

Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna

(Hippolyt, Refutatio IX,10,9–12 und X,27,1–2)
bei Ignatius, Irenaeus und Tertullian

Von Reinhard M. Hübner

Über Noët von Smyrna erhalten wir, soweit sich das nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung beurteilen läßt, die einzigen brauchbaren Nachrichten in der Refutatio omnium haeresium des Hippolyt von Rom. Die sonst vor allem für die Geschichte und Lehre Noëts herangezogene, unter dem Namen des Hippolyt umlaufende Schrift Contra Noëtum¹ sollte vorerst außer Betracht bleiben. Einige Gründe dafür habe ich im Anschluß an Marcel Richard vor kurzem dargelegt². In der vorliegenden Form muß diese Schrift als ein Produkt des späten vierten Jahrhunderts gelten, weil sie deutlichen Bezug auf die durch Apolinarius von Laodicea hervorgerufene Problematik nimmt. Inwieweit darin Texte des zweiten oder dritten Jahrhunderts und vielleicht sogar originale Texte Hippolyts verarbeitet worden sind, ist nur durch sorgfältige Untersuchungen zu ermitteln³. Der Sicherheitsgrad des Ergebnisses wird naturgemäß sehr verschieden beurteilt werden, so daß diese Schrift, wenn überhaupt, auch dann nur mit größter Umsicht für Noët wird ausgewertet werden können.

Die Quellen, die Epiphanius im 57. Kapitel seines Panarions über die Noëtianer beschrieben hat, sind ebenfalls noch nicht sicher und vollständig gefunden. Bisher ging man davon aus, daß er auf jeden Fall Contra Noëtum benutzt habe. Doch hat jüngst J. Frickel zu zeigen versucht, daß Epiphanius nicht die uns heute vorliegende Fassung von C. Noët gekannt habe, sondern eine dieser vorausgehende ältere antinoëtische Schrift, die Hippolyt ursprünglich wohl als Schlußkapitel seines verlorenen Syntagma geschrieben und später zu einem anderen Zweck in C. Noët. teilweise neu gefaßt habe. Sowohl der erschlos-

¹ Die letzte kritische Edition mit einer sehr klaren Einleitung über die Forschungsgeschichte bietet Robert Buterworth, S. J., Hippolytus of Rome, Contra Noëtum. Text introduced, edited and translated = Heythrop Monographs 2 (London 1977); über den Forschungsstand informiert kurz M. Geerard, Clavis Patrum Graecorum (= CPG) I (1983) 1902 (hier wird J. Frickel irrtümlich als J. Ficker zitiert).

² Siehe: »Melito von Sardes und Noët von Smyrna«, in: Oecumenica et Patristica. FS Wilhelm Schneemelcher, hg. von Damaskinos Papandreou, Wolfgang A. Bienert, Knut Schäferdiek (Chambésy–Genf 1989) 219–240, hier 219–223.

³ Eine solche Untersuchung ist von Josef Frickel zu erwarten, der damit sein letztes Buch ergänzen wird: »Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noëtum« = Grazer theol. Studien 13 (Graz 1988). Frickel versucht darin, im Unterschied zu seiner früheren Auffassung die Identität der Verfasser von C. Noët. und Refutatio zu erweisen, ein Unternehmen, das mir aus den im genannten Beitrag (s. Anm. 2) vorgeführten Gründen noch nicht gelingen zu sein scheint. — Die stilistischen, sachlichen und wörtlichen Parallelen mit Melito, Ps–Hippol., De pascha (SC 27), Refutatio IX,10,9–12, Ignatius, lassen deutlich erkennen, daß in C. Noët. 17 und 18 ein oder mehrere im Stil der asianischen Rhetorik geschriebene Texte des zweiten Jahrhunderts eingearbeitet worden sind.

sene ältere Antinoët wie auch C. Noët. stammen nach Meinung Frickels von Hippolyt selbst⁴. Diese These wird jedenfalls ohne lange Diskussion nicht rezipiert werden können. Abgesehen von C. Noët. (oder dessen von Frickel erschlossenem Vorgänger) hat Epiphanius nachweislich antimarkellische und antiphotinische Schriften seiner eigenen Zeit für seine Darstellung der Noëtianer geplündert und ist überhaupt in der Aufteilung des ihm für Noët, Sabellius, Paulus von Samosata und Photin zur Verfügung stehenden Materials so willkürlich verfahren, daß er als Gewährsmann für den historischen Noët ausscheidet⁵. Die kurze Notiz des Philastrius führt über das aus den genannten Schriften Bekannte nicht hinaus⁶. Theodoret's Bericht beruht auf Hippolyt's Refutatio⁷, hat also keinen selbständigen Wert. So bleiben von allen üblicherweise für Noët ausgeschöpften Quellen nur die Mitteilungen in Hippolyt's Refutatio⁸.

Hippolyt berichtet innerhalb der erhaltenen Bücher der Refutatio an vier Stellen über die noëtianische Lehre. Zweimal erklärt er, daß eine bestimmte Gruppe der Montanisten sich der Häresie der Noëtianer angeschlossen habe, und gibt dabei jeweils eine im Wortlaut teilweise unterschiedliche, in der Sache übereinstimmende kurze »Lehrformel« wieder. In Buch VIII,19,3 lautet sie:

»... sie sagen, der Vater selbst sei der Sohn, und dieser (scil. der Vater) habe sich Geburt und Leiden und Tod unterzogen.«⁹

In Buch X,26 wird sie so formuliert: »... was den Vater des Alls betrifft, lästern sie, indem sie sagen, derselbe sei Vater und Sohn, sichtbar und unsichtbar, gezeugt und unerzeugt, sterblich und unsterblich.«¹⁰

⁴ J. Frickel, Das Dunkel um Hippolyt (wie Anm. 3) 175–210.

⁵ Siehe R.M. Hübner, Die Schrift des Apolinarius von Laodicea gegen Photin (Pseudo–Athanasius, contra Sabellianos) und Basilus von Caesarea = PTS 30 (Berlin 1989) 175–186.

⁶ Philastrius, Diversarum hereseon liber 53 (239 Heylen, CChr. SL 9): Alii autem Noëtiani insensati cuiusdam nomine Noëti, qui dicebat patrem omnipotentem ipsum esse Christum, et ipsum natum et ipsum passum et ipsum mortuum fuisse in corpore. Hic etiam dicebat se Mosen esse, et fratrem suum Heliam prophetam.

⁷ Theodoret., Haer. fab. compend. 3,3, zitiert im Apparat zu Hippolyt., Ref. X,27 in der Edition von Paul Wendland S. 283, GCS 26 (Leipzig 1916). Wendlands Ausgabe wird hier der neuen von Miroslav Marcovich, Hippolytus, Refutatio omnium haeresium = PTS 25 (Berlin 1986) vorgezogen. Marcovich konjiziert m. E. zu häufig und zu schnell, auch dort, wo der überlieferte Text in sich durchaus verständlich ist; vgl. die Kritik von J. Frickel, Hippolyt von Rom: Refutatio, Buch X, in: Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen, hg. von F. Paschke = TU 125 (Berlin 1981) 217–244. Die Edition von Marcovich wird aber immer zum Vergleich herangezogen und sein Text wird übernommen, wo er der besser begründete zu sein scheint.

⁸ Die Nachrichten über Noët in den späteren antihäretischen Werken gehen auf Epiphanius zurück; vgl. A. Harnack, Monarchianismus, in: REprotThK³ I3 (1903) 303–336, hier 325f. – Mit P. Nautin und M. Richard gehe ich davon aus, daß die Refutatio und C. Noët. nicht vom selben Verfasser stammen können. Die heute z. T. in abgewandelter Form rezipierte These Nautins, daß die bekannten Werke Hippolyt's auf zwei verschiedene Autoren zu verteilen seien und die Refutatio nicht von Hippolyt stamme, halte ich nicht für hinreichend begründet. Über den Diskussionsstand referiert ausführlich J. Frickel, Das Dunkel um Hippolyt (wie Anm. 3) 63–122.

