

Staurologische Motive im Ersten Klemensbrief: „Blut“ (αἷμα) und „Zeichen“ (σημεῖον)

Summary

The article investigates the staurological motives or concepts in the First Epistle of Clement, principally the concept of 'blood' (especially 1 Clem 7,4) and 'sign' (especially 1 Clem 12,7). It deals with the central concepts of the soteriological language proper to the bible and to primitive Church. The author of the First Epistle of Clement applies these concepts typically to Christ, in such wise namely, that the Cross and the Blood of Christ are understood as a concise expression for the work of Redemption wrought by Christ. These staurological motives and their respective linguistic expression are consciously applied to the principal purpose of the Epistle, namely, in admonishing to ecclesial unity. To this end should the factions of the divided church in Corinth look to the central signs of redemption, namely to 'Blood', that is, to the Cross, in which they are ultimately to recognize the person of Christ, the Suffering Servant of God, as He is presented in 1 Clem 16. The moral appeal and the preservation of ecclesial unity are consequently based upon the comprehension of the Passion or of the Cross.

Einleitung

Obwohl der Verfasser des *Ersten Klemensbriefes* das Wort „Kreuz“ (σταυρός)¹ nicht ausdrücklich verwendet, finden sich in seinem Brief einige Hinweise darauf, zumindest inhaltlicher Art. Es handelt sich bei diesen

¹ Zur Symbolik des Kreuzes bzw. des Kreuzzeichens in der Geschichte des Kultes und der Kunst des Altertums und der Alten Kirche vgl. J. GRETZER, *De Cruce Christi*, 3 voll., Ratisbonae 1734; M. SULZBERGER, *Le symbole de la Croix et les Monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens* in *Byzantion* 2 (1926) 337-448; G. GUALA CAMPIELLO, *Il valore della croce prima e dopo Gesù Cristo. Studio storico religioso dalle origini al V secolo*, Roma 1930; A. GRILLMEIER, *Der Logos am Kreuz. Zur christlichen Symbolik der ältesten Kreuzigungsdarstellung*, München 1956; H. RAHNER, *Antenna Crucis* in Id., *Symbole der Kirche. Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 239-564; G. Q. REIJNERS, *The Terminology of the Holy Cross in Early Christian Literature as based upon Old Testament typology* (Graecitas Christianorum Primaeva 2), Nijmegen 1965; E. DINKLER, *Signum Crucis*, Tübingen 1967; H.-W. KUHN, *Jesus als Gekreuzigter* in *Zeitschrift für Theologie* 72 (1975) 1-46; A. G. FUENTE, *La croce nell'arte, segno di una retta visione del mistero pasquale nei primi dieci secoli* in *La Sapienza della Croce Oggi. Atti del Congresso internazionale Roma, 13-18 ottobre 1975*. Volume I, Torino 1976, 441-465; R. NORTH, «*Staurós*»

Hinweisen um eine staurologische Sprache im weiteren Sinn, die in zwei zentralen Aussagen, nämlich in *1 Clem* 7, 4 und 12, 7, durch folgende Begriffe und Bilder erkennbar wird: αἷμα (Blut), σημεῖον (Zeichen), κόκκινον (rot), κρεμάννυμι (ausspannen), ἐκχύνειν-ἐκχεῖν (aus-, vergießen); *1 Clem* 21, 6 und 49, 6 können als nähere Ausdeutungen von *1 Clem* 7, 4 und 12, 7 betrachtet werden. In *1 Clem* 16, 3-16 findet sich dann ein langes Zitat über den leidenden Gottesknecht aus Jes 53, 1-12. In dem Abschnitt fehlt aber das typisch frühchristliche staurologische Vokabular. *1 Clem* 16, 3-16 beleuchtet in allgemeiner Form die Passionstheologie des Klemens von Rom, in der die staurologischen Aussagen in *1 Clem* 7, 4 und 12, 7 (21, 6 und 49, 6) einen zentralen Stellenwert haben.

I. „Blut“ (αἷμα) und „Zeichen“ (σημεῖον) in traditionsgeschichtlicher Sicht

Die im *Ersten Klemensbrief* verwendeten sakrifikalen Begriffe und Bilder, insbesondere αἷμα (Blut) und σημεῖον (Zeichen), werden in den urchristlichen Schriften in engster Beziehung zum Kreuz bzw. zum Kreuzesopfer Christi verwendet. Motivgeschichtlich ergibt sich ein innerer Zusammenhang zwischen der staurologischen Semantik von αἷμα (Blut) - σημεῖον (Zeichen) und der typologischen Deutung des Pascha-Opfers (vgl. Ex 12, 1-27). In diesem Kontext findet das Sprechen vom Kreuz, d. h. die staurologische Terminologie, sein angemessenstes Vorbild im Pascha-Zeichen, dem „Zeichen“ des Alten Testaments schlechthin.

Die schon in den alttestamentlichen Überlieferungen vollzogene Übertragung des Zeichenbegriffs auf das Pascha-Blut gab ihm seinen entscheidenden heilsgeschichtlichen Sinngehalt². Die Begriffe αἷμα (Blut) und σημεῖον (Zeichen) werden in dieser Sicht gleichsam austauschbar. Das Pascha-Lamm ist vertreten in seinem geopfertem Blut. Das Blut wird seinerseits in der Art

nell'archeologia e nel Nuovo Testamento in La Sapienza della Croce, o. c., 466-481; M. HENGEL, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die ‚Torheit‘ des ‚Wortes vom Kreuz‘* in *Rechtfertigung*, Festschrift E. Käsemann, Tübingen 1976, 125-184; H. R. WEBER, *Kreuz. Deutung der Kreuzigung Jesu im neutestamentlichen Kulturraum*, Stuttgart 1976; B. BAGATTI - E. TESTA, *Il Golgotha e la croce. Ricerche storico-archeologiche*, Jerusalem 1978.

² Vgl. N. FÜGLISTER, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Studien zum Alten und Neuen Testament 8), München 1963, 90.

eines Siegels (σφράγις)³ auf dem Türholz konkretisiert (vgl. Ex 12, 7)⁴. Die Spiritualisierung des Zeichenbegriffs setzte schon im Alten Testament ein (vor allem in Ez 9, 4)⁵ und erreichte dann in der christologischen bzw. staurologischen Terminologie der Urkirche ihre Vollendung⁶.

Die zentrale neutestamentliche Botschaft von der Erlösung durch das Kreuzes- bzw. Pascha-Mysterium Christi griff konsequenterweise auf den typologischen Sinn des alttestamentlichen Pascha-Opfers zurück⁷. Davon zeugen sehr deutlich die ältesten nachneutestamentlichen Sammlungen über die Passion Christi, die man auch zur Kategorie der sogenannten *Testimonia*

³ Zur jüdischen und christlichen Bedeutung von σφράγις vgl. die einschlägige Studie von F. J. DÖLGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihrer Beziehung zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn 1911; A. HAMMAN, *La signification de σφράγις dans le Pasteur d'Herma*s in *Studia Patristica* 4 [= Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur 79] (1961) 286-290.

⁴ Mit C. A. KELLER kann man festhalten: „Das Blut des Paschalammes ist ... das Sakrament, durch das die besondere Hinwendung Gottes zu Israel vor Gott ... in Erinnerung gerufen und dadurch aktualisiert wird. Die Aktualisierung dieser Zuwendung, dieser Gnadenordnung besteht im schonenden Vorübergehen Gottes an der Türe, deren Rahmen mit dem Blut des Paschalammes bestrichen sind“: *Das Wort OTH als „Offenbarungszeichen Gottes“*, Basel 1946, 138.

⁵ C. M. COBERN gibt hierzu eine treffende Deutung: „The cross on the forehead corresponds exactly to the blood upon the doorposts ... Both marks – the blood and the cross – were chosen, not arbitrarily, but because they were ‚inwardly connected‘ with the facts indicated“: *Ezechiel and Daniel* (Commentary on the Old Testament 8), New York 1901, 85.

⁶ Die hebräische Vorlage für Zeichen (σημείον) תָּוֹ is zusammengesetzt aus dem ersten (א) und dem letzten (ו) Buchstaben. Diese morphologische Deutung klingt an in den frühchristlichen Wendungen wie z. B. „Ich bin das Alpha und das Omega“ (Offb 1, 8; 22, 6.13); „das Zeichen des Menschensohnes am Himmel“ (Mt 24, 30), d. h. das Ende, die Wiederkunft Christi, ist verbunden mit dem Anfang, dem Himmel, vgl. auch *Did* 16, 6 (σημείον ἐκπετάσεως). Zur Symbolik des Taw-Zeichens vgl. z. B. J. DANIELOU, *Le signe de tav* in *Table ronde* 120 (1957) 32-38.

⁷ R. Le DÉAUT, *La Nuit Pascale*, Roma 1963, 78, bemerkt in diesem Zusammenhang: „Le visage de Dieu sauveur ira se précisant tandis que la notion elle-même de salut deviendra plus spirituelle, jusqu’à l’apparition du sauveur par excellence, Jésus, qui sauvera son peuple de ses péchés (Mt 1, 21)“. Vgl. auch G. VON RAD, *Die Theologie des Alten Testaments*. Band 2: *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, Gütersloh 1993, 133 ff. Zur staurologischen Deutung des Pascha-Zeichens in der Urkirche vgl. G. W. LAMPE, *The Seal of the Spirit. A study in the terminology of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, London 1951, 267 ff.

rechnen kann⁸. Diese Sammlungen waren vornehmlich auf das Vokabular oder die Bilder vom Kreuz konzentriert, wie z. B. Holz (ξύλον), Baum (δένδρον), Blut (αἷμα), Rot (κόκκινον), Zeichen (σημεῖον)⁹.

Die Aussagen vom Pascha-Blut bzw. Pascha-Zeichen als Errettung und Erlösung werden in der urchristlichen Literatur im typologischen Sinn aufgegriffen¹⁰. Der Glaube und der Kult der Urkirche wurden sehr deutlich in den zentralen soteriologischen Kategorien des Alten Testaments, vor allem im Pascha-Zeichen, zum Ausdruck gebracht oder wie es F. F. Bruce formulierte: „It is in the life of the Church that the fullest recapitulation of

⁸ Zur Theorie der *Testimonia* vgl. z. B. J. R. HARRIS, *Testimonia*, 2 voll., Cambridge 1916-1920; P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le christianisme primitif in L'épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris 1961; L. W. BARNARD, *The Use of Testimonia in the Early Church and in the Epistle of Barnabas* in ID., *Studies in the Apostolic Fathers and Their Background*, New York 1966, 109-135; J. DANÉLOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)* [Théologie Historique 5], Paris 1966. Neuerdings findet sich eine gute Übersicht über die wichtigsten Studien der *Testimonia* bei M. C. ALBL, „*And Scripture Cannot Be Broken*“. *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections* (Supplements to Novum Testamentum 96), Leiden 1999, 7-69.

