllen** sind wir; der Logos ist der **Füllenbändiger**; an ihn, *den Weinstock* werden die Kindlichen (*νηπιοι* d.h. die Neugetauften), die **Füllen**, gebunden (vgl. Gen 49,11); von ihm werden sie mit Wein, dem Blut Christi, zur **Rettung** (*σωτηρια*) genährt; er sorgt als ein Hirte für sie, der die Lämmer in seinen Armen sammelt (vgl. Jes 40,11).

¹¹³ Vgl. BKV II 7, 217; GCS I, 98.

¹¹⁴ Paraphrase und Zitat werden durch Einrückungen voneinander abgesetzt. Anspielung und Schriftzitate erscheinen in Kursive, Lemmata aus Sach 9,9 in Fettdruck. Zum folgenden Textabschnitt vgl. GCS I, 98-104; BKV II 7, 217-225.

¹¹⁵ GCS I, 98f; BKV II 7, 217.

- I 16 Der Ausdruck „Kinder“ steht also nicht für ein unvernünftiges Lebensalter, sondern für die besondere Sorge, für die Bildung (παιδεία) und Erziehung (παιδαγωγία), die der Logos den Seinen zukommen lässt. Unter solcher Führung jagen wir der „heiligen *Weisheit*“ nach, die freilich denen als *Torheit* (vgl. *1Kor 1, 18ff*) erscheint, die nach Bosheit trachten.
- I 17 Kinder sind diejenigen, die Gott allein als Vater anerkennen und die auf die Fürsorge des Vaters vertrauen. Sie haben einen *einzigsten Lehrer im Himmel* (vgl. *Mt 23, 8ff*) und heißen deshalb auf Erden Schüler; der lehrende Herr ist uns gegenüber der Vollkommene und Erwachsene, wir aber sind ihm gegenüber kindlich und unerfahren, die immer Lernenden.
- I 18 Vollkommenes, d.h. Erwachsenes, kann die Schrift auch *Mann* nennen. Auch der Herr wird *Mann* genannt, weil er in der **Gerechtigkeit** vollkommen ist.
- I 18,2 „So sagt z.B. der Apostel im Brief an die Korinther:
Ich habe euch mit einem Manne verlobt, um euch als eine reine Jungfrau Christus vor die Augen zu stellen (2Kor 11,2), oder auch als
 Kinder und Heilige, in jeden Fall aber niemand anderem als dem Herrn“¹¹⁶.
- I 18,3 Dass auch wir als volljährige *Männer* angesprochen werden, wenn wir auf Christus hin wachsen, bestätigt Paulus in seinem Brief an die Epheser (es folgt Eph 4,13ff).
 „Dies sagt er aber *zur Erbauung des Leibes Christi* (Eph 4,12), d.h. dessen, der *Haupt* (vgl. Eph 4,15) ist und *Mann* und vollkommen in der **Gerechtigkeit**“.
- Wir aber, die Kindlichen, die wir uns vor den Irrlehren hüten,
 „werden dann Vollkommene und Erwachsene, wenn wir Kirche sind, weil wir *das Haupt, den Christus*, (vgl. Eph 5,23) angenommen haben“¹¹⁷.
- I 19 (Das Augenmerk richtet sich jetzt auf das Wort „kindlich“ (νηπιοι) und was damit verbunden wird: Zartheit, Milde, Sanftmut und Arglosigkeit.) νηπιοι sind die Aufrichtigen, Sanftmütigen und Friedfertigen. Sie wissen nichts von Bosheit und Verkehrtheit. Während die alte Generation verstockt und verkehrt ist, ist
- I 19,4 „die Schar der νηπιοι aber, wir, das **neue** Volk, weich wie ein Kind.“

¹¹⁶ GCS I, 100; vgl. BKV II 7, 219.

¹¹⁷ GCS I, 101; vgl. BKV II 7, 220.

- I 19,5 Es sind „*jene Herzen der Arglosen*, über die Paulus sich **freut**, wie er im Römerbrief (vgl. 16,18f) bekennt“¹¹⁸.
- I 20 Lästere r mögen uns wegen des Wortes *νηπιοι* unverständlich nennen; verstehen sie aber diese Bezeichnung im Sinne von ‚einfältig‘, so **freuen** wir uns darüber. Denn ‚einfältig‘ ist das neue Bewusstsein, das jüngst inmitten des alten Unverständes verständig geworden ist, das zur Zeit des Neuen *Bundes* (vgl. *Gal 4,24*) zutage trat: erst vor kurzem wurde Gott erkannt, in der Zeit der Ankunft Christi, denn *nur der Sohn kennt Gott, den Vater* (vgl. Mt 11,27; Lk 10,22). Solche **Neuen** sind ein **neues** Volk; uns eignet die Fruchtbarkeit dieses Lebensalters, die alterslose Jugend, denn wir haben Anteil an der **neuen** Lehre bekommen und damit Anteil an der Ewigkeit und werden dem Unvergänglichen ähnlich, denn die Wahrheit in uns ist ewig jung.
- I 21,1 „Die Weisheit aber ist immerblühend; sie bleibt immer sich selbst gleich und verändert sich niemals. *Ihre Kinder*, so heißt es, *sollen auf den Schultern getragen und auf den Knien getröstet werden; wie wenn einen seine Mutter tröstet, so will ich euch trösten* (*Jes 66,12f*). Die Mutter zieht die Kinder freundlich zu sich heran; und wir suchen die *Mutter* (vgl. *Gal. 4,26*), die Kirche“¹¹⁹.
- I 21,2 Wie bei den Geschöpfen Väter und Mütter ihre Sprösslinge besonders gerne sehen, etwa die Pferde ihre **Füllen** oder auch der Mensch sein Kind,
„so nimmt auch der Vater aller Geschöpfe die zu ihm Geflüchteten gerne bei sich auf; und nachdem er sie durch *den Geist der Kindschaft* (*Röm 8,15*) wiedergeboren hat, weiß er, dass sie *νηπιοι* sind, und diese allein liebt er und hilft ihnen und streitet für sie, und deswegen gibt er ihnen den Namen *Kind*.
- I 21,3 „Ich rechne auch *Isaak* (vgl. *Gal 4,28*) zu den Kindern; mit *Lachen* (*γελως*) wird *Isaak* übersetzt¹²⁰. Diesen sah *spielen* (*παιζειν*) mit *Rebecca*, seiner Frau und seiner Gehilfin (vgl. *Gen 26,8; 2,18*) der sich um alles kümmernde **König** (Abimelech). **König**...scheint mir eine wahrhaft überweltliche Weisheit zu sein, die das Geheimnis des kindlichen Spiels erforscht. *Rebecca* aber übersetzt man mit *Geduld*.

¹¹⁸ GCS I, 101; vgl. BKV II 7, 221.

¹¹⁹ GCS I, 102; vgl. BKV II 7, 222.

¹²⁰ Zur Etymologie vgl. Philo, *De Plant* 169f; *Quaest. in Gen* IV 188.