⁹ Hippol., Ref. VIII,19,3 (238,19f. Wendland): ... τὸν πατέρα αὐτὸν εἶναι τὸν υἱὸν λέγουσι, καὶ τοῦτον ὑπὸ γενέσιν καὶ πάθος καὶ θάνατον ἐληλυθέναι.

¹⁰ Hippol., Ref. X,26 (282,23–26 Wendland): ... τὰ δὲ περὶ <τὸν> τῶν ὄλων πατέρα δυσφημοῦσιν, <τὸν> αὐτὸν εἶναι υἱὸν καὶ πατέρα λέγοντες, ὁρατὸν καὶ ἀόρατον, γεννητὸν καὶ ἀγέννητον, θνητὸν καὶ ἀθάνατον. οὗτοι τὰς ἀφορμὰς ἀπὸ Νοητοῦ τινας λαβόντες.

Es ist deutlich, daß die erstzitierte Formel eine vereinfachte, möglicherweise aus dem Gedächtnis formulierte Fassung der zweiten, sehr viel inhaltsreicheren und präziseren darstellt. Das zeigt sich auch an ihrem Verhältnis zu den übrigen beiden Stellen, an denen Hippolyt mit ungleicher Ausführlichkeit die Lehrmeinung des Noët und derer, die darin seine Nachfolger geworden sind, mitteilt. In kürzerer Form steht sie im letzten Buch der Refutatio X,27. Hippolyt sagt da, nachdem er in X,26 abschließend erwähnt hatte, daß die montanistische Gruppe ihren Ausgangspunkt »von einem gewissen Noët« genommen habe:

»Gleicherweise aber führte auch Noët, von Geburt ein Smyrnäer, ein verworrener und schillernder Schwätzer, folgende Häresie ein, die über einen gewissen Epigonos zu Kleomenes gelangte und sich so bis jetzt bei den Nachfolgern erhalten hat, indem er sagt:

Ein einziger sei der Vater und Gott des Alls; dieser habe alles gemacht;

als unsichtbar habe er sich für die Seienden erwiesen, wann er wollte, sei aber dann erschienen, wann es ihm beliebte;

(2) und dieser sei unsichtbar, solange als er nicht gesehen werde, sichtbar aber, sooft er gesehen werde;

er sei unerzeugt, solange als er nicht gezeugt (geboren) werde; gezeugt (geboren) aber, wenn er aus der Jungfrau geboren werde;

er sei leidensunfähig und unsterblich, solange als er nicht leide und auch nicht sterbe; sobald er aber das Leiden auf sich genommen habe, leide und sterbe er.

Diesen Vater selbst nennen sie Sohn, der je nach den Zeitumständen so benannt werde mit Rücksicht auf die Geschehnisse.«¹¹

Hippolyt teilt, wie es scheint, die Worte des Noët selbst mit, gibt aber im letzten Satz mit der Pluralform des Verbs »nennen sie« zu erkennen, daß er sie von den gegenwärtigen Schulhäuptern erfahren hat¹². Der Umfang seiner redaktionellen Arbeit an dem, was möglicherweise noch von Noët her in dessen römischer Schule überliefert worden ist, läßt sich, so ungenau das auch immer sein mag, besser feststellen, wenn auch der zweite längere Text über die noëtianische Lehre aus Buch IX,10,9–12 vorgestellt ist.

Bevor Hippolyt mit seinen Ausführungen darüber beginnt, weist er in einer breiten Einleitung auf die Größe seines Kampfes mit der von Noët ausgegangenen und in Rom einge-

Die Übersetzung »gezeugt und unerzeugt« ist ein Kompromiß, der dem griechischen Wortlaut einigermaßen gerecht werden soll. *γεννητός* bezieht sich auf die Geburt aus der Jungfrau, *ἀγέννητος* auf die göttliche Ungewordenheit oder Unverursachtheit; man müßte also eigentlich übersetzen: »geboren und ungeworden«.

¹¹ Hippol., Ref. X,27,1–2 (283,1–11 Wendland); griechischer Text siehe unten S. 285 f.

Wie sich aus dem Vergleich mit Ref. X,27,3 (283,14f. Wendland) und Ref. IX,10,12 (245,9f. W.) ergibt, sind die Ergänzungen und Tilgungen, die Marcovich in seiner Edition (S. 403,4f.) zu Ref. X,27,1 (283,4f. W.) anbringt, überflüssig und irreführend. In Zeile 283,10 Wendland wird man aber mit Marcovich (und Theodoret) besser *υἰὸν ὀνομάζουσι* statt *υἰὸν νομίζουσι* lesen, denn Hippolyt wählt an allen vergleichbaren Stellen Verben des Sagens, und die Verschreibung erklärt sich leicht durch Haplographie.

¹² Auch Ref. IX,8,1 (241,8 Wendland) spricht Hippolyt von den *οἱ νῦν προστάται τῆς αἰρέσεως*; vgl. auch Ref. IX,10,9 (244,9f. W.). Namen nennt er nicht; man muß sie erschließen.

wurzelten Häresie hin und sucht sie durch die Herleitung aus Heraklits Lehrsätzen, von denen er umfangreiche Beispiele mitteilt, zu entlarven¹³.

Die historischen Nachrichten stimmen mit denen in Buch X,27,1 überein, sind aber hier reichhaltiger und werden mit einigen weiteren Namen bis in die Gegenwart des Verfassers fortgeführt:

»Jemand mit Namen Noët« aus Smyrna habe, ausgehend von den Lehrsätzen des Heraklit, eine Häresie eingeführt. Dessen Diakon und Schüler, »ein gewisser Epigonos«, habe die gottlose Lehre nach Rom gebracht, wo Kleomenes sein Schüler wurde. Diesem sei es gelungen, erst mit Zustimmung und dann mit Unterstützung des damaligen Kirchenleiters Zephyrin (199–217) und dessen Diakon Kallist eine Schule aufzubauen, die den Zustrom der Gläubigen fand, erstarkte und wuchs, und unter den Nachfolgern Noëts und gegenwärtigen Vorstehern der Häresie (Hippolyt nennt hier keine Namen), das heißt also bis zum Zeitpunkt der Abfassung der Refutatio nach Kallists Tod (†222), Bestand hatte¹⁴.

So wie Hippolyt die Namen einführt, ist deutlich, daß er weder den Noët noch den Epigonos persönlich gekannt hat. Erst den Kleomenes hat er als Schulhaupt erlebt. Das ergibt sich auch daraus, daß er ihn am Ende der weiter unten wiedergegebenen noëtianischen Lehre namentlich als den Redeführer zitiert und dann von der Lehre (*τὸ δόγμα*) des Kleomenes spricht, zu der Sabellius sich habe verleiten lassen¹⁵. Diesen führt er unerwartet und eher schonend wie einen in der Gegenwart noch Lebenden ein, ohne irgendeine Lehrformel von ihm mitzuteilen. Aber daraus, daß er schließlich dem Kallist vorwirft, er falle mit der von ihm neu geschaffenen Häresie »bald in das *δόγμα* des Sabellius, bald in das des Theodotus«¹⁶, kann man schließen, daß zur Zeit der Abfassung der Refutatio Sabellius Haupt der Schule der Noëtianer war. Ob Kleomenes von Rom fortgegangen oder gestorben war, erfahren wir nicht¹⁷.