⁹ Zu den frühesten, auch patristischen Passionsüberlieferungen, vgl. die Monographie von J. D. CROSSAN, *The Cross That Spoke: The Origins of The Passion Narrative*, San Francisco 1988; ferner folgende einschlägige Beiträge zu den *Passions-Testimonia*: P. PRIGENT, *Les récits évangéliques de la Passion et l'utilisation de ‚Testimonia‘* in *Revue de l'histoire des religions* 161 (1962) 130-132; J. DANÉLOU, *Le Psaume 21 et le mystère de la Passion* in ID., *Études*, o. c., 28-41; E. FLESSEMANN-VAN LEER, *Die Interpretation der Passionsgeschichten vom Alten Testament aus* in F. Viering (ed.), *Die Bedeutung des Todes Jesu*, Gütersloh 1967, 79-86; M. GOURGUES, *La foi chrétienne primitive face à la croix: Le témoignage des formulations prépaulinienes* in *Science et esprit* 41 (1989) 49-69; J. D. CROSSAN, *Lists in Early Christianity: A Response to Early Christianity*, *Q and Jesus* in *Semeia* 55 (1991) 241 ff.; A. QUACQUARELLI, *L'esegesi tipologica della croce dai Padri Apostolici ai primi Apologeti* in *Annali di Storia dell'esegesi* 10/2 (1993) 367-374; ALBL, „*And Scripture*“, o. c., 64-65.

¹⁰ Am deutlichsten sieht man das im johanneischen Schrifttum; vgl. auch Iust. dial. 111, 3; Iren. haer. IV, 10, 1, dann vor allem Melito von Sardes, *Peri Pascha* und Hipp. In *S. Pascha*, 48; Cypr. *Ad Dem*, 22. Zum Thema vgl. z. B. R. HARRIS, *The Early Christian Interpretation of the Passover* in *Expository Times* 38 (1926-1927) 88-90; T. MARIANI, *Gesù agnello pasquale* in F. VATTIONI (ed.), *Sangue e Antropologia Biblica nella Patristica* (Centro Studi Sanguis Christi 2/1), Roma 1981, 217-240.

the Exodus motif appears in the New Testament“¹¹. Die vielen Heilszeichen werden schließlich in einem Heilszeichen Gottes, nämlich im Kreuz Christi zusammengefaßt. Es ist vor allem dieses Heilszeichen, das die urchristlichen Schriften auf vielfältige und originelle Weise beleuchtet haben. Das Kreuz wurde nicht nur als bloßes Symbol oder als eine Theorie behandelt, sondern als eine geliebte, im Kult und im Leben (Verfolgung, Martyrium) ständig erfahrene Heilswirklichkeit. Der innere Zusammenhang zwischen Pascha und Kreuz findet sich am intensivsten im Kult und Schrifttum der sogenannten quartodecimanen Gemeinden des 2. Jahrhunderts¹². Melito von Sardes hat dies am prägnantesten formuliert: „Was ist das Pascha? Der Name ist abgeleitet vom Geschehen: Von ‚Leiden‘ kommt das ‚Paschafeiern‘ [τί ἐστὶν τὸ πάσχα; ἀπὸ γὰρ τοῦ συμβεβηκότος τὸ ὄνομα κέκληται· ἀπὸ τοῦ παθεῖν τὸ πάσχεῖν]“ (*Peri Pascha*, 46)¹³. In derselben Homilie *Peri Pascha* ordnet Melito dann auch „Zeichen“ und „Blut“ in der Wendung „τὸ σημεῖον τοῦ

¹¹ *The New Testament development of Old Testament themes*, Grand Rapids 1968, 34. A. T. HANSON, *Jesus Christ in the Old Testament*, London 1965, 7, spricht vom Exodus-Motiv als einer Art „Realpräsenz“ Christi im Alten Testament.

¹² V. GROSSI, *La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo* in *Augustinianum* 16 (1976) 564, bietet folgende Synthese dieser paschalen und staurologischen Theologie: „L’ encomio della croce delle omelie pasquali 14ne è pertanto un encomio della Pasqua come vita e questo contesta spiega 1. il significato di vita dato alla croce nel II° secolo; 2. l’ elemento escatologico di tali omelie; 3. l’ insistere sul dato cronologico della Pasqua (il 14 Nisan, giorno della morte del Signore e compimento della Pasqua giudaica); 4. lo svilupparsi della tipologia relativa alla immolazione dell’ agnello più che a quella della Pasqua-passaggio; 5. il sottolineare la continuità delle due Pasque nel rapporto di figura-immagine-tipo e verità nel significato di realtà“. Zum Thema vgl. auch R. CANTALAMESSA, *L’ omelia ‚In S. Pascha‘ della Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell’ Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Milano 1967; G. VISONÀ, *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha. Studio, edizione, commento* (Studia Patristica Mediolanensia 15), Milano 1988, 59-63 (Beziehung Pascha-Passion).

¹³ Justin erklärt in *Dial.*, 40, 3, den Zusammenhang zwischen Pascha und Passion Christi nicht etymologisch, sondern vom Pascha-Ritus her: „Wenn nämlich das Lamm gebraten wird, erhält es die Form eines Kreuzes; einer von den Bratspießen durchbohrt dasselbe senkrecht ... , der andere dagegen quer“; vgl. auch *Iren. Haer.* IV, 10, 1; *Dem.* 25; *Ps.Hipp. In sanctum Pascha* 15; *Tert. Marc.* IV, 40, 1. Zu den Quellen und zur Rekonstruktion dieser Ableitung vgl. R. CANTALAMESSA, *‚Ratio Paschae‘. La controversia sul significato della Pasqua nell’ Ambrosiaster, in Girolamo e in Agostino* in *Aevum* 44 (1970) 1-23.

αἵματος“ inhaltlich einander zu (vgl. Nr. 14)¹⁴. Noch deutlicher drückt diese Zuordnung der anonyme Verfasser der Schrift *In sanctum Pascha* aus¹⁵.

Das Kreuz und das Blut Christi galten als prägnanter theologischer Ausdruck für den Erlösertod, für das Heilswerk Christi¹⁶. So bedeutet der Begriff „Blut“ – wie das am deutlichsten im Hebräerbrief zu sehen ist – „das Leben, das Christus für die Menschen dahingegeben hat, und damit die sühnende Gabe, die er dargebracht hat“¹⁷. Der Gebrauch des Begriffs „Blut Christi/Jesu“ in den nachneutestamentlichen Schriften (vor allem bei den Apostolischen Vätern) ist nur eine Entfaltung der neutestamentlichen Bluttheologie, die ihrerseits eine Sprache vom Kreuzestod Christi darstellt¹⁸. Neben anderen Stellen aus den Apostolischen Vätern (wie z. B. *Barn* 5, 1; *IgnEph* 1, 1; *IgnSm* 1, 1; 6, 1) verweist H. Windisch¹⁹ in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf *1 Clem* 7, 4 und 12, 7 und gibt dazu die methodisch richtige Erklärung: „Es war einer Gemeinde, der das AT, also auch die Opfergesetzgebung, göttliche Offenbarung war, fast selbstverständlich, daß der Tod des Messias, der eine Interpretation verlangte, im Lichte des überlieferten Opferwesens ausgedeutet wurde“²⁰.

Der Begriff „Blut Christi/Jesu“ galt als eine Ausdrucksform, die mit den kultischen Vorstellungen, an erster Stelle mit dem Begriff „Opfer“, aufs engste

¹⁴ Vgl. auch die Nr. 44; 67. Zum Ganzen vgl. den einschlägigen Artikel von G. LAITI, *Il «segno del sangue» nell'omelia pasquale di Melitone di Sardi* in *Sangue e antropologia nella Liturgia*, o. c., vol. III, 1153-1159.

¹⁵ Vgl. dazu den Beitrag von V. GROSSI, «*Sangue e Spirito*» nell'omiletica pasquale asiatica del secondo secolo in *Sangue e antropologia nella Liturgia*, o. c., vol. III, 1161-1168.

¹⁶ Vgl. J. BEHM, αἷμα in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1 (1933) 174.

¹⁷ H. WINDISCH, *Exkurs zu Hebr 9,22* in *Handbuch zum Neuen Testament* 14, Tübingen 1931, 83.

¹⁸ Zum Gebrauch und zur Bedeutung des Begriffs „Blut Christi/Jesu“ im Neuen Testament vgl. z. B. J. H. WASZNIK, *Blut. Christlich* in *Reallexikon für Antike und Christentum* 2 (1954) 470-473; A. VANHOYE, *Sangue e sacerdozio di Cristo nel Nuovo Testamento* in F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia nella Liturgia* (Centro Studi Sanguis Christi 4/2), Roma 1984, 823-833.

¹⁹ Vgl. ebd., 84.

²⁰ Ebd.

verknüpft war²¹. Vor allem im paulinischen Schrifttum wird die Bedeutung des Blutes Christi für das Verständnis des Kreuzes Christi und der Erlösung betont²². Nach O. Schmitz betrachtete man in der Urkirche den Begriff „Blut Christi/Jesu“ als eine Art „Allgemeinausdruck des lebendigen Gekreuzigten“²³ oder auch als ein „plastisches Ersatzwort für den erhöhten Christus als ἑσταυρωμένως“²⁴. Und was Klemens von Rom betrifft, so war für ihn der Begriff „Blut Christi“ in allen seinen Texten ein plastisches und ausdrucksstarkes Bildwort für die sich opfernde Liebe Christi am Kreuz, welche ihrerseits einen Anruf zur Teilnahme und Bekehrung darstellt²⁵.

II. „Blut“ (αἷμα) und „Zeichen“ (σημεῖον) in 1 Clem

1) 1 Clem 7, 4: „Blut“ (αἷμα)

Die erste christologische bzw. staurologische Verwendung des Begriffs αἷμα (Blut) begegnet in 1 Clem 7, 4. Diese Stelle gehört zum ersten Teil des Briefes (Kapp. 4-21), der sich als eine Art Tugendparänese präsentiert²⁶.

²¹ Zur kultisch-sakrifikalen Bedeutung des Begriffs „Blut“ vgl. F. RUESCHE, *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alexandrinischen Theologie. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte des Opfers* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 5), Paderborn 1930, 308 ff. (Altes Testament); 358 ff. (Neues Testament); A. J. POLLOCK, *The Blood of Christ in Christian Greek literature till the year 444 A.D.*, Carthagera/Ohio 1956; F. V. REITERER, *Was soll es bedeuten: Erlöst durch das Blut? Die religiöse und theologische Deutung des Blutes in der Bibel in Heiliger Dienst* 37 (1983) 107-123; D. J. MCCARTHY, *The symbolism of blood and sacrifice in Journal of Biblical Literature* 88 (1969) 166-176.

²² So z. B. P. FIEBIG, *Das kultische Opfer im Neuen Testament in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 53 (1911) 268. Zum Thema im paulinischen Schrifttum vgl. den meisterhaften Beitrag von U. VANNI, *Il sangue di Cristo in Paolo: realtà, simbolo, teologia* in F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia*, o. c., 689-736.

²³ *Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments*, Tübingen 1910, 224.

²⁴ Ebd., 214.

²⁵ Vgl. ähnlich N. COCCI, *Il sangue di Cristo nella Lettera ai Corinti di Clemente Romano* in F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia*, o. c., 892.

²⁶ So nach dem Einteilungsvorschlag von A. JAUBERT, *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens* (Sources Chrétiennes 167), Paris 1971, 25.

Der unmittelbare Kontext, nämlich die Kapitel 7-8, behandelt das Thema der Reue und Buße, das mit Beispielen aus der prophetischen Literatur veranschaulicht wird. In *1 Clem* 7, 4 heißt es:

Blicken wir hin auf das Blut Christi und erkennen wir, wie kostbar es seinem Vater ist. Denn um unseres Heiles willen vergossen, brachte es der ganzen Welt die Gnade der Buße [ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καὶ γνῶμεν, ὡς ἔστιν τίμιον τῷ Πατρὶ αὐτοῦ, ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ἐπήνεγκεν].