- I 21,4 O wie verständig ist das Spiel! Das Lachen hat zur Gehilfin die Geduld, und Aufseher ist der **König**. Es frohlockt der Geist der Kinder Gottes in Christus, wenn sie in Geduld ihr Leben führen, und dies ist das göttliche Spiel¹²¹.
- I 22,1 Für Weise und Vollkommene ziemt es sich zu spielen und sich mit der den Guten eigenen Geduld zu freuen (συνευφραίνεσθαι) und mit Gott Feste zu feiern (συμπανυγερίζειν)¹²².
- I 22,2 „Es ist aber auch möglich, das durch die Weissagung Ange deutete anders aufzufassen, (nämlich) indem wir uns über die **Rettung freuen** und darüber fröhlich sind wie Isaak. Es lachte jener aber, weil er vom Tod **errettet** war, und spielte und feierte mit seiner Braut, die bei unserer **Errettung** Gehilfin ist, der Kirche; ihr ist ein dauerhafter Name gegeben, Geduld, entweder weil sie allein, immer **sich freuend**, in Ewigkeit bleibt, oder weil sie aus der *Geduld der Gläubigen* (vgl. *Offb 14,12*) besteht, die wir *Glieder Christi* (vgl. *1Kor 6,15; Eph 5,30*) sind; und das Zeugnis derer, die *bis zu Ende ausharren* (vgl. *Mt 10,22*), und die Danksagung (ευχαριστια) unter ihnen (ihrer Leitung), dies ist das geweihte Spiel und die **Errettung**, die zusammen mit heiligem Ergötzen herbeieilt.
- I 22,3 Der **König** Christus beobachtet aus der Höhe unser Lachen und *betrachtet durch das Fenster schauend* (*Gen 26,8; vgl. Hld 2,9*), wie die Schrift sagt, die Danksagung (ευχαριστια) und den feierlichen Lobpreis (ευλογια) und die Freude (αγαλλιασις), dazu auch die mitwirkende Geduld, und er beaufsichtigt die Vereinigung von alledem, seine eigene Kirche, indem er lediglich sein Angesicht zeigt, das der Kirche (noch) fehlte, die durch das **königliche** Haupt zur Vollendung kommt¹²³.
- I 23,1 Das Fenster, durch das der Herr sich zeigt, ist seine Inkarnation, für die wiederum Isaak Vorausbild ist. Dessen geforderte Opferung und dessen Schonung sind Vorausbild für Tod und Auferstehung Christi.
- I 24 (Rückkehr zum Thema Kind und Gotteskindschaft, vollzogen durch die Wiedergeburt, I 25, die Taufe, die eine Annahme an Kindes Statt bewirkt, I 26, und zur Vollkommenheit führt, I 26-27.)

¹²¹ GCS I, 102f; vgl. BKV II 7, 222f.

¹²² Es liegen wörtliche Anklänge an Philo, *De Plant* 169f vor.

¹²³ GCS I, 103; vgl. BKV II 7, 223f.

Beobachtungen zur Verwendung der Jerusalem/Zion-Symbolik

Im Durchgang durch den vorliegenden Abschnitt *Paid* I 15-27 zeigt sich, dass die Lexeme aus Sach 9,9 einzeln in den Argumentationsgang eingebaut werden, so dass das Prophetenzitat die vielschichtigen Ausführungen wie ein roter Faden durchzieht.

Jochtier und *Füllen* erscheinen schon in der Überleitung zum Zitat Sach 9,9; *Füllen* bleibt Zentralbegriff in Abschnitt I 15¹²⁴. Der *König* rückt in I 21,3-22,3 in den Blick, das Motiv der *Freude* bestimmt Abschnitt I 22. Dazwischen klingen im Motiv der *Gerechtigkeit* (I 18) und der *Errettung* (I 22) die Attribute des Königs, nämlich *gerecht und rettend* zu sein, an. Selbst die *Sanftheit* bleibt nicht unerwähnt, sie wird allerdings in I 19 nicht auf den König, sondern auf die Kinder (νηπιοι) bezogen.

Auffällig ist allerdings, dass allein die in Sach 9,9 angeredete *Tochter Zion*, bzw. *Tochter Jerusalem*, die aufgefordert wird, sich zu freuen und zu jubeln, in der Darlegung des Clemens keine weitere Erwähnung mehr findet.

Stattdessen spricht er von der Kirche, die er weiblich figuriert und in sozialen Rollen darstellt, nämlich als „Mutter“ in Bezug auf die Kinder Gottes, die νηπιοι (ebd.), und als „Gehilfin“ (βοητος, vgl. Gen 2,18.21) in Bezug auf Christus (I 22,2).

Dass und wie bei ihm Jerusalem hinter der Kirche verschwindet, wird an der Verwendung des Motivs der *Freude* in I 22 deutlich: Die Aufforderung zur Freude an Jerusalem/Zion ist obsolet geworden, jetzt ist Freude zum Attribut der Kirche geworden. Ihr eignet ewige Freude: Was vormals sein sollte, ist jetzt eingetreten, ist Faktum. D.h. die Nennung von Jerusalem/Zion steht von Beginn des Argumentationsganges an unter ekklesiologischem Vorzeichen: Das „Wir“ der an Christus Glaubenden, d.h. der Kinder Gottes (I 17), ist die zentrale Bezugsgröße, auf die hin Sach 9,9 gelesen wird. Bereits in I 10,2 wurde die Kollektivgröße Kirche eingeführt. Sie erscheint schon in I 18,2-3 weiblich figuriert als Braut und dann in I 21,1 als „Mutter, die wir suchen“, zuletzt in I 22,2 als Braut, der als sakramentale und transzendente Größe – „immer sich freuend, ewig bestehend“ – himmlische Qualität eignet, und die sich in „Martyria“, „Eucharistia“ und „Eulogia“ realisiert.

Mit der Muttermetapher für die Kollektivgröße der von Christus erlösten Kinder Gottes steht Clemens in der seit Paulus (Gal 4,26)

¹²⁴ Das *Füllen* ist nochmals in I 21,2 erwähnt und wirkt wie ein kurzes Echo auf I 15.

bezeugten Tradition; die Verwendung der Muttermetapher für die „Kirche“ lässt sich im 2. Jht. erkennen, aber erst bei Clemens begegnet sie explizit¹²⁵.

Korrespondenzfigur zur Kirche ist in Rückgriff auf Sach 9,9 der *König*. In I 22,3 wird er ausdrücklich mit Christus identifiziert, während in I 21 die „Weisheit“ als *König* eingeführt wird. Beides gehört im christozentrischen Denken des Clemens zusammen: Der präexistente Logos, die Weisheit¹²⁶, inkarniert sich und ist als Christus im Neuen Bund gegenwärtig (I 20). Unter Verwendung paulinischer Bilder tritt Christus auch als Bräutigam und als Mann und Haupt der Kirche auf (I 18).

Eine Identifizierung von Jerusalem/Zion mit der Kirche erfolgt in Clemens' Gedankengang nicht ausdrücklich. Er mag sich dabei an der paulinischen Argumentation in Gal 4 orientiert haben¹²⁷. Jedenfalls setzt er voraus, dass der eingeweihte Teil seines Publikums die Jerusalem/Zion-Metapher und ihre Anwendung auf die Kirche kennt¹²⁸.

¹²⁵ Vgl. *Hirt des Hermas* Visio III 9,1 (um 120): Es tritt eine Greisin auf, die sich als Kirche vorstellt; sie spricht die „Heiligen“, d.h. die Christen, als „ihre Kinder“ an, die sie „aufgezogen“ hat; sie bezeichnet sich aber nicht als Mutter; vgl. den - zw. 130 und 150 oder gar ins 1. Jht. zu datierenden? (vgl. Berger/Nord, *Frühchristliche Schriften*, 724) - *Zweiten Clemensbrief* 2,1-2: die Kirche wird in Anspielung auf Jes 54,1/Gal 4,26 als die Unfruchtbare, die gebiert, dargestellt und mit ihren Kindern in Beziehung gebracht; ihre Mutterschaft ist somit indirekt ausgesagt; dagegen ist in 14,2 von der Kirche als weiblicher Korrespondenzfigur zum männlichen Christus die Rede, nicht aber von ihr als Mutter und auch nicht von ihren Kindern; Vogt, *Bilder*, 37 geht über diesen Unterschied hinweg. Auch in der *Epistula Apostolorum* 33,2 deutet sich, wieder in Anspielung auf Jes 54,1 die Mutterschaft der Kirche an, aber auch dort wird sie nicht explizit als Mutter bezeichnet. – Die Schriften des Clemens v. Alexandrien scheinen die ersten frühchristlichen Texte zu sein, die explizit die Kirche als Mutter bezeichnen (vgl. z.B. *Paid* I 42). Etwa zeitgleich begegnet dies beim Lateiner Tertullian und wird dann im 3. Jht. üblich.

¹²⁶ Die Identifikation von Weisheit und Logos ist seit Philo traditionell. Vgl. zu Clemens' Logoskonzept: Feulner, *Clemens*, 118-120. Zur Philo-Rezeption bei Clemens vgl. Hoek, *Stromateis*; Runia, *A survey*.