Bei der Interpretation der von Hippolyt zitierten Lehren der Noëtianer wird man also nicht außer acht lassen dürfen, daß Noëts Aussagen eine lange Schultradition durchlaufen haben, und daß Hippolyt, wie er es jedenfalls ankündigt, vor allem jene Lehrstücke bringt, in denen er kompromittierende Parallelen mit Heraklit aufdecken kann¹⁸. Er beendet sein Referat über Heraklit und eröffnet das über die Noëtianer mit folgenden Worten:

¹³ Siehe Ref. IX,6–10,9.

¹⁴ Vgl. Ref. IX,7,1–8,1.

¹⁵ Vgl. Ref. IX,11,2 (245,21–24 Wendland).

¹⁶ Ref. IX,12,19 (249,11f. Wendland).

¹⁷ Vgl. J. Frickel, Hippolyt von Rom: Refutatio (wie Anm. 7) 243f.

Ich ergreife die Gelegenheit, einen irreführenden lapsus calami in der Anm. 43 (S. 236) meines oben Anm. 2 genannten Beitrags: »Melito von Sardes . . .« zu korrigieren. Statt »Kallist« muß es dort »Sabellius« heißen. Im Haupttext steht das Richtige.

¹⁸ Vgl. Ref. IX,8,1 (241,4–9 Wendland): »Doch nachdem ich die Aufeinanderfolge ihres Stammbaumes aufgezeigt habe, will ich schließlich auch die üble Lehre ihrer Glaubenssätze darlegen, indem ich zuerst die Lehrmeinungen Heraklits des Dunklen auseinandersetze, dann will ich auch die ihren, und zwar in den Teilen, die heraklitisch sind, aufdecken.«

»(9) Allen ist deutlich, daß die unverständigen Nachfolger Noëts und Vorsteher der Häresie, auch wenn sie sagen wollten, sie seien niemals Schüler Heraklits gewesen, dadurch daß sie die Lehrmeinungen Noëts übernommen haben, doch offenkundig dasselbe bekennen; denn sie reden folgendermaßen:

Ein und derselbe Gott sei aller Dinge Schöpfer und Vater.

Als es ihm gefiel, sei er den Gerechten der alten Zeit erschienen, obwohl er unsichtbar ist; (10) wenn er nämlich nicht gesehen wird, ist er unsichtbar, <wenn er aber gesehen wird, ist er sichtbar>;

er ist unfassbar, wenn er nicht gefaßt werden will; faßbar aber, wenn er gefaßt wird; so ist er im selben Sinne ungreifbar und greifbar, unerzeugt <und gezeugt>, unsterblich und sterblich.

Wie würden solche Leute nicht als Schüler Heraklits erwiesen, auch wenn der Dunkle früher seine Philosophie nicht in eben diesen Worten vorgetragen hat?

Daß er aber auch erklärt, ein und derselbe sei Sohn und Vater, weiß jeder sehr wohl.

(11) Er redet aber folgendermaßen:

Solange also der Vater nicht gezeugt (geboren) war, wurde er mit Recht Vater genannt; als es ihm aber gefiel, sich der Geburt zu unterziehen, da wurde durch die Geburt <d>er <Vater> selbst sein eigener, nicht eines anderen Sohn.

So nämlich glaubt er, die Monarchie sicherzustellen, indem er behauptet, als ein und dasselbe existiere, was Vater und Sohn genannt werde, nicht sei einer aus einem anderen, sondern er selbst aus sich selbst, dem Namen nach Vater und Sohn genannt je nach dem Wechsel der Zeiten;

es sei aber ein einziger, der da erschienen ist und sich der Geburt aus der Jungfrau unterzogen hat und als Mensch unter Menschen gewandelt ist (vgl. Bar 3,38);

der sich denen, die (ihn) sahen, als Sohn bekannt habe um der erfolgten Geburt willen, der aber der Vater sei und es denen, die es fassen konnten, nicht verborgen habe.

(12) Dieser sei es, der das Leiden auf sich genommen hat und ans Holz geheftet wurde¹⁹ und sich selbst den Geist übergeben hat,

der gestorben ist und nicht gestorben ist und sich selbst am dritten Tag auferweckt hat,

der im Grab bestattet und mit der Lanze durchbohrt und mit Nägeln befestigt ward,

— dieser sei der Gott und Vater aller Dinge, sagt Kleomenes und sein Anhang, indem sie für viele heraklitisches Dunkel ausbreiten.«²⁰

¹⁹ Der Text der einzigen Handschrift (P) ist hier offenbar nicht in Ordnung. Ich übernehme die auf Ref. X,27,2 (283,9 Wendland) beruhende Konjekture von Marcovich (348,66f.); zur Begründung siehe unten Anm. 26.

²⁰ Ref. IX,10,9–12 (244,8–245,11 Wendland): *φανερὸν δὲ πᾶσι τοῖς <ἀ>νοήτους Νοητοῦ διαδόχους καὶ τῆς αἰρέσεως προστάτας, εἰ καὶ Ἡρακλείτου λέγοιεν ἑαυτοὺς μὴ γεγονέναι ἀκροατάς, ἀλλὰ γε τὰ Νοητῶ δόξαντα αἰρουμένους ἀναφανδὸν ταῦτὰ ὁμολογεῖν. λέγουσι γὰρ οὕτως· Ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν θεὸν εἶναι πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα, εὐδοκῆσαντα δὲ πεφηνέναι τοῖς ἀρχῆθεν δικαίοις ὄντα ἄρατον· ὅτε μὲν γὰρ οὐχ ὁράται ἦν ἄρατος, <ὅτε δὲ ὁράται ὁρατός>, ἀχώρητος δὲ ὅτε μὴ χωρεῖσθαι θέλει, χωρητός δὲ ὅτε χωρεῖται· οὕτως κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀκράτητος καὶ κρατητός, ἀγέννητος <καὶ γενητός>, ἀθάνατος καὶ θνητός. πῶς οὐχ Ἡρακλείτου οἱ τοιοῦτοι δειχθήσονται μαθηταί, <εἰ καὶ> μὴ τῆδε τῆ λέξει διαφθάσας ἐφιλοσόφησεν ὁ σκοτεινός; ὅτι δὲ καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν εἶναι λέγει καὶ πατέρα*

Was ist das für eine Art von Text und von wem stammt er? Im Gegensatz zu Ref. X,27,1 zitiert Hippolyt hier nicht den Noët, sondern die Noëtianer: »denn sie reden folgendermaßen« (IX,10,9). Er unterbricht sein Zitat nach der eindrucksvollen Reihe der Antithesen mit einer persönlichen Bemerkung, die seinem erklärten Ziele dient, die Noëtianer als wenigstens heimliche Heraklitschüler und damit als Häretiker zu demaskieren (IX,10,10), nimmt dann aber plötzlich einen einzelnen aufs Korn: »Daß er aber auch erklärt, ein und derselbe sei Sohn und Vater, weiß jeder sehr wohl. Er redet aber folgendermaßen ...«. Und nach einem kurzen Zitat greift er nochmals interpretierend ein: »So nämlich glaubt er, die Monarchie sicherzustellen« (IX,10,10f.).

Wer dieser »er« ist, sagt er nicht²¹. Er kommt ihm hier offenbar ganz von selbst, wie beim Blick auf das Schriftstück, das er wiedergibt oder zusammenfaßt, unter die Feder, doch wohl weil er ihn als den im Kopfe hatte, von dem der Text herrührte und dessen Hauptthese im übrigen allgemein bekannt war (*οὐδείς ἀγνοεῖ*). Das Nachfolgende wird ihm eindeutig zugerechnet: *λέγει δὲ οὕτως*, zitiert ihn Hippolyt. Dann ist aber auch klar, daß dieser »er« Kleomenes heißt, der im letzten Satz als der Verkünder des zuvor Zitierten mit Namen genannt wird: dies »sagt Kleomenes und sein Anhang, indem sie für viele heraklitisches Dunkel ausbreiten«. Daß die Anhängerschar sofort zusammen mit dem Schulhaupt erwähnt und verantwortlich gemacht wird, beweist, daß Kleomenes zwar für Hippolyt als Wortführer gilt, seine Gefolgschaft aber genauso redet. Eben diese ihm bekannten Noëtianer sind es, die er eingangs mit den Worten zitiert: »sie reden folgendermaßen«. Weil er sie immer insgesamt im Blick hat, kann er so plötzlich und selbstverständlich vom Plural »sie« zum Singular »er« wechseln.