An den Anfang seiner Tugendermahnung stellt Klemens von Rom das alles überragende Beispiel Christi selbst. Dabei handelt es sich nicht um irgendein Tugendbeispiel Christi, sondern um die Tat Christi schlechthin, nämlich seine Hingabe an den Vater im erlösenden Kreuzesopfer. Der Verfasser wählt hier einen sprachlich sehr eindrucksvollen und theologisch sehr reichen Begriff, nämlich αἷμα (Blut). In der Anwendung auf Christus verbindet der Begriff αἷμα (Blut) die verschiedenen Vorbilder des Opfers Christi und ordnet sie diesem zu. Wenn Klemens von Rom hier vom Blut Christi bzw. seinem Erlösungsoffer spricht, so ist dabei die Vorstellung vom Kreuz eingeschlossen. Das Sprechen vom Blut Christi, das in diesem Kontext eine staurologische Kernaussage darstellt, hat den Vorteil, daß es nicht nur auf das Zeichen und Opfer des Kreuzes, sondern auch auf die anderen „Blut-Zeichen“ der Heilsgeschichte verweist.

Der Sinngehalt des Ausdrucks „Blut Christi“ wird durch weitere ihm zugeordnete Begriffe ausgedeutet, vor allem durch ἀτενίσωμεν („blicken wir“), τίμιον („kostbar“), ἐκχυθὲν („vergossen“). Die Wendung „auf das Blut blicken“ ist ungewöhnlich. Sie offenbart einen deutlichen Symbolcharakter und verlangt eine theologische Deutung. Die Zuordnung von ἀτενίζειν auf das „Blut Christi“ deutet A. Lindemann treffend: „Der Ausdruck [„Blut“] bezeichnet in einer auch im NT möglichen traditionellen Weise den Tod Jesu als Heilsereignis (vgl. 21, 6; 49, 6 und vor allem 12, 7)²⁷. „Blicken“ hat hier den Sinn von intensiv anschauen, betrachten, meditativ anschauen, reflektieren und im weiteren Sinne zu Herzen nehmen, erfahren.

Das Verb ἀτενίζειν kommt in LXX nur in den apokryphen Büchern (1 Esdr 6, 27 und 3 Makk 2, 26) vor, und zwar in der Bedeutung „aufmerksam beobachten“. Im Neuen Testament findet sich dieses Verb hauptsächlich im

²⁷ *Die Clemensbriefe (Handbuch zum Neuen Testament 17. Die Apostolischen Väter 1)*, Tübingen 1992, 44.

lukanischen Werk (Lk 4, 20; 22, 56; Apg 1, 10; 3, 4; 6, 15; 10, 4; 11, 6; 13, 9; 14, 9; 23, 1)²⁸. Hier hat es die Bedeutung „intensiv anschauen“, wobei der Gegenstand immer eine sinnlich wahrnehmbare Realität ist. Von den Apostolischen Vätern benützt ἀτενίζεῖν nur Klemens von Rom, und zwar an mehreren Stellen²⁹. In *1 Clem* 9, 2 werden die Adressaten des Briefes eingeladen, auf die gerechten Diener Gottes (die alttestamentlichen Gerechten) „aufmerksam zu blicken“, d. h. ihr Beispiel zu bedenken, zu erwägen. *1 Clem* 17, 2 spricht von Abraham, der die Herrlichkeit Gottes (δόξα τοῦ Θεοῦ) „betrachtete“, d. h. erlebte. In *1 Clem* 19, 2 ermahnt Klemens die Korinther, ihren „Blick auf den Vater und Schöpfer der Welt zu richten“, d. h. gläubig zu Gott aufzuschauen. Schließlich begegnet ἀτενίζεῖν in *1 Clem* 36, 2. Hier sollen die Gläubigen „durch den Hohenpriester Jesus Christus zu den Höhen des Himmels blicken“, d. h. die durch Christus vermittelten Wahrheiten des Reiches Gottes betrachten.

Aus dieser kurzen Übersicht geht deutlich hervor, welcher Sinngehalt dem Verfasser von *1 Clem* beim Gebrauch von ἀτενίζεῖν vorschwebte. Diesen Sinngehalt kann man in etwa so wiedergeben: „im Licht des Glaubens bedenken, betrachten, erleben“. Die vorgeschlagene Deutung wird noch durch das zweite Prädikat des Satzes bestätigt, nämlich durch das γινώμεν („erkennen wir“). In seiner einschlägigen Untersuchung über ἀτενίζεῖν stellt R. Strelan fest, daß ἀτενίζεῖν in *1 Clem* konsequent im Sinn einer mystischen Betrachtung vorkommt³⁰. Das „Blicken auf“ beinhaltet hier somit einen Erkenntnisvorgang und folglich eine personale Dimension. Darauf weist auch die grammatikalische Konstruktion hin: ἀτενίζεῖν εἰς. N. Cocci bemerkt hierzu richtig: „Notare prima di tutto la costruzione di ἀτενίζεῖν εἰς + accusativo; qui Clemente non invita tanto a guardare il sangue di Cristo, ma verso il sangue di Cristo, rilevando così la forza attrattiva del sangue e

²⁸ Zur Semantik von ἀτενίζεῖν vgl. den jüngsten Beitrag von R. STRELAN, *Strange Stares: Atenizein in Acts in Novum Testamentum* 41 (1999) 235-255 [nichtbiblisch: 237-241; LXX und spätjüdisch: 241-244; nichtkanonisch-frühchristlich: 244-247; *1 Clem*: 247-249; neutestamentlich: 249-255].

²⁹ Vgl. die eingehende Besprechung bei STRELAN, *Strange Stares*, o. c., 247-249.

³⁰ „Appear to be used consistently in the sense of a mystical contemplation“ in *Strange Stares*, o. c., 247.

l'adesione piena del cristiano per il suo valore storico-salvifico³¹. Wenn also Klemens die Korinther bittet: „blicken wir auf das Blut Christi“, so wollte er in etwa sagen: „Betrachten wir gläubig das Blut Christi und erkennen wir, was es für uns bedeutet.“

Die beiden anderen Begriffe, die das „Blut Christi“ charakterisieren, heißen τίμιον („kostbar“), ἐκχυθὲν („vergossen“). Klemens von Rom spielt hier wahrscheinlich auf 1 Petr 1, 19 an³². Im Neuen Testament begegnet der Ausdruck „kostbares Blut Christi“ nur an dieser Stelle. In den meisten Fällen bezeichnet das Adjektiv τίμιος im Neuen Testament die moralische und religiöse Würde und Ehre. Bei den Apostolischen Vätern kommt τίμιος nur in *1 Clem* vor, und zwar nur an unserer Stelle *1 Clem* 7, 4. Die Formulierung „das vergossene Blut Christi, kostbar [in den Augen des Vaters]“ gibt zu erkennen, daß es sich hier um einen Akt Christi von höchster moralischer und religiöser Würde handelt, begleitet von einer inneren Hingabebesinnung, und nicht bloß äußerlich und materiell vollzogen. Deswegen kommt diesem Akt Christi auch universaler Heilswert zu³³. Die Deutung von *1 Clem* 7, 4 im Licht von 1 Petr 1, 19 läßt diesen Gesichtspunkt noch klarer hervortreten, wie es z. B. E. Peretto erklärt: „La locuzione petrina, ripresa da Clemente, viene a dire che tutta la vita del Cristo fu preziosa agli occhi di Dio. In sostanza al sangue prezioso di Gesù si raccordano la salvezza universale e il pentimento per le proprie mancanze“³⁴.

Das Verb ἐκχέειν, ἐκχύννειν wird im Alten Testament (LXX) vorwiegend im Zusammenhang mit dem Opferkult des Tempels (zur Bezeichnung des

³¹ *Il sangue di Cristo*, o. c., 853.

³² E. PERETTO, *Clemente Romano. Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione, commento* (Scritti delle origini cristiani 23), Bologna 1999, 51, bemerkt hierzu: „È difficile pertanto sostenere che le affinità letterarie e di contenuto tra i due autori siano casuali. Pietro e Clemente si muovono nello stesso ordine di idee.“; ähnlich vor ihm schon D. A. HAGNER, *The Use of the Old and New Testament in Clement of Rome* (Supplements to Novum Testamentum 34), Leiden 1973, 239. PERETTO, *ibd.*, sieht den Berührungspunkt zwischen 1 Petr und *1 Clem* in den Ausdrücken „kostbares Blut“ und „vergiessen“ mit Bezug auf das Pascha-Opfer: „L'espressione principe dalle movenze liturgiche, che consente accostare i due autori, è la locuzione ‚il sangue prezioso di Cristo‘, che non è ricordata in assoluto, senza riferimenti, ma richiama l'immolazione, il sacrificio pasquale dell'agnello puro e integro, il cui sangue viene versato.“

³³ Vgl. COCCI, *Il sangue di Cristo*, o. c., 857.

³⁴ *Clemente Romano*, o. c., 51.

Blutvergießens der Opfertiere) und dem menschlichen Blutvergießen (zur Bezeichnung des Tötens) verwendet, im letzten Fall oft auch zur Bezeichnung der gewaltsamen Tötung von Blutzeugen. Die prophetische und sapientiale Literatur weist auch eine übertragene Bedeutung auf: das Ausgießen des Geistes, der Weisheit, des Erbarmens, des Zornes Gottes (vgl. z. B. Ez 14, 19; Sir 1, 9; 18, 11, 24, 33). Im Neuen Testament wird dieses Verb vorwiegend im übertragenen Sinn benutzt. In den Abendmahlsworten hat ἐκχέειν, ἐκχύνναι allerdings eine eindeutig sakrifikale, kultische Bedeutung (vgl. Mt 26, 28; Mk 14, 24; Lk 22, 20).

Im *1 Clem* begegnet ἐκχέειν nur noch in 46, 6, wo es das „Ausgießen des Geistes der Gnade“ bezeichnet. In *1 Clem* 7, 4 bedeutet das „Vergießen des Blutes“ in erster Linie den geschichtlichen Erlösertod Christi. Im biblischen und frühchristlichen Sprachgebrauch bedeutet „das Blut vergießen“ sterben. Die grammatikalischen Formen der Verben, die in *1 Clem* 7, 4 das „Blut Christi“ charakterisieren, nämlich die Aoristformen ἐκχυθὲν und ἐπήνεγκεν weisen ebenfalls auf den historischen Erlösertod Christi hin, d. h. auf seinen Kreuzestod.

Eine einseitig kultisch-eucharistische Interpretation von *1 Clem* 7, 4 - wie beispielsweise von E. W. Fisher³⁵ - stellt allerdings eine Engführung dar. Die Hauptthese von Fisher lautet: „The Blood-of-Christ our Salvation is seen when the Christian Community celebrates the Eucharist“³⁶. Nach ihm ist der Gegenstand von ἀτενίζειν immer eine sinnlich wahrnehmbare Realität, was für das Neue Testament in der Regel zutrifft, nicht aber für *1 Clem*. Ferner postuliert er in *1 Clem* 7, 4 einen kultischen Kontext, dieser findet sich eigentlich eher in *1 Clem* 40-44 und spezifischer in *1 Clem* 59-61. Ferner übersieht der Autor die eigentümliche Wahl der Tempora (Aorist) in *1 Clem* 7, 4. Ausgehend von der unbewiesenen These, „das Blicken auf das Blut Christi“ in *1 Clem* 7, 4 sei eine „eucharistische Ermahnung“, die in eine paränetische Ermahnung umgewandelt wurde³⁷, stellt dann Fisher die

³⁵ Vgl. den Artikel „Let us look upon the blood of Christ“ (*1 Clement* 7:4) in *Vigiliae Christianae* 34 (1980) 218-236.