¹²⁷ Für Clemens ist Paulus der Apostel Christi und damit Gewährsmann seiner Theologie schlechthin; das Corpus Paulinum nimmt bei ihm den Vorrang unter allen Referenztexten ein. Gal 4 stellt ebenfalls keine direkte Verbindung her zwischen Jerusalem, der Mutter und der Kirche.

¹²⁸ In welchem Maße Clemens, der Gal 4,21-31 nachweislich kennt, wengleich er Gal 4,26 nirgends im vollen Wortlaut zitiert (vgl. aber eine Rede vom „oberen Jerusalem“ in *Paid* I 45,1 und II 119,1), im vorliegenden Abschnitt durch das Einstreuen von Lexemen aus Gal 4,21ff intertextuelle Reflexe zur Leserlenkung setzt, ist eine offene Frage. Das Attribut *frei* für die Kinder Gottes (I 15,1), die Nennung von *Jerusalem* in Sach 9,9 (I 15,2), die Erwähnung des neuen *Bundes* (I 20,2), der Hinweis

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang aber, dass auch Weisheit und Kirche zusammen und zugleich weiblich figuriert als Mutter vorgestellt werden: Wenn die Weisheit dabei als „immerblühend, immer sich selbst gleich bleibend, sich niemals ändernd“ (I 21,1) bezeichnet wird, werden ihr göttliche Qualitäten zugeschrieben. (Diese Sicht wird in I 21,3 noch verstärkt, wo hinsichtlich des *Königs* von einer „wahrhaft überweltlichen Weisheit“ die Rede ist, während sie in I 16,3 als „heilige Weisheit“ bezeichnet wird). In I 21,1 ist die Weisheit Mutter von Kindern und zugleich ist Mutter die Kirche. D.h. der Mutter Weisheit korrespondiert die Mutter Kirche, so wie in I 21,3 der überweltlichen Weisheit, d.h. „dem sich um alles kümmernden König“, der König Christus (I 22,3) korrespondiert. Es entspricht ganz dem theologischen Konzept des Clemens, im präexistenten Logos alle Heilsgrößen zu erkennen: Die Weisheit, die Mutter, die Kirche. „Der Logos wird alles für das Kind, Vater und Mutter und Erzieher und Ernährer“, sagt Clemens in einem poetischen Textstück in *Paid* I 42,3. In diesem auf den Logos zentrierten Konzept ist die Kollektivgröße Kirche die weltliche Realisation der transzendenten Heilsgröße Kirche, „die immer sich freuend in Ewigkeit bleibt“ (I 22,2). Clemens argumentiert nicht mit den Kategorien von *hier und jetzt* und *droben* (vgl. Gal 4,25f), er unterscheidet vielmehr zwischen immanenter und transzendenter Wirklichkeit. Der Gegensatz zwischen dem jetzigen Jerusalem des alten Bundes und dem oberen Jerusalem des Neuen Bundes interessiert ihn viel weniger als der Gedanke, dass die Kirche, die wir sind, zugleich im göttlichen Logos existiert. Dieser Zusammenhang wird durch die Inkarnation des Logos, durch die Parousie Christi (I 23,1; 20,2) offenbar.

Mit der Weiblichkeitsfiguration der Weisheit/Sophia als Mutter in einem Kontext, in dem eine weibliche, als *Tochter* angeredete Jerusalem/Zion zumindest noch erscheint, wenngleich sie keine Rolle mehr spielt, scheint der gnostische Sophia-Mythos kurz aufzublitzen. Vielleicht ist die Zurückhaltung gegenüber der Frau Jerusalem/Zion bei Clemens diesem Umstand geschuldet. Festzustellen ist jedenfalls, dass die Zentralgestalt in Clemens' Denken der göttliche Logos ist, dass nur er als Hypostase agiert, und als Weisheit und *König* und *Erlöser*, als Vater und *Mutter*, als Offenbarer und Mittler zwischen dem absoluten Gott und der Welt agiert. Dies dürfte Clemens' Antwort

auf die *Mutter*, die wir suchen (I 21,1) und der Rekurs auf *Isaak* (I 21,3) sprechen dafür. Das vereinzelte Auftreten der Lexeme und die Textdistanz dazwischen sprechen eher dagegen.

auf die gnostischen Äonenspekulationen und die damit verbundenen Hypostasierungstendenzen sein.

Im vorliegenden Text verschwindet die weiblich figurierte Jerusalem in der weiblich figurierten Kirche. Eine andere weibliche Segensträgerin, nämlich Rebecca (I 21,3-22,3) bildet die Kirche ab. Jerusalem fungiert gerade noch als Reflex auf die paulinische Deutung Jerusalems in Gal 4,21-31. Die Gegenprobe belegt es: Hätte Clemens Sach 9,9 ohne die Anrede der Tochter Zion/Jerusalem geboten, hätte er nichts an seiner Argumentation verändern müssen.

Damit ist freilich nur ein Aspekt der Verwendung des Jerusalem/Zion-Motivs bei Clemens dargestellt.

4.4 Das obere Jerusalem in *Paid* I 45 und *Paid* II 119

Dass Gal 4,26 im Denken des Clemens präsent ist, geht auch aus zwei Anspielungen im weiteren Verlauf des *Paidagogos* hervor. Im großen Abschnitt *Paid* I 10-52 kommt Clemens in I 45,1 nochmals auf Jerusalem zu sprechen. Dort begegnet es im Motiv des *oberen Jerusalem*.

Paid I 45,1: Der Kontext

Ab *Paid* I 42,1 meditiert Clemens den Gedanken, dass der Logos alles ist für das Kind Gottes, Vater und Mutter, Erzieher und Ernährer (I 42,3), die stillende Brust (I 43,4) und die Nahrung, die sie spendet (I 44f). Der Logos ist einzig, wie Gott, der Vater aller Dinge, und der Heilige Geist (I 42,1); dieser Einzigkeit entspricht die „einzige jungfräuliche Mutter“, die Kirche, die Clemens in seinem paradox-poetischen Gedankengang als Jungfrau ohne Milch beschreibt (I 42,1). Ihre Brust ist der Logos und die Milch ist der Logos (I 43,3-4). Obwohl die Metaphern von Jungfräulichkeit und Mutterschaft, von Geburt und Säuglingspflege, die den Gedankengang beherrschen, eine weibliche Figuration des in I 45,1 erwähnten *oberen Jerusalem* nahe legen, wird dieses nicht in das zuvor entfaltete Bild einbezogen.

Der Text

- I 45,1 „Nun werden wir sofort nach unserer Geburt zwar mit der Milch, der Nahrung des Herrn, gestillt; als Wiedergeborene aber werden wir sofort geehrt, indem uns die Hoffnung auf ewige Ruhe, *das obere Jerusalem* (vgl. Gal 4,26), als frohe Botschaft verkündet wird, wo es, wie geschrieben steht *Milch und Honig regnet* (vgl. Ex 3,8;17), indem wir uns mittels der materialen Speise auch um die heilige Speise bemühen.
- I 45,2 Denn die *festen Speisen werden zunichte gemacht* (vgl. 1Kor 6,13), wie der Apostel selbst sagt, die Milchnahrung aber führt uns zum Himmel, da sie uns zu Bürgern des Himmels und zu Mitgliedern der Chöre der Engel erzieht. Da aber der Logos eine von Leben übersprudelnde *Quelle* (vgl. Offb 21,6) ist und ein *Ölstrom* (vgl. Deut 32,13) genannt wird, verwendet Paulus begrifflicherweise einen sinnbildlichen Ausdruck, nennt ihn *Milch* und fügt hinzu: *habe ich euch zu trinken gegeben* (1Kor 3,2)¹²⁹.

Im Anschluss (*Paid* I 45,3 und folgende) überlegt Clemens, inwiefern Milch eine Speise ist, erklärt, was Speise im Neuen Testament bedeutet, und kommt schließlich auf das Brot Christi zu sprechen, das sein Fleisch ist, *hingegen für das Leben der Welt* (vgl. Jo 6,32f.51), das eucharistische Brot, das zur „Freude der Kirche“ zubereitet wird (I 46,3).