οὐδείς ἀγνοεῖ. λέγει δὲ οὕτως· ὅτε μὲν οὖν μὴ <γε>γένητο ὁ πατήρ, δικαίως πατήρ προσηγόρευτο· ὅτε δὲ ἠυδόκησε γενεσὶν ὑπομείναι, γε<ν>νηθεὶς ὁ <πατήρ> υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ, οὐχ ἑτέρου. οὕτως γὰρ δοκεῖ μοναρχίαν συνιστᾶν, ἐν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον, οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου, ἀλλ' αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπὴν, ἕνα δὲ εἶναι τοῦτον τὸν φανέντα καὶ γένεσιν ἐκ παρθένου ὑπομείναντα καὶ ἐν ἀνθρώποις ἀνθρωπον ἀναστραφέντα, υἱὸν μὲν ἑαυτὸν τοῖς ὀρώσιν ὁμολογοῦντα διὰ τὴν γενομένην γένεσιν, πατέρα δὲ εἶναι καὶ τοῖς χωροῦσιν μὴ ἀποκρύψαντα. τοῦτον <εἶναι τὸν> πάθει <προσελθόντα καὶ> ξύλω« προσπαγέντα καὶ ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα παραδόντα, ἀποθανόντα καὶ μὴ ἀποθανόντα καὶ ἑαυτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσαντα, τὸν ἐν μνημείῳ ταφέντα καὶ λόγῃ τρωθέντα καὶ ἡλοῖς καταπαγέντα, τοῦτον τὸν τῶν ὄλων θεὸν καὶ πατέρα εἶναι λέγει Κλεομένης καὶ ὁ τοῦτου χορός, Ἡρακλείτειον σκότος ἐπεισάγοντες πολλοῖς.

Der Text ist, auch wegen der stellenweise unsicheren Überlieferung, nicht immer zweifelsfrei zu übersetzen. Der Sinn bleibt aber davon in der Hauptsache unberührt. Ich habe drei deutsche Übersetzungen gefunden, die man vergleichen mag. Sehr schön und wohl bedacht ist die von J. Dräseke, Noëtus und die Noëtianer in des Hippolytos Refutatio IX,6–10, in: ZWTh 46 (1903) 213–232, hier 230f.; ebenso die von A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (Tübingen 41909) 744f; beiden stand Wendlands Edition noch nicht zur Verfügung. Eine gute Übersetzung gibt auch Graf Konrad Preysing in der BKV² Bd. 40 S. 244f.

²¹ Deswegen rätseln die Übersetzer und tragen verschiedene Namen ein; J. Dräseke: »Noëtus bzw. Epigonos und Kleomenes«; A. Harnack und K. Preysing: Noët; ebenso Michael Decker, Die Monarchianer. Frühchristliche Theologie im Spannungsfeld zwischen Rom und Kleinasien. Diss. theol. (Hamburg 1987) 134². Decker analysiert (133–142) die Berichte in Ref. IX und X m. E. nicht zutreffend und verstellt sich damit von vorneherein eine richtige Beurteilung ihres Verhältnisses.

Den Text, den Hippolyt in Händen hat und referiert, hat er also zunächst einmal von Kleomenes²². Aber ist Kleomenes auch der Urheber dieser Worte, und ist es wirklich ein Text, der dem Hippolyt vorliegt? Und wenn es ein Text ist, läßt sich herausfinden, wie der unerbittliche Gegner der Noëtianer damit umgegangen ist, ob er ihn wörtlich oder wenigstens dem Inhalt nach getreu wiedergegeben, oder ob er ihn verfälscht hat?

Zunächst ist klar, daß Hippolyt mit den beigebrachten Aussagen, vor allem den Antithesen, eindeutig den Noët selbst als Schüler des Heraklit und Urheber der Häresie erweisen will. Wenigstens seiner Überzeugung nach gehen die Zitate auf Noët zurück und sind in dessen römischem Lehrhaus als Schultradition weitergegeben worden²³. Deswegen kann er im (oben angeführten) Buch X,27 Noët als Sprecher zitieren, obwohl aus dem letzten Satz ersichtlich ist, daß die Zitate aus der Schule der Noëtianer stammen. Darf man also damit rechnen, daß es Noëts eigene Worte sind, die hier überliefert werden?²⁴

Um das zu entscheiden, wird es hilfreich sein, die »Textsorte« näher zu untersuchen, die in Ref. IX,10,9–12 vorliegt, wenn man die kommentierenden Worte Hippolyts unberücksichtigt läßt. Der genaue Vergleich zwischen Ref. X,27,1–2 und IX,10,9–10, dem ersten Abschnitt des ausführlichen Berichts über die noëtianische Lehre, zeigt eine weitgehende inhaltliche und formale Entsprechung. Es beginnt beide Male mit dem Bekenntnis zum einen Gott, dem Schöpfer und Vater aller Dinge, und endet beide Male mit der von Hippolyt den Noëtianern zugeschobenen Behauptung, der Vater sei auch der Sohn. Die Abfolge der miteinander sachlich übereinstimmenden Aussagen, die dazwischen stehen, ist völlig gleich, die Wörter sind zum Teil identisch. Aber im Satzbau weichen die Stücke voneinander ab, und jedes geht mit nur ihm eigenen Aussagen über das andere hinaus. Die Antithesen *ἀχώρητος – χωρητός, ἀκράτητος – κρατητός* fehlen in Ref. X,27, andererseits hat IX,10,10 für das *ἀπαθῆ – πάσχειν* keine Entsprechung.

Bevor weitere Beobachtungen angestellt werden, seien die beiden Fassungen der noëtianischen Lehre zum Vergleich nebeneinander gestellt und einige Schlußfolgerungen gezogen:

Ref. IX 10,9–10 (244,12–17.19f.
Wendland)

λέγουσι γὰρ οὕτως·

Ref. X 27,1–2 (283,4–11 Wendland)

λέγων

²² Zur Zeit, da Hippolyt die Refutatio IX schreibt, ist Sabellius Schulhaupt, vgl. oben bei Anm. 17. Aber die ausdrückliche Nennung des Kleomenes zeigt, daß Hippolyt seine Informationen über die noëtianische Lehre von ihm und nicht von Sabellius bezogen hat. Sabellius wird in Buch X,27 unter den *διάδοχοι* nicht genannt, was man als Hinweis darauf werten kann, daß Buch X älter ist als Buch IX und erst nachträglich dem neuen Zweck einer Zusammenfassung der vorausgehenden Bücher dienstbar gemacht wurde. Jedenfalls benutzt Hippolyt in X,27 keine anderen Nachrichten als in IX,10,9–12; vgl. unten Anm. 52.

²³ Die Belege wurden z. T. bereits zitiert; vgl. Ref. IX,7,1 (240,16–20 Wendland); IX,10,8.9 (244,2–4.8–11 W.); X,27,1 (283,1–4 W.), hier ohne Erwähnung Heraklits.

²⁴ Aufgrund des theologischen Rangs habe ich in dem oben Anm. 2 genannten Aufsatz: »Melito von Sardes ...« 224f. zuversichtlich behauptet, daß insbesondere die scharfen Antithesen auf Noët selbst zurückgehen. Wem das (vielleicht mit Recht) zu leichtfertig gefolgt scheint, der wird sich aufgrund der folgenden philologischen und historischen Beobachtungen sein Urteil bilden können.

ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν θεὸν εἶναι
πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα,
εὐδοκῆσαντα δὲ πεφηνέναι τοῖς
ἀρχῆθεν δικαίοις ὄντα ἀόρατον·

ὅτε μὲν γὰρ οὐχ ὁράται ἦν
ἀόρατος, <ὅτε δὲ ὁράται ὁρατός>,
ἀχώρητος δὲ ὅτε μὴ χωρεῖσθαι
θέλει, χωρητός δὲ ὅτε χωρεῖται·
οὕτως κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον
<ἐστὶν>
ἀκράτητος καὶ κρατητός,

ἀγέν<υ>ητος<καὶ γεννητός>,

ἀθάνατος καὶ θνητός.

(...)

ὅτι δὲ καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν εἶναι
λέγει καὶ πατέρα οὐδεὶς ἀγνοεῖ.

ἓνα τὸν πατέρα καὶ θεὸν τῶν ὄλων·
τοῦτον πάντα πεποιηκότα·

ἀφανῆ μὲν τοῖς οὐσι γεγονέναι ὅτε
ἠβούλετο, φανῆναι δὲ τότε ὅτε
ἠθέλησε·

καὶ τοῦτον εἶναι ἀόρατον, ὅταν μὴ
ὁράται, ὁρατὸν δέ, ὅταν ὁράται·

ἀγέννητον δέ, ὅταν μὴ γεννᾶται,
γεννητὸν δέ, ὅταν γεννᾶται ἐκ
παρθένου·

ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον, ὅταν μὴ
πάσχη μῆτε θνήσκη· ἐπὰν δὲ πάθει
προσέλθῃ, πάσχειν καὶ θνήσκειν.

τοῦτον τὸν πατέρα αὐτὸν υἱὸν
<ὁ>νομ<ά>ζουσι κατὰ καιροῦς
καλούμενον πρὸς τὰ συμβαίνοντα.

Aus dem Vergleich und den angestellten Beobachtungen ergeben sich sofort einige Schlußfolgerungen: *Erstens*: Hippolyt phantasiert nicht, er gibt die noëtianischen Lehren auch nicht aus dem Kopf wieder, sondern er hat tatsächlich einen Text vor sich liegen. Anders ist die formale, inhaltliche und z. T. wörtliche Übereinstimmung nicht zu erklären. *Zweitens*: Beide Referate, die Hippolyt von dem ihm vorliegenden noëtianischen Text gibt, sind unabhängig voneinander geschrieben. Das zeigt sich nicht nur am unterschiedlichen Satzbau, sondern unabweislich an den jeweiligen Textüberschüssen in den Antithesen. *Drittens*: Hippolyt hat den Text seiner theologischen Gegner in der Hauptsache nicht entstellt, er müßte ihn dann zu verschiedener Zeit und unter verschiedenen Umständen in völlig gleicher Weise entstellt haben. Abgesehen davon, daß man ein solches Vorgehen mit keinem Beispiel belegen könnte, sprechen gerade die Unterschiede zwischen beiden Fassungen, nämlich die jeweils überschüssigen Antithesen, weil sie die Hauptsache eben nicht verändern, gegen eine derartige Unterstellung. Daß die Situation, in der sich Hippolyt bei der Abfassung seiner Berichte befand, jeweils sehr wohl verschieden war und er dabei durchaus veränderte Intentionen hegte, erkennt man an der wiederholten Rückführung der Noëtianer auf Heraklit, die in Ref. X,27 (noch) nicht begegnet. Diese gegenüber

der ersten Fassung (X,27) neue Intention hat ihn aber nicht dazu verleitet, die Aussagen der Noëtianer zu verzerren²⁵.

Soweit betrachtet, könnte man zu der Meinung gelangen, Ref. X,27 und Ref. IX,10,9–10 (bis zu der Stelle: »Daß er aber auch erklärt, ein und derselbe sei Vater und Sohn, weiß jeder sehr wohl«, und ohne den vorausgehenden, die Parallele zu Heraklit herstellenden Kommentar Hippolyts) seien zwei voneinander unabhängige, und deswegen auch im Umfang nicht ganz gleiche, insgesamt ziemlich getreue Referate über einen identischen noëtianischen Text. Was aber hat es dann mit dem auf sich, was in Ref. IX,10,11–12 (nach dem Lemma: »Er redet aber folgendermaßen«) folgt? Das müßte als die Wiedergabe entweder der Fortsetzung des bis zu diesem Punkt referierten oder aber eines anderen noëtianischen Textes gelten, auf die Hippolyt im zusammenfassenden Buch X,27 verständlicherweise verzichtet hätte.

Sieht man aber genauer hin, so stößt diese einfach erscheinende Lösung auf Schwierigkeiten. Der letzte Satz in Ref. X,27,2: *τοῦτον τὸν πατέρα αὐτὸν υἱὸν ὀνομάζουσι κατὰ καιροῦς καλούμενον πρὸς τὰ συμβαίνοντα* hat unüberhörbare Anklänge nicht im ersten (Ref. IX,10,9–10), sondern erst im zweiten Abschnitt (IX,10,11) des längeren Berichts: *ἐν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον, (...) ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν*. Die Aussage, daß der Name »Vater« oder »Sohn« vom Wechsel der Zeiten und Gelegenheiten abhängt, ist zu spezifisch, als daß die Ähnlichkeit vernachlässigt werden könnte. Man muß also doch wohl davon ausgehen, daß Hippolyt für beide Referate den (umfangmäßig) selben noëtianischen Text benutzt hat, den er aber in X,27 in erheblich graffierter Form zusammenfaßt²⁶.

Doch was ist das nun für eine Art von Text, der den Berichten zugrunde liegt? Aus den allgemeinen Bezeichnungen, die Hippolyt für die Häresie verwendet, ist Aufschluß über den Charakter des noëtianischen Textes nicht zu gewinnen²⁷. Harnack ist zwar sicher, daß die meisten Monarchianer »unzweifelhaft auch Schriften geschrieben resp. Glaubensedicte erlassen« haben. Aber »die Titel und die schriftstellerischen Formen dieser Werke«

²⁵ M. Decker, Die Monarchianer (wie Anm. 21) 131–151, nimmt eine weitgehende Verfälschung zum Zwecke leichterer Widerlegung an.

²⁶ Es gibt noch einen zweiten Bezug zwischen X,27 und dem zweiten Abschnitt des ausführlicheren Berichts in IX,10,12. Er ist aber leider nur durch eine Konjekture (die allerdings hohe Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann) zu gewinnen. Die einzige griechische Handschrift, die wir für die Bücher IV–X der Ref. haben, liest in IX,10,12 (245,6 Wendland): *τοῦτον πάθει ζύλων προσπαγέντα*. Das ist sprachlich nicht gut möglich, es gibt auch keine Parallele dazu. In X,27,2 (283,9 Wendland) ist *πάθος* mit *προσέρχομαι* verbunden: *ἐπὶ δὲ πάθει προσέλθῃ*. Aufgrund dessen hat Marcovich (348,66f.) so konjiziert: *τοῦτον <εἶναι τὸν> πάθει <προσελθόντα καὶ> ζύλων προσπαγέντα*. In der vergleichbaren zeitgenössischen Literatur finden sich mehrfach Parallelen zum letzten Teil der Konjekture, vgl. z. B. Ps–Eriphan., De resurrectione 4 (155,18 ed. P. Nautin, Le dossier d'Hippolyte et de Méliton, Paris 1953): *καὶ προσέπηξαν ζύλω τὸν πῆξαντα τὸν κόσμον*. Melito, Fig. 14 (240,14 Perler, SC 123): *affixus erat ligno, et tenebat universum*. Ps–Hippol., C. Noët. 18,3 (89,2–4 Butterworth): *καὶ ὑπὸ Ἰουδαίων ζύλω προσπήγνυται, ὁ πῆξας ὡς καμάραν τὸν οὐρανόν*. Auch aus stilistischen Gründen ist die Rekonstruktion von Marcovich überzeugend, siehe dazu unten S. 291.