³⁶ Ebd., 233.

³⁷ „The eucharistic exhortation to gaze upon one’s salvation has been transformed into a paraenetic exhortation in *1 Clement*“, ebd., 234. Der Autor setzt hier Tatsachen voraus, die er liturgiegeschichtlich nicht belegt, wie es z. B. folgende Aussage zeigt: „The church united in its liturgy sees the blood-of-Christ poured out in the Eucharist. This is the divine epiphany through which salvation is apprehended“, ebd.

Behauptung auf: „The Blood-of-Christ referred to by 1 Clement was not connected with the cross“³⁸. Fisher hat auch übersehen, daß die kultisch-eucharistische Aussage über das „Blut Christi“ im Neuen Testament, d. h. in den Abendmahlsberichten, die Form des Partizip Präsens bzw. Futur aufweist: ἐκχυνόμενον (Mt 26, 28; Mk 14, 24; Lk 22, 20), wogegen Klemens den Aorist verwendet, wenn er vom Blut Christi spricht: ἐκχυθὲν (*I Clem* 7, 4), ἔδοθη (*I Clem* 21, 6), ἔδωκεν (*I Clem* 49, 6)³⁹.

Aus der spezifischen Wortwahl in *I Clem* 7, 4 geht deutlich hervor, daß der Verfasser eine tiefere oder vollständigere Sicht auf das Blut Christi bieten wollte. Man soll das Blut Christi „intensiv anblicken“, d. h. darüber gläubig und liebend nachdenken. Dieses Blut ist bei Gott „kostbar“, d. h. es hat eine unaussprechliche Würde. Es wurde „ver-gossen“ für das Heil aller, d. h. es hat einen unendlichen Heilswert und eine geschichtliche Dimension. Zu dieser Erkenntnis (γνωμεν) des Blutes Christi kann man nur dann gelangen, wenn das „Blut Christi“ personalen Charakter hat und eine personale Beziehung mit seinen „Betrachtern“ (ἀτενίσωμεν) herstellt. Hinter dem Ausdruck „Blut Christi“ verbirgt sich die Person Christi selbst und sein Erlösungsoffer am Kreuz. Blut, Christus und Kreuz offenbaren sich in dieser Sicht als eine einheitliche Größe. „Blut Christi“ verweist hier notwendigerweise auf den geschichtlichen Ort und Akt der Erlösung, nämlich auf das Opfer am Kreuz. Somit hat diese Wendung in *I Clem* 7, 4 eine zuinnerst staurologische Bedeutung. Wenn Klemens vom „Blut Christi“ spricht, bringt er es in Verbindung mit dem historischen Akt der Opferhingabe Christi und seiner Heilswirkung. Zu *I Clem* 7, 4 bemerkt C. Andresen richtig, daß es sich hier um eine „heilsuniversalistische Deutung der urchristlichen Blutformel“ handelt⁴⁰. Mit Blick auf *I Clem* 21, 6 und 49, 6 kommt dieser Gesichtspunkt

³⁸ Ebd., 230.

³⁹ Eine Anspielung in *I Clem* 7, 4 auf Mt 26, 28, und somit einen eucharistisch-kultischen Sinn, sieht auch E. MASSAUX, *L'influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (Dissertationes ad Gradum Magistri in Facultate Theologica II/42), Louvain-Gembloux 1950, 18; dagegen aber HAGNER, *The Use*, o. c., 168 f. Gegen einen eucharistischen Kontext sprechen sich auch POLLOCK, *The Blood of Christ*, o. c., 7, und im Anschluß an diesen COCCI, *Il Sangue di Cristo*, o. c., 891, Anm. 87, aus. Neuerdings äußert sich auch Peretto, *Clemente Romano*, o. c., 51, gegen eine eucharistische Interpretation.

⁴⁰ Vgl. C. ANDRESEN, *Erlösung in Reallexikon für Antike und Christentum* 6 (1966) 111.

in *1 Clem* 7, 4 noch klarer zum Vorschein, wie es E. Peretto formuliert: „Il contesto, al quale appartiene il discorso sul sangue di Cristo, è strettamente soteriologico e ha come punto d’innesto la morte in croce. Sembra tuttavia suscettibile di interpretazioni liturgiche. Si tratta di un testo molto denso, incentrato sull’offerta sacrificale che il Cristo ha fatto di se stesso sulla croce nell’amore“⁴¹.

In *1 Clem* 21, 6 und 49, 6 wird das staurologische und soteriologische Thema von *1 Clem* 7, 4 weitergeführt und vertieft: „Dem Herrn Jesus, dessen Blut für uns hingegeben wurde, wollen wir Ehrfurcht erweisen [Τὸν Κύριον Ἰησοῦν, οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη, ἐντραπῶμεν]“ (*1 Clem* 21, 6); „Auf Grund der Liebe, die er zu uns hatte, gab Jesus Christus, unser Herr, nach dem Willen Gottes sein Blut für uns hin, und das Fleisch für unser Fleisch und die Seele für unsere Seele [Διὰ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Κύριος ἡμῶν ἐν θελήματι Θεοῦ, καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν]“ (*1 Clem* 49, 6).

Die Aussagen über das Blut Christi werden auch hier in den direkten Zusammenhang mit dem historischen Akt des Erlöseropfers Christi gestellt. Nicht nur die Wahl des Aorist-Tempus, sondern vielmehr noch die personale Charakterisierung des „Blutes Christi“ weisen darauf hin⁴². In *1 Clem* 21, 6 erscheint das „Blut Christi“ gewissermaßen als Apposition zu „Herr Jesus“ oder als sein Ehrentitel. Die Verehrung des Herrn schließt hier notwendigerweise auch die Verehrung seines Erlöserblutes mit ein. Verehren (ἐντρέπειν) hat den Sinn von „achten“, „wertschätzen“ und wird in der Regel nicht im kultischen Sinn verwendet. Sowohl im Neuen Testament (vgl. z. B. Mt 21, 27; Lk 18, 2; Hebr 12, 9) als auch bei den Apostolischen Vätern (*Ign. Magn.* 6, 2; *Ign. Trall.* 3, 1-2; *Herm. vis.* I, 1, 7) und bei Klemens selbst (*1 Clem* 38, 2) bezieht sich das „verehren“ (ἐντρέπειν) immer auf Personen, auch im profanen Bereich, etwa in der Bedeutung „achten“, „wertschätzen“. Die „Blut-Aussage“ in *1 Clem* 21, 6 ist nach H. B. Bumpus ein klarer Wiederhall der alttestamentlichen Beispiele der Blutopfer⁴³.

⁴¹ *Clemente Romano*, o. c., 131.

⁴² Vgl. ähnlich auch PERETTO, *Clemente Romano*, o. c., 164.

⁴³ Vgl. *The Christological Awareness of Clement of Rome and its Sources*, Cambridge 1972, 94.

Die „Hingabe des Blutes“ wird vor allem in *1 Clem* 49, 6 als ein höchst personaler Akt dargestellt, als ein Akt, der im Willen Gottes vollbracht ist, als ein Akt der Ganzhingabe aus Liebe⁴⁴. Insofern der Verfasser diesen Akt als einen inneren, bewußten und liebenden darstellt, weist er auf das Geheimnis des Kreuzes hin, wo sich Christus als Opfer und Priester, als einziger Mittler beim Vater offenbart. N. Cocci spricht in diesem Zusammenhang von der „*caritas crucifixa*“⁴⁵. Es handelt sich folglich um das Opfer des „ganzen Christus“. Darauf weist nicht nur die Wendung „Fleisch und Blut“ (σάρξ καὶ αἷμα) hin, sondern die Erwähnung der drei Begriffe αἷμα, σάρξ, ψυχή⁴⁶. Diese Ausdrücke in *1 Clem* 49, 6 wollen den historischen und totalen Aspekt des Blutes bzw. des Kreuzesopfers Christi hervorheben⁴⁷. In diesem Sinn kommentierte A. J. Pollack diese Stelle treffend: „The blood of our Lord is the most perfect symbol and expression of everything that Christ did for our salvation, whether by His Body or His Soul“⁴⁸. Den in *1 Clem* 49, 6 vermittelten staurologischen Aspekt betrachtet N. Cocci sogar als den interessantesten im Brief des Bischofs von Rom⁴⁹.

⁴⁴ Nach HAGNER, *The Use*, o. c., 267, reflektiert *1 Clem* 49, 6 das urchristliche Kerygma in seiner Anspielung auf den leidenden Gottesknecht in Jes 53.

⁴⁵ Vgl. *Il Sangue di Cristo*, o. c., 897.

⁴⁶ So nach COCCI, *Il Sangue di Cristo*, o. c., 890. Cocci, ibd., 892, gibt zu *1 Clem* 49, 6 folgende tief sinnige Auslegung: „Clemente quindi sarebbe stato indotto probabilmente ad aggiungere ai due termini: σάρξ καὶ αἷμα il terzo ψυχή per indicare più completamente il Cristo nella sua offerta totale al Padre. ... Supposto che sia giusta questa interpretazione, il pensiero di Clemente non cambia però nella sua sostanza, in quanto rimane ancora vero che il sangue in tutti i suoi testi è sempre l'elemento plastico ed espressivo dell'amore sacrificale del Cristo, che viene poi partecipato. ... Il riferimento non poteva essere migliore e più opportuno, in quanto Clemente vedeva senza ambiguità nel comportamento di Cristo un invito calzante per la comunità di Corinto a trovare nell'obbedienza ai legittimi pastori una soluzione del suo dissidio.“

⁴⁷ PERETTO, *Clemente Romano*, o. c., 249, führt in diesem Sinne aus: „I tre elementi, ‚sangue, carne, anima‘, nella loro distinzione, concorrono tutti e tre insieme ad esprimere l'integralità della redenzione, ossia che niente è lasciato fuori. Ma non va trascurato che la separazione delle tre componenti avviene nella morte volontaria del Signore.“

⁴⁸ *The Blood of Christi*, o. c., 7.

⁴⁹ „Per un sacrificio gradito ed efficace, però, non è sufficiente solo una vittima degna, ma è pure necessario un sacerdote integro e l'impulso interiore dell'agape. E' l'aspetto più interessante di tutta la lettera del vescovo di Roma“ in *Il Sangue di Cristo*, o. c., 899.