Beobachtungen zur Verwendung der Jerusalem/Zion-Symbolik

Obwohl Clemens im Kontext von der Mutter Kirche spricht und sich einer ausgeprägt weiblichen Metaphorik bedient, wird das in *Paid* I 45,1 erwähnte Jerusalem nicht in dieses Bild einbezogen. Die paulinische Aussage, dass das *obere Jerusalem unsere Mutter ist* (Gal 4,26) bleibt ausgeblendet. Betont wird dagegen der Ort der Verheißung, *wo Milch und Honig fließt* (Ex 3,8.17), der mit dem Himmel identifiziert wird. Jerusalem wird zum eschatischen Ort der Ruhe, es ist die Heimat im Himmel, die himmlische Stadt, in der wir Bürger zu sein Hoffnung haben.

Jerusalem ist in diesem Gedanken des Clemens im Himmel angekommen, aber nicht als Frau, sondern als Stadt.

¹²⁹ GCS I, 116f; vgl. BKV 7, 244.

Paid II 119: Der Kontext

Anders als in *Paid I* befasst sich Clemens in *Paid II* und III mit dem christlichen Alltagsleben und seine Aussagen haben dementsprechend eine ethische Ausrichtung. In *Paid II* 119 geht es ihm um den Umgang mit Schmuck, mit Gold, Perlen und Edelsteinen. Er kritisiert jene „unseligen Frauen“ (II 118,5), die ihr ganzes Streben auf den Besitz von Perlen richten, anstatt den einen Edelstein, *die eine Perle* (vgl. Mt 13,46), zu erstreben, nämlich den Logos, durch den das Fleisch in der Taufe kostbar wird; denn wie eine Muschel wird es von Wasser umschlossen, sodass daraus die Perle hervorgehen kann (II 118,5).

Der Text

II 119 „Aus heiligen Edelsteinen ist die Mauer des **oberen Jerusalem** (vgl. Gal 4,26), erbaut, wie uns überliefert ist; und die **zölf Tore der Himmelstadt, die mit kostbaren Steinen geschmückt sind** (vgl. Offb 18-21), verstehen wir als jene allseits sichtbare Gnade, die durch die Stimme des Apostels zugänglich wird. An den heißbegehrten Steinen sind nämlich die Farben kostbar; das macht ihren Wert, während das andere, das irdische Material, unbeachtet bleibt.

II 119,2 Zurecht wird daher in symbolischer Weise *mit diesen Steinen*, den Heiligen, *die Mauer der Stadt* (vgl. Offb 21,14) errichtet, die in geistlicher Weise erbaut ist. In Entsprechung zum unvergleichlichen Glanz der Edelsteine, hat man sich den unvergänglichen und in seinem heiligen Wesen heiligen Glanz des Geistes zu denken“¹³⁰.

(Es folgt die Widerlegung jener Einwände, die Frauen gegen den Verzicht auf Schmuck vorbringen. Ihr Hinweis, dass auch Gold und Edelsteine von Gott geschaffen seien, kontert Clemens mit dem Vorwurf, sie würden die Symbolik der Hl. Schrift nicht verstehen, und tadelt sie dann):

II 120,1 „Ihr kümmert euch um Dinge, um die ihr euch nicht kümmern solltet. *Trachtet zuerst nach dem Himmelreich* (Mt 6,33; Lk 12,3)“¹³¹.

II 120,3 Wenn Gott allen Menschen gemeinsam seinen eigenen Logos

¹³⁰ GCS I, 228; vgl. BKV II 8, 124.

¹³¹ GCS I, 229; BKV II 8, 125.

sandte, nachdem er alles für alle geschaffen hatte, sind alle Dinge gemeinsames Eigentum.

Beobachtungen zur Verwendung der Jerusalem/Zion-Symbolik

Obwohl Clemens im Kontext ein traditionelles Frauen-Thema¹³², nämlich die Haltung zu Schmuck, anspricht, umgeht er bei der Anspielung auf Gal 4,26 die dort vorliegende Weiblichkeitsfiguration. Die von ihm gebotene Metaphorik ist freilich stärker von Offb 21,18ff als von Gal 4,26 bestimmt. In dieser Perspektive erscheint Jerusalem als die eschatologische Stadt, als das himmlische Jerusalem und als das Himmelreich. Zugleich wird aber an der Deutung der Edelsteine sichtbar, dass das *obere Jerusalem* auch als kollektive Größe aufgefasst wird, nämlich als ein „geistlicher Bau“, kostbar aufgrund der Edelsteine, nämlich der Heiligen, die diejenigen sind, die durch die Taufe kostbar wurden, weil sie die Perle, den Logos, bergen, und aus ihnen heiliger Geist leuchtet. Damit wird deutlich, dass sich Clemens das *obere Jerusalem* nicht nur als ein endzeitlich entrücktes Ziel denkt, sondern auch als eine sich in der Welt im Bau befindliche geistige Größe.

4.5 Jerusalem/Zion in *Strom* I 29 und IV 163

In den *Stromateis* zeigt sich bei der Verwendung der Jerusalem-Metapher ein ähnlicher Befund wie im *Paidagogos*. Weil hier aber weitere Aspekte und insbesondere die Verbindungslinien zur Jerusalemdeutung bei Philo sichtbar werden, sollen zwei Textstücke aus diesem Werk vorgestellt werden.

Strom I 29: Der Kontext

In Buch I der *Stromateis* gibt Clemens Auskunft über seine Motive für das in Arbeit genommene literarische Projekt; er entwirft einen Plan für sein Vorhaben und rechtfertigt seine Intention, auch die griechische Philosophie in seinem theologischen Werk zu berücksichtigen. Clemens rechnet mit heftiger Abneigung gegen die griechische Bil-

¹³² Vgl. die Mahnung zur Bescheidenheit und Zurückhaltung in Sachen Schmuck in 1Tim 2,9; vgl. Seneca, *De beneficiis* VII 9,4; Plinius, *Naturales Historiae* IX 114; XXX, 40; Petronius, *Satyrikon* 67,6ff und Juvenal, *Satire* VI 457-459.

dung bei einem Teil seines christlichen Publikums, und macht sich deshalb daran, der Philosophie ihren Ort im Wirken des göttlichen Logos zuzuweisen: Sie hat propädeutische Funktion zum Glauben hin, und das Gute und Wahre, das in ihr vorhanden ist, kommt von Gott; sie erzieht die Griechen auf Christus hin (vgl. Gal 3,24), wie das Gesetz das Volk Israel.

Der Text

Zu Beginn von Abschnitt I 29 betont Clemens, dass es nur einen einzigen Weg der Wahrheit gibt, dass aber in diesen Strom viele Quellen münden. Clemens bietet eine Testimonienreihe aus dem Buch der Sprüche (vgl. Spr 4,8-21), durch die er seine Auffassung bestätigt sieht und schließt daraus:

I 29,3 „Auch die Gesetze wie die Propaedeia (d.h. die Philosophie) dürften Wege und Ausgangspunkte zum Leben sein.

I 29,4 **Jerusalem, Jerusalem, wie oft wollte ich deine Kinder sammeln wie eine Henne ihre Jungen (Mt 23,37 par).**

Jerusalem wird aber mit Gesicht des Friedens¹³³ übersetzt. Der Herr gibt also in prophetischer Weise zu verstehen, dass die friedlich Schauenden auf mancherlei Art für die Berufung erzogen worden sind.

I 29,5 Wie nun? Er wollte, aber er konnte nicht. Wie oft oder wo? Zweimal. Durch die Propheten und durch sein Kommen. Als vielgestaltig erweist der Ausdruck *wie oft* also die Weisheit, und in jeder möglichen Gestalt, sowohl hinsichtlich der Art und Weise als auch der Zahl und Wiederholungen, rettet sie unter allen Umständen einige in der Zeit und in der Ewigkeit. Denn *der Geist des Herrn hat den Erdkreis erfüllt (Weish 1,7)*¹³⁴.