²⁷ Hippolyt nennt, was er von den Noëtianern mitteilen will, (außer *αἵρεσις*) *γνώμη*, *δόγμα(τα)*, *τὰ Νοητῶ δόξαντα*; das sind sämtlich unspezifische, auch für die Lehrmeinungen der Philosophen gebrauchte Ausdrücke (vgl. den Index Verborum in der Edition Marcovich).

ließen »sich nicht einmal muthmaßen«²⁸. Hippolyt redet einmal davon, daß Sabellius dem Kallist beständig vorgehalten habe, die *πρώτη πίστις* verraten zu haben. Damit ist der noëtianische Glaube im Sinne der Glaubensüberzeugung gemeint, gewiß nicht ein fest geformtes Glaubensbekenntnis²⁹, das Hippolyt dann ja wohl mitgeteilt hätte.

Betrachtet man den Inhalt der längeren Fassung, so kann man drei unterschiedliche Abschnitte feststellen. Der erste umfaßt Ref. IX,10,9–10, der zweite den folgenden Paragraphen 11, der dritte den Paragraphen 12.

Der erste Abschnitt beginnt mit dem einen Gott, dem Schöpfer und Vater des Alls, erwähnt dann die Theophanien dieses einen Gottes vor den Gerechten der alten Zeit, das heißt seine Offenbarungen vor allem vor den Propheten und Patriarchen³⁰, und expliziert schließlich in einer sehr knappen und abstrakten Reihe negativer Gottesprädikate und ihrer Antithesen Gottes Offenbarungen vom Alten Bund an bis zu Geburt und Tod (des ungenannten Jesus Christus): Obwohl dieser Gott unsichtbar, unfassbar, ungreifbar, unerzeugt und unsterblich ist, hat er sich sehen, fassen, greifen lassen, ist geboren worden und gestorben.

Der zweite Abschnitt (IX,10,11) hat einen anderen Charakter. Er enthält eine nähere Erklärung der Antithese *ἀγέννητος*—*γεννητός*. Hier sind interpretierende Formulierungen Hippolyts mit Aussagen gemischt, die er dem Kleomenes in den Mund legt und die auch durchaus aus dessen noëtianischem Text stammen können, wenn man den Stil veranschlagt³¹. Der aus der Jungfrau Geborene, der Sohn, wird da erläutert, ist der Vater, kein anderer. Den Namen »Vater« oder »Sohn« trägt er je nach den (heils)geschichtlichen Umständen. Einige von ihnen werden im folgenden Satz von neuem aufgezählt: die Erscheinung (auf Erden)³², die Geburt aus der Jungfrau, der Wandel als Mensch unter Menschen. Die Aufzählung wird aber nicht bis zu Tod und Auferstehung fortgeführt, sondern mit dem theologisch deutenden Satz abgeschlossen, daß der Erschienene sich zwar wegen der offenkundigen Geburt als Sohn bezeichnet, aber seine wahre Identität den Erwählten nicht verborgen habe.

Im dritten Abschnitt (IX,10,12) wird die Aufzählung der geschichtlichen Heilstatsachen wieder aufgenommen, und zwar unmittelbar mit der Leidensgeschichte. Das Leben und

²⁸ Adolf Harnack, *Geschichte der alchristlichen Literatur bis Eusebius* I,2 (Leipzig 1958 = Nachdruck der 2. erw. Aufl.) 598.

²⁹ Ref. IX,12,16 (248,24–26 Wendland): *διὰ τὸ ὑπὸ τοῦ Σαβελλίου συχνῶς κατηγορεῖσθαι ὡς παραβάντα τὴν πρώτην πίστιν κτλ.* Entsprechend bezeichnet Hippolyt seine am Ende des Buches X dargelegte »wahre Lehre über das Göttliche« auch als *ἡ καθ' ἡμᾶς πίστις* (Ref. X,33,13). Zum späten Gebrauch des Wortes *πίστις* im Sinne einer Glaubensformel vgl. Hans von Campenhausen, *Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea* (Nicaea 325), in: *ZNW* 67 (1976) 123–139, hier 128f.

³⁰ Belege s. unten S. 303.

³¹ Vgl. den Stil in Ref. IX,10,9: »Als es ihm (scil. dem Vater) gefiel, sei er den Gerechten der alten Zeit erschienen, obwohl er unsichtbar ist« und in IX,10,11: »als es ihm (scil. dem Vater) aber gefiel, sich der Geburt zu unterziehen, da wurde er als Geborener (*γεννηθεὶς*) sein eigener, nicht eines anderen Sohn«. Das ist allerdings ein delikates und keineswegs sicheres Kriterium. Die Art der Formulierung könnte auch auf Hippolyt zurückgehen. Zum Stil der übrigen Sätze dieses Paragraphen siehe weiter unten S. 295.

³² Man kann im Zweifel sein, ob es sich bei der Erscheinung um die Theophanien des Alten Bundes handelt (wie im ersten Abschnitt) oder um die Erscheinung in Jesus auf Erden. Der Kontext legt das letztere nahe.

Wirken Jesu auf Erden wird übergangen, die Passion aber in Einzelheiten geschildert. Das fällt gegenüber der kargen Antithese *ἀθάνατος καὶ θνητός* im ersten Abschnitt besonders auf. Der Bericht über die einzelnen Ereignisse der Passion ist aber auch hier mit theologisch deutenden Aussagen durchsetzt, die dem Hippolyt als Beleg der Häresie gelten.

Auf den ersten Blick sieht es nicht so aus, als könnten diese drei Abschnitte einem literarisch einheitlichen Text entstammen. Am leichtesten ist wohl die literarische Form des letzten Abschnitts zu bestimmen. Er erinnert nicht nur in seiner detaillierten Schilderung der Passion, sondern vor allem auch im sprachlichen Rhythmus an die im Stil der asiatischen Rhetorik gehaltenen Pascha–Homilien. Man braucht nur in den Nominativ zurückzusetzen, was der referierende Hippolyt im Akkusativ bietet, um die Verwandtschaft zu erkennen:

οὗτός ἐστιν

*ὁ πάθει <προσελθών>,
<καὶ> ξύλῳ προσπαγείς,
καὶ ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα παραδούς,
ὁ ἀποθανῶν <σώματι>
καὶ μὴ ἀποθανῶν <πνεύματι>
καὶ ἑαυτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσας,
ὁ ἐν μνημείῳ ταφείς,
καὶ λόγχῃ τρωθείς,
καὶ ἥλοις καταπαγείς*

οὗτός ἐστιν ὁ τῶν ὄλων θεὸς καὶ πατήρ.

Der Abschnitt gliedert sich in dreimal drei Verse und den Abschlußvers. Die letzte Dreiergruppe ist durch den Reim der Partizipien am Zeilenende so ausgezeichnet, daß man sie, zumal wenn man die Vergleichsstücke aus den Paschahomilien daneben hält, in dieser Gestalt als ursprünglich ansehen kann. Aber auch die beiden ersten Gruppen sind durch den parallelen Aufbau zusammengehalten: zwei ersten aus Objekt und Partizip bestehenden Versen folgt ein dritter, ebenso gebauter, jedoch mit einem gleichen Reflexivpronomen ergänzter. Daß sie so, wie sie hier wiedergegeben sind, dem Original entsprechen, wird man jedoch nicht mit derselben Zuversichtlichkeit behaupten können wie bei der letzten Gruppe. In den beiden ersten Versen der mittleren Gruppe vermißt man ein Objekt, das Hippolyt aus irgendeinem Grunde ausgelassen haben könnte und das hier ergänzt wurde (zur Rechtfertigung siehe weiter unten). Auch ist ungewiß, ob die jetzige Reihenfolge der Gruppen der ehemaligen Anordnung entspricht, oder ob Hippolyt nicht ausgewählt hat. Auch den Wortlaut des letzten Verses kann er (muß er aber nicht) geändert haben.