Die beiden Aussagen in *1 Clem* 21, 6 und 49, 6 verdeutlichen nur die Aussage vom „Blut Christi“ in *1 Clem* 7, 4. Sie stellen eine Vertiefung des von Klemens eingangs angeschnittenen Themas („Blut“ und „Kreuz“) dar. In der Tat beabsichtigt der Verfasser mit seiner Aussage in *1 Clem* 7, 4 nichts anderes als das: den gekreuzigten Erlöser noch vor allen anderen alttestamentlichen Vorbildern als das höchste und erhabenste Beispiel der Tugend, vor allem der Demut und des Gehorsams, hinzustellen. Unbegreiflich bleibt in diesem Zusammenhang die methodisch unklar formulierte These von E. W. Fisher: „It was characteristic of 1 Clement that the death of Christ would be handled without reference to the cross, and under the heading the ‚blood-of-Christ‘ (1 Clem 7:4; 12:7; 21:6; 49:6)“⁵⁰. Der terminologisch-semantische und theologische Befund von *1 Clem* 7, 4 läßt das Gegenteil klar erkennen: Das Bild des Kreuzes wird den aufrührerischen Korinthern durch die Formulierung „Blicken wir inständig auf das Blut Christi hin und erkennen wir ...“ in einer sprachlich und moralisch beeindruckenden Weise vor Augen gestellt. Dies muß zum Nachdenken anregen, wobei beim aufmerksamen Hörer die Gedanken letztlich am Kreuz Christi bzw. dessen Kreuzesopfer haften bleiben⁵¹.

2) *1 Clem* 12, 7: „Zeichen“ (σημεῖον)

Außer an den schon behandelten Stellen (*1 Clem* 7, 4; 21, 6; 49, 6) wird das „Blut Christi“ noch in *1 Clem* 12, 7 erwähnt. Anders als an den genannten Stellen spricht Klemens in 12, 7 nicht vom Akt der Hingabe („aus Liebe gab er sein Blut hin“) und des Opfers („vergossenes, kostbares Blut“), sondern von der Typologie des „Zeichens“. Das Blut Christi ist die Erfüllung der alttestamentlichen Heilszeichen, in diesem Fall des „roten Zeichens“ von Rahab (vgl. Jos 2, 14-19):

Und sie rieten ihr [Rahab], ein Zeichen zu geben: Etwas Rotes solle sie zum Haus hinaushängen. Damit offenbarten sie, daß durch das Blut des Herrn allen, die an Gott glauben und auf ihn hoffen, Erlösung zuteil wird [καὶ προσέθεντο αὐτῇ δοῦναι σημεῖον, ὅπως ἐκκρεμάσῃ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτῆς κόκκινον, πρόδηλον ποιοῦντες, ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ Κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν Θεόν] (*1 Clem* 12, 7).

⁵⁰ *Let us look*, l. c.

⁵¹ Sehr oberflächlich ist die Behauptung von BUMPUS, *The Christological Awareness*, o. c., 95, wenn er die staurologische Aussage in *1 Clem* 21, 6 folgendermaßen charakterisiert: „A very primitive stamp, representing a still undeveloped understanding or interpretation of the significance of the Passion“.

Klemens greift hier als erster christlicher Autor außerhalb des Neuen Testaments⁵² die Rahab-Episode auf und deutet sie typologisch auf das Kreuz bzw. das Kreuzesopfer hin⁵³.

Es sind zunächst drei Begriffe in der Rahab-Erzählung, die sich den frühesten christlichen Autoren im typologischen Sinn für eine christologische bzw. staurologische Auslegung angeboten haben, nämlich σημεῖον (Zeichen), κόκκινον (Purpurrot) und κρεμᾶν, κρέμασθαι (ausspannen, ausstrecken)⁵⁴. Die staurologische Deutung der Rahab-Episode findet sich unter den Autoren des 2. Jahrhunderts auch bei Justin (vgl. *Dial.* 111, 4) und Irenäus von Lyon (vgl. *Haer.* IV, 20, 21)⁵⁵.

Es fällt zunächst auf, daß Klemens beim Zitieren von Jos 2, 18 statt der in LXX stehenden Worte τίθημι und ἐκδεῖν (= anbringen, anbinden, hängen) nur das Wort κρεμᾶν, κρέμασθαι gebraucht, welches schon in den frühesten christlichen Schriften im staurologischen Sinn bzw. im staurologischen Kontext vorkommt. Es lohnt sich zunächst, die staurologische Verwendung des Wortes κρεμᾶν, κρέμασθαι bei den Klemens von Rom zeitlich nahestehenden Autoren (2. Jahrhundert) zu beleuchten.

Das Wort κρεμᾶν, κρέμασθαι (ausspannen, ausstrecken) kommt im Neuen Testament öfters im staurologischen Sinn vor, so z. B. Lk 23, 39; Apg 5, 30; 10, 39; Gal 3, 13. Bei den christlichen Autoren des 2. Jahrhunderts begegnet das Wort κρεμᾶν, κρέμασθαι wiederholt im staurologischen Kontext. Justin zitiert Dtn 21, 23 bzw. Gal 3, 13, wobei er zweimal das Verb κρεμᾶν verwendet: ‚Das Wort des Gesetzes: ‚Verflucht jeder, der am Holze hängt‘ [ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου], stärkt unsere am gekreuzigten Christus ausgestreckte Hoffnung [ἐλπίδα ἐκκρεμαμένην ἀπὸ τοῦ

⁵² Im Neuen Testament wird Rahab als Beispiel des Glaubens und der guten Werke erwähnt, vgl. Hebr 11, 31 und Jak 2, 25.

⁵³ Zum Thema vgl. z. B. J. DANÉLOU, *Rahab, figure de l'Eglise* in *Irenikon* 22 (1949) 26-45; F. VATTIONI, *Il filo scarlato di Rahab nella Bibbia e nei Padri* in F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia Biblica*, o. c., 81-117; 81 f., in Anm. 1, findet sich eine Literaturübersicht.

⁵⁴ Zur exegetischen Methode von Klemens in 12, 1-8 vgl. HAGNER, *The Use*, o. c., 56-57; Cocci, *Il sangue di Cristo*, o. c., 876 f., Anm. 56.

⁵⁵ Zur staurologischen Deutung der Rahab-Episode bei den nachfolgenden Vätern vgl. F. VATTIONI, *Il filo scarlato*, o. c., 103 ff.

σταυρωθέντος Χριστοῦ]“ (*Dial.* 96,1)⁵⁶. Die Wendung „ausgestreckte Hoffnung“ erscheint hier gleichsam als Synonym für „Gekreuzigter“ und im weiteren Sinne auch für „Kreuz Christi“⁵⁷.

Eine weitere Verwendung findet das κρεμᾶν in der staurologischen Typologie des Isaakopfers (*Gen* 22, 13). Melito von Sardes sah darin einen klaren Hinweis auf das Kreuz Christi: „Der Ausdruck ‚Der Widder wurde bei den Hörnern gepackt‘ (*Gen* 22, 13), was der Syrer und der Hebräer mit ‚ausgestreckt‘ wiedergeben, ist ein ganz klarer Hinweis auf das Kreuz [κρεμάμενος ... σαφέστερον τυποῦν τὸν σταυρόν]“ (*Fragm.* XII, 3)⁵⁸. Im Schlußteil seiner Osterhomilie, der die Form eines Glaubensbekenntnisses hat, bezeichnet Melito von Sardes das Leiden und Sterben Christi mit dieser Formulierung: „ὁ ἐπὶ ξύλῳ κρεμασθεὶς“ (*Peri Pascha*, 104)⁵⁹. Irenäus von Lyon verwendet *Dtn* 28, 66, wo ebenfalls das Verb κρεμᾶν vorkommt, im Sinne einer staurologischen Typologie: „Der Logos hängt vor aller Augen am Kreuz [κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου], und sie werden ihm nicht glauben. Er [Mose] sagt nämlich: ‚Und dein Leben wird ausgestreckt vor deinen Augen hängen [καὶ ἔσται ἡ ζωὴ σου κρεμαμένη], und nicht wirst du glauben deinem Leben‘ (*Dtn* 28, 66)“ (*Haer.* IV, 10, 3)⁶⁰. Eine ähnliche Formulierung begegnet beim anonymen Verfasser von *In sanctum Pascha*: „ὄλην ἔδειξεν ἐν αὐτῷ

⁵⁶ O. SKARSANE, *The Proof of Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* (Supplements to *Novum Testamentum* 56), Leiden 1987, 128, bemerkt hierzu: „It seems probable that Justin depends on 1 Clem.“ Zu den *Passions-Testimonia* bei Justin vgl. P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament: L'Argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du dialogue avec Tryphon et de la première apologie*, Paris 1964, 174-194.

⁵⁷ Vielleicht kann man hier eine der ältesten patristischen Quellen für die berühmte Formulierung „Ave Crux, spes unica“ aus dem Hymnus *Vexilla regis prodeunt* sehen (ca. 596 von Venantius Fortunatus verfaßt).

⁵⁸ Text nach der Ausgabe in *Sources Chrétiennes* 123 (1966), S. 236. Zum Gebrauch der *Passions-Testimonia* bei Melito vgl. ALBL, „*And Scripture*“, o. c., 110-112.

⁵⁹ Text in *Sources Chrétiennes* 123 (1966), S. 124. Zur staurologischen Verwendung von *Dtn* 28, 66 bzw. *Dtn* 21, 33 durch Justin und Melito vgl. DANÉLOU, *Études*, o. c., 65.

⁶⁰ Irenäus deutet *Dtn* 28, 66 wiederholt staurologisch, vgl. *Haer.* V, 18, 2; *Dem.* 79; vgl. auch Tert. *Adv. Iud.* 11, 9. Zur frühchristlichen Deutung des Ausdrucks „das am Holz hängende [ausgestreckte] Leben“ vgl. den einschlägigen Beitrag von J. DANÉLOU, *La vie suspendue au bois* (*Deut.*, 28, 66) in *Id.*, *Études*, o. c., 53-75.

ἀληθῶς τὴν ζωὴν κρεμαμένην“ (Nr. 50). Klemens von Alexandrien drückt sich noch deutlicher aus: „Der Logos wurde uns nicht ohne das Kreuz bekannt, denn unser Leben wurde [am Kreuz] ausgestreckt, damit wir zum Glauben kämen [ἐκκρεμάσθη γὰρ ἡ ζωὴ ἡμῶν εἰς πίστιν ἡμῶν]“ (*Strom.* V, 72, 3)⁶¹. Der staurologisch-historische Gehalt von κρεμᾶν wird dann auch beim römischen Theologen Hippolyt eindrucksvoll zur Sprache gebracht: „Er selbst ist ausgestreckt am Holz (κρεμασθεὶς ἐπὶ ξύλου). Er war die Weintraube und aus seiner durchbohrten Seite ließ er Blut und Wasser fließen“ (*Bened.Isaac* 18). Mit J. Daniélou kann man in diesem Zusammenhang feststellen: „Il est possible que ce soit le mot κρεμάμενος qui ait entraîné cette interprétation [Deut. 28, 66]. Il rappelait Deut. 21, 33, cité par Gal. 3, 13, sur la malédiction de ‚celui qui est suspendu (κρεμάμενος) au bois‘“⁶². Diese eigentümlichen Formen staurologischer Verwendung biblischer Aussagen zeigen, daß es sich um Zitationen handelt, die schon auf eine christliche Überlieferung zurückgreifen und nicht direkt aus der Bibel genommen wurden⁶³. Klemens von Rom beweist, daß ihm zur Zeit der Redaktion des Briefes an die Korinther (Ende des 1. Jahrhunderts) diese Überlieferung nicht unbekannt war.

Der Begriff „Zeichen“ (σημεῖον) wird in *1 Clem* 12, 7 über die typologische Deutung der Rahab-Episode zum Blut Christi in Beziehung gesetzt. Der Berührungspunkt mit dem Blut bzw. dem Kreuz Christi ist zunächst der Ausdruck „Zeichen“, sodann der Ausdruck „Purpurrot“ (κόκκινον). „Zeichen“ und „rote Farbe“ verschmelzen in dieser Sicht zu einer

⁶¹ Zu den Passions-Testimonia bei Klemens von Alexandrien vgl. J. DANIELOU, *La Typologie chez Clément d'Alexandrie* in *Studia Patristica* 4 [= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 79] (1961) 54 ff.