I 29,6 Schriftargumente derer, die die griechische Philosophie ablehnen, nämlich Spr 5,5.8 und 5,20, widerlegt Clemens mit seiner eigenen Deutung und kommt dann zu dem Schluss:

I 30,1 „Wie aber die allgemeinen Wissenschaften (εγκυκλικα μαθηματα) Beiträge für ihre Herrin, die Philosophie, liefern, so hilft auch die Philosophie selbst mit zum Erwerb der Weisheit. Denn die Philosophie ist eifrige Beschäftigung mit der Weis-

¹³³ Die Etymologie von Jerusalem kennt Clemens aus Philo, *De somniis* II 250.

¹³⁴ GCS II, 18; vgl. BKV II 17, 32f.

heit; die Weisheit aber ist die Kenntnis göttlicher und menschlicher Dinge und ihrer Ursachen. Demnach ist die Weisheit die Herrin über die Philosophie, so wie diese die Herrin über die propädeutischen Wissenschaften ist“¹³⁵.

I 30,2 Im Folgenden referiert Clemens die Allegorese von Sarah und Hagar und der Erzväternamen auf die verschiedenen Formen der Erkenntnis, wie Philo sie verschiedentlich in seinem Werk¹³⁶ entwickelt hat, und kommt abschließend zu dem Ergebnis:

I 30,4 „Wir sprechen es also von jetzt an ganz offen aus: Die Philosophie hat die Erforschung der Wahrheit und des Wesens der Dinge zur Aufgabe – es handelt sich aber um die Wahrheit, von der der Herr selbst sagte: *Ich bin die Wahrheit (Jo 14,6)*–; andererseits schult die auf die Ruhe in Christus vorbereitende Bildung den Geist, weckt den Verstand und erzeugt Gewandtheit im Suchen nach der wahren Philosophie. Diese besitzen die Eingeweihten, (d.h. die Getauften)¹³⁷, nachdem sie sie gefunden haben oder vielmehr von der Wahrheit selbst erhalten haben“¹³⁸.

Exkurs: Die Etymologie von Jerusalem in Philo, *De Somniis* II 250

Der Rückgriff des Clemens auf die Etymologie von Jerusalem als *Schau des Friedens*, die erstmals bei Philo, *De Somniis* II 250, begegnet, ist ein Hinweis darauf, dass ihm ein weiteres Deutungsschema für die Jerusalemmetapher bekannt ist, auf das er in seiner Argumentation zurückgreifen kann: die individuell-psychologische Deutung.

Philo, der, wenn er auf Jerusalem zu sprechen kommt, die Stadt häufig allegorisch deutet als jene Welt, welcher Gott ewige Freude geschenkt hat¹³⁹, interpretiert in *De Somniis* 250ff Jerusalem indivi-

¹³⁵ GCS II, 19; vgl. BKV II 17, 33f.

¹³⁶ Von *Strom* I 29 bis 32,4 bietet Clemens zahlreiche Anspielungen und wörtliche Entlehnungen aus dem Werk Philos. Die Stellen sind in GCS II, 19ff aufgelistet.

¹³⁷ Aus Clemens' *Protreptikos* 120,1 geht hervor, dass mit den Eingeweihten die Getauften gemeint sind; vgl. GCS I, 84; BKV II 7, 196.

¹³⁸ GCS II, 21; vgl. BKV II 17, 36.

¹³⁹ Vgl. Stoltmann, Jerusalem, 190f mit den einschlägigen Verweisen auf Philo; vgl. Grimm, *Visio Pacis*, 394f. - Philo zeigt allerdings auch Interesse an der historischen Größe und an der konkreten Stadt; vgl. Philo, *Leg Gaj* 203 und 225 u.ö.; *Flacc* 46.

duell auf die Seele des Menschen¹⁴⁰: Der Name Jerusalem für die Stadt Gottes bedeute *Schau des Friedens*. Dies aber offenbare, dass mit der Gottesstadt nicht die konkrete Stadt aus Holz und Stein gemeint sei, sondern „die Seele, die frei von Krieg ist, und welche diejenigen besitzen, die ausgerüstet mit der Schärfe des Blickes, ein kontemplatives und friedvolles Leben führen. Wo findet“, fragt Philo weiter, „Gott einen herrlicheren und heiligeren Aufenthalt, als in einem kontemplativen Geist, der nicht einmal im Traum einen Wunsch nach Ablenkung oder Störung hegt?“¹⁴¹ Denn Gott selbst ist der Friede. Ein Mensch, der Krieg, Zwang und Werden und Vergehen hinter sich lässt und hinüber schreitet zu jenem ungewordenen, unvergänglichen Gott, wird selbst zur Gottesstadt. Er kann sich, so könnte man Philo ausschreiben, als Jerusalem verstehen.

Philo betrachtet in *De Somniis* II 250ff wie auch sonst die Stadt Jerusalem als lokale Größe, als Ort, aber hier nicht als konkreten, historischen Ort oder als endzeitlichen Heilsort, sondern als innermenschlichen, seelischen Binnenraum, in den Gott zu wohnen kommt, und in dem die Schau Gottes möglich wird.

¹⁴⁰ Philo, *De Somn* 2: (250) „Die Stadt Gottes wird von den Hebräern Jerusalem genannt, ein Name, der übersetzt *Gesicht des Friedens* heißt. Daher suche die Stadt des Seienden nicht in den Landstrichen der Erde – denn sie ist nicht von Holz oder Stein gebaut –, sondern in der kampflosen und klarsichtigen Seele, die sich das kontemplative und friedfertige Leben zum Ziel gesetzt hat. (251) Denn welche ehrwürdigere und heiligere Wohnung könnte man für Gott in dieser Welt finden, als einen zur Schau bereiten Geist, der alles zu sehen sich beeilt und der nicht einmal im Traum nach Aufstand und Aufruhr trachtet? (252) Und wieder einmal regt mich der unsichtbare Geist, der in unsichtbarer Weise mich zu begleiten pflegt, an und sagt: ‚Du, du scheinst mir unkundig zu sein einer gewichtigen und erstrebenswerten Sache, über die ich dich vollständig belehren will; denn schon zu vielem anderen habe ich dich zur rechten Zeit angeleitet. (253) Wisse denn, mein Freund, dass Gott allein der wahrste und wirklichste und ursprünglichste Friede ist, die ganze gewordene und vergängliche Substanz aber ein fortgesetzter Krieg. Ist doch Gott etwas, was freien Willen hat, die sterbliche Substanz aber ist zwangsläufig. Wer es nun vermag, den Krieg, den Zwang, das Werden und Vergehen hinter sich zu lassen, um zu dem Unerschaffenen, dem Unvergänglichen, zu dem mit freien Willen, zum Frieden überzugehen, von dem kann man zurecht sagen, dass er ein Aufenthalt und eine Stadt Gottes ist‘. (Vgl. Heinemann, Philo 6, 269; Griechischer Text: Wendland, Opera 3, 298f).

¹⁴¹ Philo, *De Somn* II 252; Opera 6., 269.

Beobachtungen zu Verwendung der Jerusalem/Zion-Symbolik in Strom I 29

Im Zitat Mt 23,37 tritt *Jerusalem* als personale Größe auf, die mit *du*, (vgl.: *deine Kinder*) angesprochen wird. Die *Kinder Jerusalems* sind eine starke intertextuelle Referenz zu all jenen biblischen Texten, die Jerusalem als Mutter zeichnen, die ihre Kinder gebiert, umsorgt, verliert, betrauert und wiedererhält. Clemens nimmt dieses Bildfeld aber nicht auf – auch an dieser Stelle umgeht er die Jerusalem-Personifikation -, sondern konzentriert sich ganz auf das Bemühen des Sprechenden *Ich*, d.h. des „Herrn“ (I 29,4) der „die Wahrheit ist“ (I 32,4) um die *Sammlung der Kinder*. Und mit seiner Ausdeutung des *wie oft* zielt er auf eine Hierarchie des Wissens und der Bildung, die in der Weisheit selbst, dem Christus, Gottessohn und Logos, gipfelt. Man kann sagen, dass Clemens mit seinem Plädoyer für Wissen, Bildung und Philosophie den Binnenraum seiner Leser für jene Schau der Wahrheit vorbereiten will, der bei Philo als der Ort der *Schau des Friedens* vorgestellt wird. „Denn nur ein auf das Wort des Herrn vorbereitender Unterricht ist in dem enthalten, was in der Abfolge der Zeiten jeder Generation zu ihrem Nutzen gegeben worden ist“ (I 29,9)¹⁴².