Ich stelle nun im folgenden aus der gleichzeitigen homiletischen Literatur zu den einzelnen Versen und Versgruppen Parallelen einerseits mehr formaler, andererseits mehr inhaltlicher Art zusammen, und zwar zuerst vor allem zur letzten Versgruppe.

Eine Stelle aus der Paschahomilie Melitos bietet mit der Identifizierung des Schöpfergottes und des am Kreuze Gestorbenen eine überwiegend inhaltliche Parallele.

Melito, De pascha 96 (54 Hall):

*ὁ κρεμάσας τὴν γῆν κρέμαται·
ὁ πήξας τοὺς οὐρανούς πέπηκται·
ὁ στηρίζας τὰ πάντα ἐπὶ ξύλου ἐστήρικται·
ὁ δεσπότης ὕβρισται·
ὁ θεὸς πεφόνευται.³³*

Die gleiche Identifizierung in einer stilistisch dem letzten Teil des noëtianischen Textes nahezu völlig entsprechenden Weise steht im vorletzten Paragraphen derselben Predigt.

Melito, De pascha 104 (58–60 Hall):

*Οὗτός ἐστιν ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν
καὶ πλάσας ἐν ἀρχῇ τὸν ἄνθρωπον,
ὁ διὰ νόμου καὶ προφητῶν κηρυσσόμενος,
ὁ ἐπὶ παρθένῳ σαρκωθείς,
ὁ ἐπὶ ξύλῳ κρεμασθείς,
ὁ εἰς γῆν ταφείς,
ὁ ἐκ νεκρῶν ἀνασταθείς
καὶ ἀνελθὼν εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν.³⁴*

Der Satz, der das Subjekt benennt, steht bei Melito am Anfang, im rekonstruierten noëtianischen Text am Ende, im übrigen aber gleichen sich Inhalt und Form. Man sieht auch, daß Hippolyt gar nichts anderes vor sich gehabt haben muß als eine solche Paschahomilie, um aus einzelnen Stücken daraus die »gottlose Häresie« Noëts zu machen³⁵.

³³ Übersetzt: »Der die Erde aufgehängt hat, ist aufgehängt. Der die Himmel erstarren ließ, ist erstarrt. Der das All befestigt hat, ist festgemacht. Der Herr ist verhöhnt. Gott ist gemordet worden.«

Melito wird zitiert nach Stuart George Hall, Melito of Sardis, On Pascha and Fragments. Texts and Translations (Oxford 1979). Othmar Perlers Edition und wertvoller Kommentar (= SC 123) ist immer zu vergleichen.

³⁴ Übersetzt: »Dieser ist es, der Himmel und Erde gemacht und im Anfang den Menschen gebildet hat, der von Gesetz und Propheten verkündet wird, der in der Jungfrau Fleisch geworden, der am Holze aufgehängt, der in der Erde begraben, der von den Toten auferstanden und in die Höhen der Himmel hinaufgestiegen ist.« Eine ganz ähnliche Sequenz steht schon De pascha 70 (36–38 Hall); vgl. auch Fg. 15.50–55 samt der griechischen Rekonstruktion von M. Richard (83f. Hall).

³⁵ Auch für die einzelnen (noch nicht belegten) Wörter der letzten Dreiergruppe in Ref. IX.10,12 gibt es Parallelen in der gleichzeitigen Literatur. Sie werden hier aufgeführt, weil sie zeigen, daß der noëtianische Text etwa ins letzte Viertel des zweiten Jahrhunderts gehört. Ps–Hippol., C. Noët. 18.5: *καὶ σινδόνι ἐλισσόμενος ἐν μνημείῳ τίθεται*. Ebd. 18.4: *καὶ πλευρὰν λόγχῃ νύσσειται*. Ebd. 18.7: *καὶ αἶμα καὶ ὕδωρ ἐξ ἁγίας πλευρᾶς ῥεύσας λόγχῃ νυγείς*. Act. Ioh. 97.9 (p. 209 Junod–Kaestli, CChr SA 1): *καὶ λόγχαις νύσσομαι καὶ καλᾶμοις*. Ebd. 95.6 (p. 201): *Τρωθῆναι θέλω*. Martin Werner. Die Entstehung des christlichen Dogmas (Bern 1941) 571. wird Recht haben, wenn er sagt, daß der Lanzenstich (Joh 19,34) im noëtianischen Text erwähnt wird, »weil die sakramentale Heilsbedeutung des Todes Jesu daran hängt«. Das belegt z. B. Ps–Hippol., De pascha

Die sachlich begründete Konjekture von Marcovich für die erste Zeile der ersten Versgruppe, die durch die oben genannten Parallelen für die zweite Zeile gestützt wird³⁶, bringt auch eine formal befriedigende Wiederherstellung der ganzen Dreiergruppe mit sich (was ebenfalls für die Richtigkeit der Konjekture spricht). Der erste und zweite Vers sind auch inhaltlich ohne Anstoß. Der dritte wird in seiner Form durch die stilistische Parallele gesichert, die er in der dritten Zeile der mittleren Gruppe hat: *καὶ ἑαυτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσας*. Daß in dieser Formulierung inhaltlich nicht etwa eine Zuspitzung oder gar Verfälschung Hippolyts vorliegt, beweist der unverdächtige Ignatius, bei dem das gleiche steht. Smyrn. 2,1 heißt es: *καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτὸν*. So kann ein Bischof im damaligen Kleinasien also sprechen, ohne Anstoß zu erregen. Deswegen besteht in diesem Fall ebenfalls kein Grund zu Mißtrauen gegenüber der Korrektheit des Referats Hippolyts. Dann aber korrespondiert die dritte Zeile der mittleren Gruppe der dritten Zeile der ersten Gruppe nicht nur formal, sondern auch sachlich: Wenn er (als Gott) sich selbst von den Toten erweckt hat, so hat er auch sich selbst (dem Gott) den (göttlichen) Geist übergeben.

Die ersten beiden Zeilen der mittleren Versgruppe machen einen unvollständigen Eindruck, man vermißt das in allen anderen Versen vorhandene Objekt. Die Ergänzung, die ich hier vorgeschlagen habe: »Der stirbt *dem Leibe nach*, und nicht stirbt *dem Geiste nach*«, erfolgt unter der Voraussetzung, daß in dem vorhergehenden Satz: »Der sich selbst den Geist übergeben hat« jenes damals übliche christologische Schema zu erkennen ist, nach dem die göttliche Seite in Christus als *πνεῦμα*, die menschliche als *σῶμα, σὰρξ* bezeichnet wird³⁷. Das Modell für die Ergänzung bietet Melito. So harsch er auch die theopaschitische Sprache spricht, so eindeutig predigt er andererseits, daß es nicht Gott oder der göttliche Geist ist, der stirbt, sondern der Leib.

Melito, De pascha 66 (34 Hall):

Οὗτος ὁ ἀφικόμενος ἐξ οὐρανῶν ἐπὶ τὴν γῆν διὰ τὸν πάσχοντα,

... ..

*ἀπεδέξατο τὰ τοῦ πάσχοντος πάθη
διὰ τοῦ παθεῖν δυναμένου σώματος,*

...