⁶² *La vie suspendue*, o. c., 54.

⁶³ Vgl. DANIELOU, *La vie suspendue*, o. c., 54. DANIELOU, *La vie suspendue*, o. c., 75, bietet folgenden Rekonstruktionvorschlag des auf Dtn 28, 66 basierenden Passions-Testimoniums: „Ὁψεσθε τὴν ζωὴν ὑμῶν κεκρεμαμένην ἐπὶ ξύλου ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν ὑμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός καὶ οὐ μὴ πιστεύσητε, ἐὰν τις διηγῆται ὑμῖν“. Hier werden nach Daniélou, ibd., folgende charakteristische Merkmale der *Testimonia* erkennbar: „Cette citation présente quatre traits caractéristiques des Testimonia: suppressions (καὶ φοβηθήση), modifications (ἡμῶν), additions (ὀψεσθε, ἐπὶ ξύλου), compositions (καὶ οὐ μὴ πιστεύσητε, etc.)“.

Bildeinheit⁶⁴. Klemens sieht also in dem „ausgestreckten roten Zeichen“ typologisch das Blut, und somit eigentlich das Kreuz Christi. Im Unterschied zu den anderen „Blut“ (αἷμα)–Aussagen (*I Clem* 7, 4; 21, 6; 49, 6) wird in *I Clem* 12, 7 eher der statische, passive Aspekt des Erlösungsopfers Christi gesehen. In der typologischen Deutung wird hier das Blut Christi als ein „Zeichen“ wahrgenommen, das mit den deutlichsten Merkmalen des Leidens bzw. des Opfers versehen ist, nämlich die „rote Farbe“ und das „Ausgestrecktsein“; beides ist ein Symbolausdruck für „blutiges Opfer“ bzw. „Gekreuzigtsein“, letztlich also für das Kreuz Christi.

Klemens von Rom bietet hier zum erstenmal eine staurologische Interpretation der Rahab-Geschichte im Detail der „roten Farbe“ (κόκκινον) und des „Hängens bzw. Ausstreckens“ (κρεμᾶν, κρέμασθαι). Ihm war eine damals übliche jüdische und christliche exegetische Methode nicht fremd, nach der man Teilaspekte verschiedener biblischer Episoden zur Erhellung einer Thematik (hier z. B. des Opfers Christi) sammelte. Das Bild von der „roten Farbe“ (κόκκινον) wurde nämlich von den frühesten christlichen Autoren wiederholt für die typologische Deutung des Opfers Christi verwendet⁶⁵. Nach J. Daniélou gab es schon früh eine Sammlung von sogenannten *Testimonia* mit dem Wort κόκκινον⁶⁶. Der älteste Zeuge dürfte der *Barnabasbrief* sein⁶⁷. In *Barn* 8, 1 deutet der Verfasser das Entsühnungsoffer der „roten Kuh“ in Num 19, 2 ff. staurologisch, dabei ist die „rote Farbe“ (κόκκινον) der eigentliche Ausgangspunkt der Deutung⁶⁸. Der Verfasser des *Barnabasbriefes* fügt dem Element „rote Farbe“ nach der Midrasch-

⁶⁴ Aquila und Symmachus übersetzen das „purpurrote Band“ in Jos 2, 21 einfach mit σημεῖον (Zeichen), die *Vetus Latina* mit *signum cocci*.

⁶⁵ Zur Etymologie und zu den Übersetzungsvarianten der hebräischen Vorlage von κόκκινον vgl. F. Vattioni, *Il filo scarlatto*, o. c., 95-98.

⁶⁶ Vgl. *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, 114 f.

⁶⁷ Vgl. dazu PRIGENT, *Les Testimonia*, o. c., 110 ff.

⁶⁸ Klemens von Rom ist somit nicht der einzige Zeuge der staurologischen bzw. soteriologischen Deutung des Elements „rote Farbe“, wie es z. B. H. E. LONA, *Der erste Clemensbrief* (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 2), Göttingen 1994, 208, annimmt: „Eine solche symbolische-soteriologische Deutung des Alten Testaments, bei der die Farbe allein auf das Blut Christi schließen läßt, erscheint zum ersten und einzigen Mal in I Clem. Sie ist nicht repräsentativ für die Auslegungsart des Vf.s und so durch den Einfluß einer vorgegebenen Tradition zu erklären.“

methode sogar noch das Bild des „Holzes“ hinzu, so daß sich der Ausdruck „τὸ κόκκινον ἐπὶ ξύλον“ (*Barn* 8, 1 und 8, 5) ergibt, der dann seinerseits direkt auf das Kreuz bezogen wird: „ἴδε πάλιν ὁ τύπος ὁ τοῦ σταυροῦ,“ (*Barn* 8, 1)⁶⁹.

Die zwei Begriffe σημεῖον und κόκκινον, die in *1 Clem* 12, 7 auf das „Blut Christi“ und die „Erlösung“ (λύτρωσις = Loskauf) bezogen sind, erinnern in dieser Konstellation an das Thema des Pascha-Opfers, wie das z. B. auch N. Cocci annimmt: „Anche se in modo poco aderente al passo biblico in quanto usa il termine ‚segnale‘ invece di ‚simbolo‘ e in modo piuttosto vago in quanto parla del colore rosso senza specificare l’oggetto, il testo si riferisce in modo esplicito al tema del riscatto e in modo più implicito al tema della Pasqua – e in questo caso è il sangue dell’agnello spruzzato sugli stipiti delle case ebraiche – e al tema dell’Esodo“⁷⁰. Nach Ph. Henne zeigt *1 Clem* 12, 1-8 eindeutige Parallelen zur Pascha-Erzählung in Ex 12, 1-27, insofern man in beiden Texten dieselbe narrative Struktur und dieselben konstitutiven Elemente sehen kann⁷¹.

Das „Blut Christi“, das mit dem „roten hängenden [ausgestreckten] Zeichen“ verglichen wird, ist das universale Zeichen der Erlösung, denn „allen, die an Gott glauben und auf ihn hoffen, wird Erlösung zuteil“ (*1 Clem* 12, 7). Voraussetzung für die erlösende Wirksamkeit des „Zeichens des Blutes Christi“ ist der Glaubensgehorsam. Dies ist ja das Thema der ganzen Perikope *1 Clem* 12, 1-8. „Erlösung“ wird hier mit dem Begriff λύτρωσις bezeichnet. Der Begriff bzw. die Wortgruppe λύειν, λυτροῦν, λύτρον spielte eine zentrale Rolle im Gesetzeswerk des Alten Testaments, vor allem auch im Kultwesen, und hatte hier die Bedeutung von „entsühnen“,

⁶⁹ Vgl. dazu auch P. Prigent, *Épître de Barnabé (Sources Chrétiennes 172)*, Paris 1972, 137-138, Anm. 2. Die Interpolation von Num 19, 2 mit ἐπὶ ξύλον in *Barn* 8, 1 verknüpft der Verfasser in *Barn* 8, 5 mit der Aussage die „Herrschaft Jesu am Kreuz“ (ὅτι ἡ βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ ξύλω). Man betrachtet diese Stelle im *Barnabasbrief* allgemein als das älteste Zeugnis für die berühmte Interpolation ἀπὸ τοῦ ξύλου in Ps 95, 10 (Ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου), vgl. auch Iust. *Dial.* 73, 1; Tert. *Marc.* III, 19, 1. Vgl. dazu auch A. Rahlfs, *Der Text des Septuaginta-Psalter* in Id., *Septuaginta-Studien*, 2. Heft, Göttingen ²1965, 223 f.; Reijners, *The Terminology of the Holy Cross*, o. c., 37; Daniélou, *La Typologie*, o. c., 54.

⁷⁰ *Il sangue di Cristo*, o. c., 876.

⁷¹ Vgl. *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d’Hermas* (Paradosis 33), Fribourg 1992, 140.

„Lösegeld“⁷². Im Neuen Testament wird dieser Begriff verwendet, um das Leiden und Sterben Christi zu deuten, so in Mt 20, 28 und Mk 10, 45 (hier λύτρον). Der Tod Christi als „Loskauf“ (λύτρον, λύτρωσις) bewirkt Befreiung von der Knechtschaft der Sünde und des Todes, wie das an verschiedenen Stellen des Neuen Testaments zum Ausdruck kommt, vgl. z. B. 1 Kor 6, 20; 7, 25; Gal 3, 13; 4, 5; Tit 2, 14; 1 Petr 1, 18; 2 Petr 2, 1. Der Kaufpreis der „Erlösung“ bzw. „Befreiung“ ist das Blut Christi, d. h. sein Kreuzesopfer. Diese Überzeugung vertreten auch die verschiedenen Autoren des Neuen Testaments: Synoptiker (vgl. Mt 20, 28; Mk 10, 45); Johannes (vgl. 1, 29; 10, 11; 12, 24; 1 Joh 1, 7; 2, 2; Offb 5, 9), Paulus (vgl. Röm 3, 24-25) und andere (vgl. Hebr 9, 11 ff.; 1 Petr 1, 18). „Erlösung“ bedeutet im Neuen Testament nicht nur den Vorgang der Befreiung von der Sünde durch das Kreuzesopfer Christi, sondern auch den Zustand der Befreiung in den Glaubenden⁷³. Von den genannten neutestamentlichen Stellen berührt sich 1 Petr 1, 18 am meisten mit 1 Clem 7, 4 und 12, 7, in beiden Fällen kommen staurologisch relevante Begriffe vor: Blut (αἷμα), kostbar (τίμιον), Sühne (λύτρωσις). Inhaltlich und terminologisch greifen diese Aussagen wiederum auf die alttestamentliche Überlieferung vom Pascha-Opfer zurück⁷⁴.

Bei den Apostolischen Vätern kommt die Wortgruppe λυτροῦν, λύτρωσις öfters und in verschiedener Bedeutung vor. Es lassen sich drei Sinnebenen aufstellen: „erlösen, befreien“ im allgemeinen auch im profanen Sinn, z. B. aus Nöten befreien (vgl. *Herm.vis* IV, 1, 7; *mand* VIII, 10; 1 Clem 55, 2; 59, 4); sodann im Sinn eines Sühn- und Bußwerkes für eigene oder fremde Sünden (vgl. *Did* 4, 6; *Barn* 19, 10; *Ign.Phld* 11, 1) und schließlich im

⁷² Vgl. dazu D. HILL, *The Background and Usage of ΑΥΤΡΟΝ and Cognate Words in Biblical Greek: Greek Words and Hebrew Meaning. Studies in the Semantics of Soteriological Terms* (Monograph Series. Society for New Testament Studies 5), Cambridge 1967, 53-66; E. BEAUCAMP, *Aux origines du mot ‚rédemption‘. Le ‚rachat‘ dans l’Ancien Testament* in *Laval théologique et philosophique* 34 (1978) 49-56; D. JUDISCH, *Propitiation in the language and typology of the Old Testament* in *Concordia Theological Quarterly* 48 (1984) 221-264.

⁷³ Zur Semantik der Wortgruppe λυτροῦν im Neuen Testament vgl. HILL, *The Background*, o. c., 66-81.