Zwar spricht Clemens in seinem Argument für die griechische Bildung nicht von der einzelnen Seele, sondern von einer kollektiven Größe „Generation“, indem er aber die Jerusalem-Etymologie ins Spiel bringt, stellt er einen intertextuellen Bezug zur Deutung des Philo her, den er ausdrücklich verstärkt, wenn er im Verlauf seines Gedankengangs, nämlich in I 31, Philo als Quelle seiner Kenntnis namentlich erwähnt. Dass er die Perspektive des Philo einnimmt, zeigt sein Blick auf die „friedlich Schauenden“, womit er eine Referenz zu *De Somniis* II 253 herstellt, und sein Hinweis auf die Verschiedenheit ihrer individuellen Berufung - „auf mancherlei Art“ - und ihrer Wege zum Heil - „in jeder möglichen Gestalt“ (I 29,4.5).

Jerusalem ist in diesem Textabschnitt aus dem ersten Buch der *Stromateis* wiederum keine die Argumentation tragende Größe, sondern eher ein Instrument der Leserlenkung zu den Deutungen des Philo.

¹⁴² GCS II, 19; vgl. BKV II 17, 33.

Strom IV 172,2: Der Kontext

Im vierten Buch der *Stromateis* geht es Clemens vor allem um die Präsentation des wahren Gnostikers, d.h. des rechtgläubigen, mit Leib und Seele Gott suchenden Christen und seiner Haltung zur Welt. In IV 155 beginnt eine lange Darlegung über die gnostische Seele, die zur Schau Gottes aufsteigt. Sie unterscheidet sich von jenen anderen Seelen, die wie „flatterhafte Schatten“ ihr Dasein führen. Wer Gnostiker sein will, betont Clemens in IV 159, muss sich über den Bereich des Werdens und Wandels und der Sünde erheben. Er sucht die Reinheit an Leib und Seele, um ein ganz geheiligter Tempel des Herrn zu sein (IV 161). Dabei betont Clemens gegen die Leibfeindlichkeit der Markioniten, die aus der Verachtung des Schöpfergottes resultiert, die dem Leib eigene Würde als Behausung der Seele und als Gefäß des Heiligen Geistes (IV 163). Ab IV 163,5 bis 164,2 bietet Clemens eine Reihe von biblischen Testimonien, aus denen die Minderästimation des Leibs abgeleitet werden kann, setzt ihnen aber die „Auslegung“ des Propheten Jeremia entgegen und zitiert dabei Jer 13,24-27¹⁴³. Es fällt auf, dass dieses Prophetenwort, das in Vers 27 das angesprochene *Du* mit *Jerusalem* identifiziert, vor der Jerusalem-Nennung mit „und das übrige“ abbricht¹⁴⁴. Es geht also auch bei der Zitation von Jer 13,24ff Clemens nicht um die Erwähnung und Betrachtung Jerusalems; d.h. wieder wird die in einem Prophetenzitat weiblich figurierte Jerusalem umgangen.

¹⁴³ *Strom* IV 163,5-164,2: „Wenn aber jemand ... als Zeugnis das Wort des Jesaia anführen wollte: *Alles Fleisch ist wie Gras und alle Herrlichkeit des Menschen wie die Blüte des Grases; das Gras welkt und die Blüte fällt ab; das Wort des Herrn aber bleibt in Ewigkeit* (Jes 30,6ff), soll er darauf achten, wie der Geist die fragliche Stelle durch Jeremia auslegt: *Und ich habe sie zerstreut wie Spreu, die vom Wind in die Wüste getrieben wird. Das ist euer Los und euer Teil, weil ihr ungehorsam wart, spricht der Herr. Denn du hast mich vergessen und deine Hoffnung auf Lügen gesetzt, und ich will deine Schleppe über dein Gesicht stülpen, und deine Schande soll gesehen werden, deine Unzucht und dein Gewieher. Und was folgt (nämlich: Auf den Hügeln und auf dem Feld habe ich deine Greuel gesehen. Weh dir, Jerusalem, weil du dich nicht reinigst – wie lange noch?)* (Jer 13,24-27). Denn dies bedeutet die *Blüte des Grases* und das *nach dem Fleische wandeln* (vgl. 2Kor 10,2) und das *fleischlich sein* (vgl. 1Kor 3,3), wie der Apostel sagt bezogen auf die, die in Sünden sind (vgl. 1Kor 15,17)“; vgl. GCS II, 321; BKV II 19, 110f.

¹⁴⁴ GCS II, 321,13f και τα εξης - „und das folgende“: Clemens kürzt in den *Strom* gelegentlich seine Zitate ab, vgl. z.B. IV 44,3; V 74,5; VII 84,4. Wäre der Weheruf über Jerusalem für ihn bedeutsam gewesen, hätte er ihn zitiert oder er wäre in seinen Ausführungen sichtbar geworden. Geht die Auslassung aber auf das Konto eines Schreibers, entspricht sie dem Kontext, in dem es nicht um Jerusalem geht.

Ab IV 164 betont Clemens die größere Würde, die die Seele gegenüber dem Leib hat, und beschreibt ab IV 165 das Verhältnis der Seele zum Leib mit dem Bild vom Gast, der vorübergehend in einer Herberge wohnt. Gen 23,4, - *Ein Fremdling bin ich in dem Lande und ein Gast bin ich bei euch* -, will er dabei nicht im Sinne des Gnostikers Basilides verstanden wissen, der in diesem Zitat eine Bestätigung für seine Auffassung findet, die Auserwählten seien nicht von dieser Welt, sondern ihr substantiell fremd. Dagegen wendet Clemens ein: „Dem einzigen Gott gehört doch das All, und keiner kann von Natur der Welt gegenüber ein Fremdling sein, da sie nur von einer einzigen Substanz (*μιας ουσιας*) ist, nämlich der, die sie vom einzigen Gott hat; es ist vielmehr so, dass der Auserwählte seinen Wandel wie *ein Fremdling führt* (vgl. *Hebr 11, 13*)“¹⁴⁵.

Jerusalem im Gedankengang *Strom* IV 166-172

Der Leib, führt Clemens weiter aus, - wobei er Paulus (1Kor 5,1-3) zitiert -, *ist ein Haus, das abgebrochen wird, und durch einen nicht von Händen gemachten ewigen Bau ersetzt wird: das ist unsere himmlische Behausung, mit der wir überkleidet werden, wenn wir zum Herrn heimkommen* (IV 166,2). Die Seele ist im Himmel daheim, aber sie ist nicht vom Himmel in einen schlechteren Zustand herabgeschickt¹⁴⁶. Vielmehr tauscht sie, wenn sie das beste Leben erwählt hat, aufgrund der Gerechtigkeit Gottes die Erde gegen den Himmel ein (IV 167,4). Erde und Himmel sind in der Schrift, so Clemens, Bezeichnungen für die Ungehorsamen, Unverständigen und diejenigen, die sich um die Schau des Himmels und des Göttlichen bemühen (IV 168f). „Himmel“ ist demnach ein Name für die Seele des Gnostikers (IV 169,1), der sich um Schau bemüht und darum, Gott ähnlich zu werden. Solche Verähnlichung mit Gott ist aber nicht nur eine Sache der Theorie, sondern auch der Lebenspraxis (IV 169-171). Clemens erinnert seine Leserschaft daran, dass dieser Gedanke auch im griechischen Denken zu Hause ist:

¹⁴⁵ *Strom* IV 165,4; vgl. GCS II, 321; BKV II 19, 112.

¹⁴⁶ Die Vorstellung, dass Seelen aus ihrem himmlischen Zustand herabsinken und gleichsam in der Welt als einem Strafort existieren, aus dem sie sich wieder in einem mühsamen Aufstieg befreien müssen, ist im Platonismus bekannt (vgl. Platon, *Phaidros* 246a-249d; *Phaidon* 113c-114d); sie findet sich auch im gnostischen Mythos von der Weltentstehung, wo die Seelen der pneumatischen Menschen ihrem Wesen nach nicht von dieser Welt sind, sondern dem geistigen Pleroma zugehören und dorthin zurückgelangen müssen (vgl. Irenäus, *AdvHaer* I 6 und I 25).

- IV 171,4 „Mir scheinen aber auch die Dichter die bei ihnen Auserwählten ‚gottgleich gestaltet‘ zu nennen und... ‚gottähnlich‘, wobei sie sich das Wort *nach dem Bilde und nach der Ähnlichkeit* (Gen 1,26) frech aneignen¹⁴⁷.
- IV 172,1 Nun sagt zwar Euripides: ‚Und jetzt werden mir goldene Flügel... angelegt, und ich steige empor zu den Höhen des Äthers, um mich zu Zeus zu gesellen‘.
- IV 172,2 Ich aber bete, dass der Geist Christi mich beflügeln möge zum Flug in **mein Jerusalem**. Sagen ja auch die Stoiker, dass der Himmel im eigentlichen Sinne Stadt ist, die Städte hier auf Erden dagegen nicht. Sie würden zwar so genannt, seien es aber nicht. Ein treffliches Gebilde sei die Stadt und die städtische Bürgerschaft eine würdige Gemeinschaft und eine Menschenmenge, die vom Gesetz verwaltet wird. Geredeso wie die Kirche vom Logos: eine Stadt auf Erden, die nicht eingeschlossen ist und nicht unter Tyrannengewalt steht, *göttlicher Wille auf Erden wie im Himmel* (Mt 6,10). Bilder solcher Städte schaffen auch die Dichter, wenn sie die Städte der Hyperboreer... und die Eleusinischen Gefilde als die Wohnstätten der Gerechten beschreiben. Wir wissen ja auch, dass Platons Polis ein Modell (παράδειγμα) im Himmel zugrunde liegt“¹⁴⁸

Mit diesem Gedanken schließt das vierte Buch der *Stromateis*. Clemens wendet sich im nächsten einem neuen Thema zu.

Beobachtungen zur Verwendung der Jerusalem / Zion-Symbolik

Wie bereits verschiedentlich bei Clemens festgestellt, findet sich auch in diesem Gedankengang die Umgehung einer durch Schriftzitat vorgegebenen weiblich figurierten Jerusalem.

Darüber hinaus erscheint Jerusalem ein einziges Mal in der Form „**mein Jerusalem**“ (IV 172,2). Jerusalem ist als lokale Größe aufgefasst und wird mit dem Himmel identifiziert: der Himmel ist Stadt im Vollsinn. Ohne dass es explizit gesagt wird, zeigt sich Jerusalem

¹⁴⁷ Über den Diebstahl der Griechen am Gesetz des Mose hatte sich Clemens in *Strom* I 59-100 ausführlich geäußert; den Gedanken nimmt er nochmals in *Strom* V 89-98 auf. Vgl. dazu Lilla, Clement; er sieht in diesem Argument Clemens' Antwort auf die Christenpolemik im *Aléthēs Logos* des Kelsos; vgl. 31-41.

¹⁴⁸ Vgl. GCS II, 324f; vgl. BKV II 19, 115f mit den dort aufgeführten Einzelnachweisen.

als himmlische Stadt, wobei das apokalyptische Bild von der prächtigen Stadt (Offb 21) hier nicht in den Blick kommt, sondern eher die Vorstellung von der von Gott vorbereiteten himmlischen Heimat und Stadt, wie sie in Hebr 11,14-16 (vgl. Hebr 12,22) erwähnt ist.

Liest man Clemens' Ausführungen ab IV 155 vom Ende her, weil sich dort häufig der Skopus seiner Argumentation findet, erweist sich der Himmel, d.h. „**mein Jerusalem**“ als Zielort der gnostischen Seele. Und weil die Seele an diesem Ziel ihre endgültige Heimat findet, kann sie selbst „Himmel“ genannt werden (IV 169,1), sie ließe sich folglich auch „Jerusalem“ nennen, wenn sie, um mit Paulus zu sprechen (2Kor 5,1-8), mit Himmel überkleidet wird (167,4).

Clemens folgt Philo, *De Somniis* 250ff, insoweit, dass er die Seele nahezu mit Jerusalem gleichsetzt; dabei spricht er von Leib und Seele des Gnostikers als dem geheiligten Tempel des Herrn (IV 161)¹⁴⁹, und umschreibt somit ebenfalls jenen menschlichen Binnenraum, in dem Gott Wohnung nimmt. Clemens teilt also mit Philo die den Einzelnen betrachtende Perspektive¹⁵⁰. Unter diesem auf den einzelnen Gnostiker und die einzelne Seele gerichteten Aspekt erhält Jerusalem ebenfalls einen individuellen Zug: Es ist „**mein Jerusalem**“, mein Himmel, meine Heimat, auch wenn Clemens im nächsten Moment den Blick wieder weitet: Jerusalem ist jene eigentliche Himmelsstadt, die sich auf Erden in der Kirche abbildet und die das Modell für das darstellt, was Platon als gerechten Staat betrachtet.

4.6 Weiblichkeitsmetaphorik bei Clemens

Ein weiblich figuriertes Jerusalem/Zion spielt bei Clemens von Alexandrien eine sehr begrenzte Rolle. Wo biblische Texte Jerusalem/Zion in weibliche Bildbereiche einzeichnen, übergeht oder umgeht er

¹⁴⁹ Vgl. Philo, *De Somniis* II 251: Wo findet Gott einen ehrenvolleren und heiligeren Aufenthalt als in einem ganz kontemplativen Geist? – Vgl. *Strom* VII 82,2: „Oder wisst ihr nicht, dass ihr Tempel Gottes seid? fragt der Apostel. Der Gnostiker ist also göttlich und bereits heilig; er trägt Gott in sich und wird selbst von Gott getragen... Es gibt aber einen großen Tempel, wie die Kirche, und einen kleinen, wie der Mensch, der den Samen Abrahams (vgl. Gal 3,29) in sich bewahrt. Wer also Gott im Herzen ruhen hat, wird nach nichts anderem mehr begehren“ (Vgl. GCS III, 58; BKV II 20, 86).

¹⁵⁰ Das unterscheidet ihn an den hier erwähnten Stellen von Paulus, der die Gemeinde kollektiv als Tempel Gottes anspricht (*ihr seid Tempel Gottes: 1Kor 3,16f; wir erhalten ein ewiges Haus im Himmel: 2Kor 5,3*).

diese Vorgabe (vgl. *Paid* I 15; 45; II 15-25). Er ist an der Tochter oder Mutter oder Frau Jerusalem/Zion nicht interessiert. Es spricht einiges dafür, dass seine Zurückhaltung durch die Verwendung des Jerusalem-Namens im gnostischen Sophiamythos verursacht ist (vgl. *Paid* I 15-25). Eindeutig nachweisen lässt sich das allerdings nicht, denn anders als Irenäus, der sich polemisch von heterodoxen Positionen abgrenzt, tritt Clemens in ein kritisches Zwiegespräch mit für ihn nicht haltbaren theologischen Konzepten ein und stellt sie, indem er sie in sein eigenes einbaut, richtig. So lässt sich feststellen, dass er die Hypostasierungstendenzen, die sich in der gnostischen Äonenspekulation zeigen, zusammenführt und auf den göttlichen Logos, den Gottessohn und Christus, konzentriert. Dieser ist für ihn die einzige aktive und agierende geistige Hypostase, die für Welt und Schöpfung heilsrelevant ist: Der Logos ist alles für die Kinder Gottes: Vater und Mutter, Weisheit und König (vgl. *Paid* I 15-25; 45), und man kann auch sagen Heimat und Jerusalem, auch wenn das von Clemens explizit nicht gesagt wird.