⁷⁴ Nach HILL, ebd., 70, wird in 1 Petr 1, 18-19 auf das Pascha-Opfer angespielt.

neutestamentlichen, theologischen Sinn als Erlösung von den Sünden (vgl. *1 Clem* 12, 7; *2 Clem* 17, 4; *Barn* 14, 5-8; 19, 2). In *2 Clem* 17, 4 hat das λυτροῦν einen eschatologischen Sinn⁷⁵.

In *1 Clem* 12, 7 wird den Glaubenden und Hoffenden durch das „Blut Christi Erlösung“ (λύτρωσις) zuteil; als Zeitstufe ist hier das Futur angegeben: λύτρωσις ἔσται. Mit anderen Worten könnte man die Formulierung so wiedergeben: „Die Glaubenden und Hoffenden werden durch das Blut Christi die Erlösung erlangen (besitzen).“ Der Blick geht nicht nur in die Vergangenheit, sondern in die Gegenwart und in die Zukunft. Seitdem das „Blut Christi“ gleichsam als „rotes [am Kreuz] ausgestrecktes Zeichen“ erschienen ist, hat Erlösung begonnen, und ihre Wirksamkeit ist eine andauernde und nie endende. Sie erstreckt sich auf alle, auf alle Glaubenden und Hoffenden. Denn immer wenn es an Gott Glaubende und auf ihn Hoffende geben wird, wird ihnen Erlösung zuteil, d. h. wirkt die Erlösung, wirkt das „Zeichen des Blutes Christi“. Mit C. Andresen kann man festhalten, daß es sich in *1 Clem* 12, 7 um eine „universalistische Lytrosformel“⁷⁶ handelt.

Zum Verständnis des Begriffs λύτρωσις, und somit der Vorstellung von Erlösung in *1 Clem* 12, 7, sollten auch die einschlägigen Stellen beleuchtet werden, wo Klemens von Erlösung spricht⁷⁷. Die meisten Aussagen über Rettung/Erlösung/Heil im theologischen Sinn finden sich bei Klemens bezeichnenderweise in den „staurologischen“ Abschnitten, d. h. im unmittelbaren Kontext von *1 Clem* 7, 4; 12, 7 und 21, 6, und zwar mit der Wortgruppe σώζειν/σωτηρία. In *1 Clem* 7, 6 spricht Klemens von der Rettung durch den Gehorsam der Büßenden nach dem Vorbild der Bewohner von Ninive (ὑπακούσαντες ἐσώθησαν). Im 7. Kapitel von *1 Clem* kommt neben dem Verb σώζειν der Begriff σωτηρία gleich zweimal vor (vgl. *1 Clem* 7, 4 und 7, 7). Die Typologisierung der Rahab-Geschichte in *1 Clem* 12, 1-8 zeigt den Gehorsam und die Gastfreundschaft als Bedingung für das Heil

⁷⁵ Zur soteriologischen Terminologie der Apostolischen Väter vgl. z. B. A. SACHOT, *Pour une étude de la notion de salut chez les Pères Apostoliques. Présentation du vocabulaire* in *Revue des Sciences Religieuses* 51 (1977) 54-70.

⁷⁶ ANDRESEN, *Erlösung*, o. c., 111.

⁷⁷ Zur Soteriologie des Klemens von Rom vgl. G. WUSTMANN, *Die Heilsbedeutung Christi bei den Apostolischen Vätern* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 9, 2/3), Gütersloh 1905, 7-40.

auf: διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη (*1 Clem* 12, 1). Nachdem Klemens die Korinther in *1 Clem* 21, 6 aufgefordert hat, über das Blut Christi am Kreuz gläubig zu betrachten, betont er, wie erhaben die Gottesfurcht sei und daß durch sie alle das Heil erlangen: ὁ φόβος αὐτοῦ καλὸς καὶ μέγας καὶ σώζων πάντας (*1 Clem* 21, 8). In seiner letzten Ermahnung vor dem „Großen Gebet“ (*1 Clem* 59, 2-61) bringt Klemens die Überzeugung zum Ausdruck, daß das ewige Heil von der Demut und dem Gehorsam gegen die von Gott gesetzten Ordnungen abhängt: ὁ ποιήσας ἐν ταπεινοφροσύνῃ ... τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δεδομένα προστάγματα, οὗτος ἐντεταγμένος καὶ ἐλλόγιμος ἔσται εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων (*1 Clem* 58, 2). Schließlich orientiert sich Klemens oft an den alttestamentlichen „Rettungspsalmen“, so z. B. in *1 Clem* 16, 16 den Ps 21, 7 [σωσάτω αὐτόν], in *1 Clem* 18, 2-17 den Ps 50, 3-19 [τὴν ἀγαλλίασιν τοῦ σωτηρίου σου] und in *1 Clem* 22, 1-7 den Ps 33, 12-18 [ἐρύσατο αὐτόν] zitierend⁷⁸.

In *1 Clem* 12, 7 spricht der Verfasser von der erlösenden Wirksamkeit des „Blutes Christi“, d. h. seines Kreuzesopfers, im Licht der Rahab-Geschichte. Rahab soll nicht nur als ein Vorbild des Glaubensgehorsams dienen. Die Symbolik dieser Geschichte birgt auch den Aspekt der ekklesialen Einheit. Durch eine etwas veränderte Wiedergabe von Jos 2, 18-19 hebt Klemens diesen Aspekt mit Nachdruck hervor. In *1 Clem* 7, 6 wird der Gegensatz „außerhalb des Hauses – innerhalb des Hauses“ jenem von „Heil – Verderben“ zugeordnet und sprachlich etwas zugespitzt formuliert. Auf der einen Seite gilt: „συνάξεις πάντας τοὺς σοὺς ... καὶ διασωθήσονται“, auf der anderen Seite: „ἔξω τῆς οἰκίας ἀπολοῦνται“ (die Ausdrücke διασωθήσονται und ἀπολοῦνται fehlen in LXX).

Klemens trägt sein Hauptanliegen, nämlich die Mahnung zu kirchlicher Einheit und christlichem Gehorsam, gleichsam vor dem Bild des Gekreuzigten vor⁷⁹. Durch seine unbefangene typologische Deutung der Rahab-Geschichte führt er den rebellierenden Korinthern das „rote, ausgestreckte Zeichen“ vor Augen, d. h. das Blut, das Kreuz Christi, als ob er sagen wollte: Zur

⁷⁸ Vgl. ANDRESEN, *Erlösung*, o. c., 112.

⁷⁹ COCCI, *Il sangue di Cristo*, o. c., 878, sieht die Beziehung zwischen αἷμα und λύτρωσις eher im liturgisch-eucharistischen Kontext: „Per Clemente l'impegno di santità e di obbedienza deve scaturire dal ricordo liturgico della redenzione, che si è compiuta anche per la comunità di Corinto.“

erlösenden Berührung mit dem „Blut Christi“ gelangt man über den Glauben und die Hoffnung und dies „innerhalb des Hauses“, d. h. in der Einheit mit der Kirche⁸⁰. In diesem Sinne kann man mit N. Cocci *1 Clem 12, 7* zusammenfassend folgendermaßen deuten: „La fede che spera in Dio è solo possibile per coloro, che sono stati riscattati dal sangue di Cristo, che, ‚manifestato‘ già nell’A.T. come nell’episodio di Rahab, operò già efficacemente in qual tempo e egisce [sic] tuttora nella Chiesa e quindi anche nella comunità di Corinto“⁸¹.

Klemens von Rom gelingt es - vor allem in *1 Clem 12, 7* - , den wahren Sinn und Wert des „Blutes Christi“ überzeugend darzustellen. Das Blut Christi ist das einzige Rettungsmittel. Zugang zu diesem „Blut“ hat man nur über den Glauben und die Hoffnung, und seine rettende Wirkung erfährt man nur „innerhalb des Hauses“. Die soteriologische Verwendung der Rahab-Geschichte hängt hier zumindest indirekt mit dem für die Bibel zentralen soteriologischen Thema des Pascha-Opfers zusammen. Ähnlich wie in *1 Clem 12, 1-8* haben die Begriffe „Blut“ und „Zeichen“ auch in *Ex 12, 1-27* (Pascha-Opfer) eine herausragende Funktion. Mit N. Cocci kann man diesen Zusammenhang abschließend so formulieren: „Il sangue di Cristo, anche in questo episodio, occupa un posto centrale, in quanto simbolicamente raffigurato dalla cordicella di colore rosso, diventa l’elemento unico e vero che dà alla casa la virtù di diventare luogo di salvezza. Qui sono quindi presenti ... in modo esplicito il tema del riscatto, e in modo implicito quello della Pasqua e dell’Esodo; e sono questo temi, che, in tale testo, danno veramente significato e valore al ‚sangue di Cristo‘“⁸².

⁸⁰ Ähnlich sieht es Cocci, *Il sangue di Cristo*, o. c., 876 f.: „Quanto poi alla casa segnata dal cordone di colore rosso, Clemente vuole sottolineare che il sangue di Cristo, relativamente a quella casa, diventa segno di redenzione, ponendo così le basi d’un principio ecclesiologico, che, pur essendo anteriore, sarà largamente sviluppato dopo di lui: *extra Ecclesiam, nulla salus*“.

⁸¹ *Ibd.*, 885.

⁸² *Ibd.*, 887.

III. Das Beispiel der Passion: 1 Clem 16, 3-16

Der Überblick über die staurologischen Motive im *Ersten Klemensbrief* soll schließlich durch eine kurze Deutung von 1 Clem 16, 3-16 abgeschlossen werden. 1 Clem 16, 3-16 gehört nämlich zu den bedeutendsten Stellen der Passionstheologie dieses Briefes. Als erster christlicher Autor bietet Klemens von Rom in 1 Clem 16, 3-14 das längste und fast wortgetreue Zitat des „Liedes vom leidenden Gottesknecht“ (Jes 53, 1-12), das wahrscheinlich zu einer Art Passions-Testimonia gehörte⁸³. Jes 53 wurde, wenn auch nur teilweise, schon von verschiedenen Autoren des 2. Jahrhunderts vornehmlich im passionstheologischen Kontext zitiert⁸⁴. In 1 Clem 16, 15-16 wird zudem noch der Passionspsalm 21, 7-9 zitiert⁸⁵.

Mit diesen Zitaten werden die Aussagen über das Kreuzesopfer Christi im *Ersten Klemensbrief* vervollständigt und sozusagen ein abgerundetes Bild vom Kreuz geboten⁸⁶. Der Hauptzweck der staurologischen Aussagen in 1 Clem 7, 4; 12, 7 (und 21, 6; 49, 6) bestand darin, den rebellischen Korinthern das Opfer Christi am Kreuz als ein unüberbietbares Beispiel der Demut, der Geduld und der freiwilligen Selbstverleugnung, ja der Sühne, vor Augen zu führen⁸⁷.

⁸³ Das vermuten z. B. auch JAUBERT, *Clément de Rome*, o. c., 43-44, und P. GRELOT, *Les Poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique* (Lectio Divina 103), Paris 1981, 191.

⁸⁴ So z. B. Ign. Polyc. 1, 2; Barn 5, 1-2; Melito, *Peri Pascha*, 8; 44; 64; 67; 69; 71; frgm. IX; Iust. dial. 13, 2-9; 32, 2; 111, 3; 114, 2; 1 Apol 50, 5; Iren. dem. 68; 69; haer. III, 12, 8; IV, 23, 2; 33, 1.12

⁸⁵ Nach J. DANIELOU, *Le Psaume 21 et le mystère de La Passion* in Id., *Études*, o. c., 31 ist die Assoziation von Jes 53 und Ps 21 in 1 Clem 16 klassisch.