Für Clemens hat das konkrete, irdische Jerusalem Relevanz; es ist vor allem ein historisches Faktum, weniger eine aktuelle Größe (vgl. *Strom* I 125ff). Als Metapher steht Jerusalem für Kirche (vgl. *Paid* I 17; II 119), wobei Clemens diese Zuordnung bei dem Teil der Leser, für die das von Bedeutung ist, als bekannt voraussetzt. Kirche erscheint gelegentlich weiblich figuriert (vgl. *Paid* I 15ff).

Unter solch ekklesiologischem Vorzeichen erscheint Jerusalem zugleich als transzendent, als geistlicher Bau (vgl. *Paid* II 119), und immanent, als sich gegenwärtig im liturgischen Vollzug realisierende Kirche (vgl. *Paid* I 22) und damit als kollektive Größe. Jerusalem ist aber auch die jenseitige Heimat der Glaubenden (vgl. *Paid* I 45) und zugleich innere Heimat Gottes im Menschen; die Seele ist Jerusalem (vgl. *Strom* I 29), ist Tempel Gottes und Binnenraum, in dem der gnostische Mensch, der Gott ähnlich geworden ist, zur Schau Gottes gelangt und die ewige Ruhe im Himmel antizipiert (vgl. *Strom* IV 169ff). Clemens zielt nicht darauf, zwischen Transzendenz und Immanenz sorgfältig zu unterscheiden, sondern die Einheit von beidem sicherzustellen. In der von Clemens eingespielten Metaphorik erscheint Jerusalem/Zion allerdings nicht als Person, nicht als weibliche Heilsgestalt, sondern als Ort und insofern als Heilsort, als es den Raum der Begegnung zwischen Gott und Welt, zwischen Logos und menschlicher Seele, zwischen Christus und Kirche umschreibt (vgl. *Paid* I 21-22; *Strom* IV 172).

Auffällig und eine Besonderheit in der frühen christlichen Jerusalemrezeption ist, dass die Nennung des Begriffs bei Clemens als intertextueller Reflex (vgl. *Paid* I 15-21; *Strom* I 29) auf theologische Denkfiguren anderer Autoren erscheint und so auf die der eigenen Argumentation zugrunde liegenden Traditionen verwiesen wird. Die Nennung Jerusalems dient in dieser Funktion der Leserlenkung.

Wie bei keinem der anderen frühchristlichen Autoren verschwindet die weiblich figurierte Jerusalem/Zion von der theologischen Kommunikationsfläche. Sie ist im Subtext noch präsent, zeigt sich aber nur noch den „Eingeweihten“.

5. Hier und dort angekommen: Jerusalem/Zion in der christlichen Literatur des 2. Jhts.

Beim Gang durch die nachneutestamentliche Literatur des 2. Jhts. zeigen sich einige Konstanten und Varianten, die die Nähe ihrer Autoren zum jüdischen Schrifttum aufzeigen und zugleich Veränderungsprozesse in veränderten Kontexten sichtbar machen.

Mit der auf die hl. Schrift, und das heißt für die Christen der ersten Generationen, mit der auf das Gesetz und die Propheten gestützten Argumentation, mit den Testimonien, die sie für ihre Theologie aus der Septuaginta gewinnen, teilen die frühesten Autoren mit den Gelehrten des Judentums die Bilder und Motive, die exegetischen Methoden und die literarischen Techniken.

Was sich allerdings ändert, ist der hermeneutische Schlüssel: Alles, was christliche Theologen zu sagen haben, steht unter dem Vorzeichen des erfolgten Messiasereignisses. Dies gilt auch für ihre Verwendung der biblischen Jerusalem/Zion - Motive. Und dennoch sind die gemeinsamen Deutungslinien stärker und präsenter als gemeinhin angenommen. Christliche Autoren kennen wie jüdische das Driften zwischen den Bildbereichen von Stadt und Frau (Irenäus), sie kennen den Beziehungsaspekt, der mit der Personifizierung Jerusalems einhergeht (Justin, gnostische Texte), sie sehen in Jerusalem eine kollektive Größe dargestellt (Justin, Irenäus, Clemens) und betrachten Jerusalem als Heilsgestalt (gnostische Texte) und Heilsort (Justin, Irenäus, Clemens).

Neben diesen gemeinsamen Linien zeigen sich Varianten in der Verwendung des Jerusalem/Zion - Motivs, die zu sehen sind

in Zusammenhang mit der Konkurrenzsituation unterschiedlicher christlicher Theologien, die im 2. Jht. besonders virulent ist. Mit aller Vorsicht lässt sich als Ergebnis des Durchgangs durch die Literatur dieses Jahrhunderts sagen, dass die Auseinandersetzungen zwischen gnostischen und christozentrischen Konzepten der christlichen Theologie nicht ohne Auswirkungen auf den Gebrauch der Jerusalem/Zion - Metaphorik bleiben: Die **Personifizierung Jerusalems** und ihre Zeichnung als **weibliche Heilsgestalt** tritt in der christozentrischen Theologie sehr stark in den Hintergrund. D.h. Hypostasierungstendenzen, die sich in der gnostischen Literatur erkennen lassen, deren Wurzeln aber bis in die frühjüdische Literatur (Baruch, Weisheit) reichen, und unter denen Jerusalem/Sophia/Achamoth zur Akteurin und zur Mittlerin zwischen der geistigen und der kreatürlichen Welt aufsteigt, werden in der antignostischen Literatur völlig zurückgenommen. Statt der Personifizierung tritt die Konkretisierung des **zukünftigen Heilsortes Jerusalem** in den Fokus. Insbesondere in den chiliastischen Konzepten des Justin und des Irenäus wird das messianische Jerusalem als ausstehende Wirklichkeit und vorläufiger Heilsort erhofft und beschrieben.

Clemens von Alexandrien folgt diesem Konzept nicht. Er setzt sich von der gnostischen Gegenseite nicht dadurch ab, dass er den gnostischen Spiritualisierungstendenzen und der damit einhergehenden Abwertung des Irdisch-Konkreten eine ausstehende, über das Irdische hinausreichende konkrete Stadtwirklichkeit entgegensetzt, sondern dadurch, dass er die geistige Dimension der konkreten Wirklichkeit aufdeckt. Damit erschließt sich für ihn hinter aller weltlichen Realität die Wirklichkeit Gottes und das Wirken des göttlichen Logos.

Jerusalem ist als historisches Faktum eine gegebene Größe, aber es ist zugleich auch Chiffre für jene geistige Heimat, die Ruhe bei Gott, in der der Mensch und die Schöpfung zu ihrem Ziel kommt. Jerusalem kann als Chiffre für all das stehen, was diesen Ruhepunkt umschreibt oder in je eigener Weise sichtbar macht. Dann steht **Jerusalem** also für die **menschliche Seele und für die Kirche** als den geistigen Bau und Leib Christi; es ist Verweilort Gottes im Menschen und in der Welt. Mit diesem Konzept greift Clemens auf die mit dem Namen und Werk des Philo verbundenen jüdischen Traditionen philosophischer Bibelallegorese zurück und eröffnet damit der christlichen Schriftauslegung jenes Spektrum von Bedeutungsebenen, wie es im 3. Jht. in den exegetischen Kommentaren des Origenes voll zur Entfaltung kommt. Indem Clemens Jerusalem/Zion ekklesiologisch

fasst als Ort und Gestalt der Gemeinschaft der Glaubenden, indem er es individuell-psychologisch fasst als Ort im, und als Gestalt des Gott suchenden, Gott schauenden Gnostikers (also des und der Glaubenden), legt er die bei Origenes entfalteten Sinnebenen des Schrifttextes an. Indem der die Psyche des Menschen im Menschen belässt und dort die Gottesbegegnung verortet, bindet er die gnostische Spiritualisierung der Gottessuche und Gottesverähnlichung an den kreatürlichen Menschen zurück: das himmlische Jerusalem ist nicht mehr oberhalb der Welt und unterhalb der des göttlichen Seins angesiedelt, das **himmlische Jerusalem** reicht von Gott her **ins Herz** jedes einzelnen Menschen. Denn der Logos ist im Menschen und der Mensch ist im Logos.