⁸⁶ Zum Gebrauch von Jes 53 in der urchristlichen und frühpatristischen Literatur vgl. H. W. WOLFF, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin ²1950, vor allem 108-111 (1 Clem); GRELOT, *Les Poèmes*, o. c., 141-145; K. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Bonn 1967, 71-82.92-93; R. GELIO, *Isaia 52, 13-53, 12 nella Patrologia primitiva (I) in Sangue e Antropologia*, o. c., 119-148; Ch. Marksches, *Der Mensch Jesus Christus im Angesicht Gottes. Zwei Modelle des Verhältnisses von Jesaja 52-13-53-12 in der patristischen Literatur und deren Entwicklung* in B. Janowski - P. Stuhlmacher (edd.), *Der Leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte* (Forschungen zum Alten Testament 14), Tübingen 1996, 197-248.

⁸⁷ Vgl. auch die Ausführungen zu 1 Clem 16 bei WOLFF, *Jesaja 53*, o. c., 108-111; WENGST, *Christologische Formeln*, o. c., 71-72; BUMPUS, *Christological Awareness*, o. c., 96-104; HENNE, *La christologie*, o. c., 66-71; MARKSCHIES, *Der Mensch Jesus*, o. c., 203-206.

Der Aspekt des freiwilligen Leidens und Sühnens kommt in den zitierten Passagen vom leidenden Gottesknecht am deutlichsten zum Tragen. Das sieht man beispielsweise an den von Klemens vorgenommenen Textveränderungen. Statt der Bibelversion „ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν“ (Jes 53, 6) schreibt Klemens „ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν“ (*1 Clem* 16, 7): dadurch wird vor allem das Thema der Sühne stärker hervorgehoben. In *1 Clem* 16, 9 steht dann „ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ μου ἤκει εἰς θάνατον“ statt „ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ μου ἤχθη εἰς θάνατον“ (Jes 53, 8): hier ersetzt Klemens das Verb „führen“ (ἄγω) mit „gehen“ (ἴκω) und dazu noch die passive (ἤχθη) mit der aktiven (ἤκει) Form und betont damit die Freiwilligkeit des Todesleidens Christi⁸⁸.

Die passionstheologischen Aussagen in *1 Clem* offenbaren unverkennbar auch einen soteriologischen Inhalt. Der Mann der Schmerzen (*1 Clem* 16 mit Jes 53 und Ps 21), der für Klemens gleichzeitig der Κύριος ist (*1 Clem* 16, 2: „ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστός“)⁸⁹, stellt in seinem „Blut“ (*1 Clem* 7, 4) und „Zeichen“ (*1 Clem* 12, 7) den höchsten Anruf zur dienenden Hingabe und kirchlichen Einheit dar. Die Überzeugung, daß das Leiden Christi höchstes Beispiel der Demut ist, wie in *1 Clem* 16, 17 ausgedrückt, berührt sich mit jener im ersten Petrusbrief 2, 11, wo auch direkt auf das „Holz“ (des Kreuzes) Bezug genommen wird. Beide Verfasser der römischen Kirche des 1. Jahrhunderts führen das Leiden Christi in der Sicht des leidenden Gottesknechtes (Jes 53) als Beispiel zur Nachahmung vor. Sie verweisen allerdings jeweils am Schluß ihrer Ausführung auch auf die vom Leiden Christi bewirkte Gnade (χάρις) bzw. auf die Gerechtigkeit und Heilung (δικαιοσύνη, ἴασις), somit auf den soteriologischen Gesichtspunkt. Der Verfasser des ersten Petrusbriefes schließt seine passionstheologische Perikope folgendermaßen: „Er selbst hat unsere Sünden in seinem Leib auf das Holz getragen: damit wir, den Sünden abgestorben, der Gerechtigkeit leben, die ihr durch seine Wunden geheilt seid [τῆ δικαιοσύνη ζήσωμεν, οὐ τῷ μῶλωτι αὐτοῦ ἰάθητε]“ (1 Petr 2, 24). Ähnlich schreibt auch Klemens:

⁸⁸ Vgl. dazu die Textvarianten bei HAGNER, *The Use*, o. c., 49-51, MARKSCHIES, *Der Mensch Jesus*, o. c., 205, und Paeretto, *Clemente Romano*, o. c., 149. Nach WOLFF, *Jesaja* 53, 146-147, stehen Gedanken und Formulierungen aus Jes 53 hinter den ὑπὲρ-Aussagen der Glaubensbekenntnisse, der Abendmahlsworte und der Passionsüberlieferungen in der Urkirche; vgl. in diesem Sinn auch J. JEREMIAS, πᾶσις Θεοῦ in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 5 (1954) 707-708; H. RIESENFELD, Ὑπὲρ, ibd., 514.

⁸⁹ Zur Bedeutung des Κύριος-Titels in *1 Clem* vgl. Henne, *La christologie*, o. c., 116 ff.

„Denn wenn der Herr so demütig war, was sollen dann wir tun, die wir durch ihn unter das Joch seiner Gnade gekommen sind [οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ]!“ (*I Clem* 16, 17). Hierin beweist Klemens von Rom, daß er seine moralischen Appelle letztlich aus dem Passions- bzw. Kreuzesverständnis ableitet. Er führt das Beispiel der Passion Christi in der einheitlichen Sicht als soteriologische Wirklichkeit und als ethischen Anruf vor⁹⁰. Das durch die Passion Christi bewirkte Heil ist demnach Grundlage für Aszetik und Pastoral⁹¹. In diesem Sinn deutet E. Peretto *I Clem* 16, 3-16 treffend: „Questo modello è un dono di Dio: non ha solo carattere paradigmatico, ma è interpretabile anche in categorie soteriologiche, nel senso che per suo tramite siamo entrati nel regno della grazia“⁹².

Zusammenfassung

Die staurologischen Motive im *Ersten Klemensbrief* kommen am deutlichsten in den Worten „Blut-αἷμα“ (*I Clem* 7, 4) und „Zeichen-σημεῖον“ (*I Clem* 12, 7) zum Ausdruck. Es handelt sich dabei um zwei zentrale Begriffe der soteriologischen Sprache der gesamten biblischen und urkirchlichen Tradition. Der staurologische Sinn dieser Begriffe offenbart sich noch klarer durch die Zuordnung weiterer, im Kontext der christologischen Typologie und der Passions-Testimonia bekannten Ausdrücke wie κόκκινον (rot), κρεμάννυμι (ausspannen), ἐκχύννειν-ἐκχεῖν (aus-, vergießen).

Die Vorstellung vom Blut Christi erweist sich als die Mitte der religiösen Gedankenwelt des Klemens von Rom⁹³. Das „Blut“ Christi wird in *I Clem*

⁹⁰ In diesem Sinn äußert sich Lindemann, *Die Klemensbriefe*, o. c., 62, gegen O. KNOCH, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Klemensbriefes* (Theophaneia 17), Bonn 1964, 260, welcher die einschlägigen Aussagen in *I Clem* nur ethisch gelten lassen will. BUMPUS, *Christological Awareness*, o. c., 103, äußert sich noch radikaler: „The suffering and atoning Servant in Jes 53 is then totally neglected as a soteriological category for the imitation theme.“

⁹¹ GELIO, *Isaia*, o. c., 125, Anm. 17, übernimmt unkritisch die Thesen von Knoch und Bumpus, indem er behauptet: „Il carattere soteriologico della passione di Cristo, nella tipologia di Is 53 è completamente trascurato in favore di quello ascetico-etico.“

⁹² *Clemente Romano*, o. c., 149.

⁹³ Vgl. ähnlich A. VON HARNACK, *Der erste Klemensbrief. Eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums* in *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse* (1909) 50.

7, 4 als Anfang aller Tugendbeispiele vorgestellt. Die Adressaten des Briefes sollen es gläubig „anschauen“ (ἀτενίζειν), gewissermaßen als teilnahmevolle Betrachter der Kreuzesleiden Christi. In *1 Clem* 21, 6 gilt das „Blut“ gleichsam als persönlicher Ehrentitel Christi und seine Hingabe (ἐδόθη) als *das* Heilsereignis; die Korinther werden eingeladen, es geistig mitzuerleben (ἐντραπῶμεν). Die Erwähnung von Blut, Fleisch und Seele in *1 Clem* 49, 6 unterstreicht den personalen, existentiellen, integralen Aspekt des Kreuzesopfers Christi⁹⁴.

In *1 Clem* 12, 7 behandelt der Verfasser das staurologische Motiv des „Zeichens“ am ausführlichsten, und zwar in der Perspektive der kirchlichen Einheit, dem Hauptthema seines Briefes. Das Bild des Kreuzes kommt hier noch deutlicher als an den anderen Stellen zum Vorschein. Klemens von Rom sieht hierin das Zeichen der Erlösung schlechthin. Er sieht es auf dem Hintergrund biblischer Heilszeichen (unmittelbar im Rahab-Zeichen, letztlich im Pascha-Zeichen). Das „Blut des Herrn“ ist das universale wirksame Zeichen der Erlösung (λύτρωσις). Es bewirkt tatsächlich Erlösung, aber nur für jene, die es im Glauben und in der Hoffnung annehmen.

Erlösung bedeutet für die zerstrittenen Korinther konkret die kirchliche Einheit, die sie nur durch Demut, Selbstverleugnung und Sühnewillen wiederherstellen können. Dies können sie nur dann erreichen, wenn sie im Glauben und der Hoffnung auf das zentrale „Zeichen“ der Erlösung blicken, in welchem sie letztlich die Person des Herrn selbst erkennen, den leidenden Gottesknecht. Von ihm her erhalten sie die Kraft, sein Beispiel der Demut und der Ganzhingabe zugunsten der kirchlichen Einheit zu befolgen. Denn „alle, die sich außerhalb des Hauses befinden, gehen verloren“ (*1 Clem* 12, 6), d. h. außerhalb des „Hauses der Kirche“. Denn durch das „Blut“ und „Zeichen“ Christi, d. h. durch sein Kreuz, wird das Heil, hier die Einheit der Kirche, begründet. Und nur auf diesem Weg kann die zerbrochene Einheit der Kirche in Korinth wiederhergestellt werden. Zur Vermittlung dieser Botschaft hat der Bischof von Rom nach einer in der jüdischen und frühchristlichen Tradition nicht unüblichen exegetischen Methode (ähnlich den Passions-Testimonia) staurologische Motive passend und eindrucksvoll

⁹⁴ KNOCH, *Eigenart*, o. c., 281, sieht dagegen bei Klemens von Rom keine Idee einer Leidensgemeinschaft mit Christus.

benützt. Er konnte es, weil er nicht nur ein guter Kenner der Bibel und der kirchlichen Tradition, sondern offenbar auch ein tiefer Verehrer des „Blutes“, d. h. des Kreuzes Christi, war. Vielleicht kann man ihn schon als einen Vorläufer der späteren christlichen Passionsmystik betrachten⁹⁵.

Athanasius Schneider ORC

⁹⁵ HARNACK, *Der erste Klemensbrief*, o. c., 51, sieht in den Passionsaussagen des Klemens von Rom sogar eine Art Vorwegnahme der mittelalterlichen Passionsmystik nach dem Beispiel eines Bernhard von Clairvaux.