*τῷ δὲ θανεῖν μὴ δυναμένῳ πνεύματι
ἀπέκτεινεν τὸν ἀνθρωποκτόνον θάνατον.*³⁸

53.3f. (181.2–8 Nautin, SC 27); Apolinarius Hierap., De pascha, Fg. 4 (246 Perler, SC 123); Ign., Eph. 18.2. Für die zwei letzten Zeilen des rekonstruierten Textstücks vgl. Melito, New Fragment II 10 (89,99 Hall): »and he who created the world was fixed with nails«. Das Fg. 4 des Apolinarius von Hierapolis weist insgesamt in Inhalt, Stil und Wortbestand große Ähnlichkeit mit dem noëtianischen Textstück in Ref. IX.10.12 auf.

³⁶ Siehe oben Anm. 26.

³⁷ Vgl. Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche (Freiburg 1982) 160 mit Anm. 78: 211 (Lit.).

³⁸ Übersetzt: »Dieser kam vom Himmel auf die Erde um des Leidenden willen. (...) er nahm auf sich die Leiden des Leidenden *durch den Leib, der leiden konnte* (...); *durch den Geist, der nicht sterben konnte*, tötete er den menschentötenden Tod.« Zu diesem Text im Zusammenhang der Christologie Melitos vgl. den oben Anm. 2 genannten Aufsatz S. 228–230.

Hippolyt könnte Anlaß gehabt haben, die beiden hier hypothetisch im noëtianischen Text ergänzten Wörter *σώματι*—*πνεύματι* in seinem Referat fortzulassen, weil sie seinen Vorwurf, die Noëtianer ließen den unsterblichen Gott sterben, eigentlich entkräften. Dennoch bleibt die Ergänzung natürlich reine Hypothese, die zwar aus formalen und inhaltlichen Gründen möglich, aber in keinem Sinne sicher ist.

In dieser durch die obigen Textvergleiche und Überlegungen gerechtfertigten Rekonstruktion³⁹ läßt sich der bisher analysierte noëtianische Text zeitlich, räumlich, theologisch und der Form nach ohne Schwierigkeiten einordnen: Es ist ein Stück aus einer Paschapredigt, die ihre allernächste Parallele in der Osterhomilie des Bischofs von Sardes, Melito, hat.

Eine Wiederherstellung des dem zweiten Abschnitt von Hippolyts Bericht (Ref. IX,10,11) zugrunde liegenden noëtianischen Texts wäre wegen der eingeschobenen kommentierenden Wendungen Hippolyts erheblich schwieriger und risikoreicher. Mit einiger Hoffnung, das Richtige zu treffen, könnte man einen Versuch für den vorletzten Satz dieses Abschnitts machen, weil das Ergebnis inhaltlich und stilistisch angemessen ist. Das sähe dann so aus:

*οὗτός ἐστιν ὁ <ἐπὶ γῆς> φανείς,
καὶ γένεσιν ἐκ παρθένου ὑπομείνας,
καὶ ἐν ἀνθρώποις ἀνθρωπος ἀναστραφείς.⁴⁰*

In diesen Versen ist nichts, das nicht in der vergleichbaren Literatur ebenso oder so ähnlich gesagt würde⁴¹, der Bezug auf Bar 3,36.38, hier in der letzten und vermutlich auch in der (ergänzten) ersten Zeile, findet sich zu dieser Zeit und mit diesen oder ähnlichen Worten ausgedrückt, wiederholt⁴². Von Inhalt und Stil her passen die drei Verse zum be-

³⁹ Für die letzte Versgruppe würde man eher die genau umgekehrte Reihenfolge erwarten; auch steht sie nicht unbedingt logisch im Anschluß an das Vorhergehende. Es bleibt natürlich die Möglichkeit bestehen, daß Hippolyt aus dem noëtianischen Text nur bestimmte Stellen ausgesucht und nach seinen Vorstellungen angeordnet hat.

⁴⁰ Diese Rekonstruktion entspricht Ref. IX,10,11 (245,3f. Wendland).

⁴¹ Für die erste und dritte Zeile siehe die folgende Anmerkung. Der zweiten entspricht bei Melito z. B. De pascha 104,84 (58 Hall) samt Parallelen, oben bei Anm. 34 im Zusammenhang zitiert. Ob die Worte *γένεσιν ὑπομείνας* vielleicht doch eher die Hippolyts als die des noëtianischen Autors sind, ist schwer zu entscheiden. Die Formulierung ist Hippolyt geläufig, vgl. z. B. noch Ref. IX,10,11 (244,21f. Wendland); X,19,3 (280,13 W.), kommt aber so oder ähnlich auch bei anderen vor; vgl. z. B. Justin, Dial. c. Tryph. 63,1; bei Irenaeus, Adv. haer. III,4,2 (46f. Rousseau–Doutreleau), im ersten Teil einer Glaubensregel: eam quae esset ex Virgine generationem sustinuit (*τὴν ἐκ τῆς παρθένου γέννησιν ὑπομείναντα*). Weil aber das Wort *γένεσις* zwei Zeilen weiter (245,5 Wendland) mit klarem Bezug auf das Vorhergehende wieder aufgenommen wird, mag *γένεσιν ὑπομείνας* auch im noëtianischen Text gestanden haben. Zu einer ganz engen Parallele bei Iren., Demonstr. 53, siehe weiter unten.

⁴² Bar 3,36–38 (LXX): *οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν, οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν.*(37) *ἐξεύρεν πᾶσαν ὁδὸν ἐπιστήμης καὶ ἔδωκεν αὐτὴν Ἰακώβ τῷ παιδὶ αὐτοῦ καὶ Ἰσραὴλ τῷ ἠγαπημένῳ ὑπ' αὐτοῦ* (38) *μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συναεστράφη*. Diese Verse, die in der Version der Septuaginta so verstanden werden konnten, daß der alleinige Gott nach seiner Offenbarung vor dem Volke Israel auf Erden erschienen und (als Mensch) zusammen mit den Menschen gewandelt ist, mußten sich für eine monarchianische Auslegung förmlich anbieten. Vielleicht ist der vorliegende noëtianische Text der früheste Beleg dafür. Tertullian, Adv. Prax. 16,3 bezeugt durch seinen Versuch, Bar 3,36–38 auf den sermo (Logos) Gottes auszuliegen, daß die Praxeener diese Stelle in ihrem Sinne verwendeten: Ita semper ediscebat et Deus in terris cum

reits erschlossenen Predigtstück, und man bräuchte, wie der Blick z. B. auf den zuvor zitierten Paragraphen 104 aus Melitos Homilie lehrt, noch nicht einmal eine (große) Lücke zwischen den soeben gewonnenen Versen und den folgenden Versgruppen anzunehmen. Melito schreitet in einem Zuge von der Schöpfung über die Verkündigung durch die Propheten und die Fleischwerdung in der Jungfrau zu Kreuzestod und Grab des Weltenschöpfers. Man könnte das gleiche auch für den noëtianischen Text annehmen. Von all dem Vorgetragenen ist aber nur dies sicher, daß der Inhalt der Verse keinen Anstoß bietet und deswegen aus dem von Hippolyt referierten Text der Noëtianer stammen wird.

Der letzte Satz dieses Abschnitts, der an die soeben mit allem Vorbehalt hergestellte Versgruppe anschließt, lautet: »... der sich denen, die (ihn) sahen (τοις ὁρωσιν) als Sohn bekannt habe um der erfolgten Geburt willen, der aber der Vater sei und es denen, die es fassen konnten, nicht verborgen habe« (Ref. IX,10,11). Das ist eine Exegese der Verse Bar 3,36–38, auf die in den Zeilen zuvor deutlich angespielt worden war: »Der auf Erden erscheint« (Bar 3,38) und sich (also) den Blicken der Menschen (wörtlich »den Sehenden«) zeigt, bekennt sich als Sohn wegen der offenbaren Geburt aus der Jungfrau, ist aber der alleinige Gott und Vater (Bar 3,36) und verbirgt es den Eingeweihten, die es fassen können, nicht. Hier ist sicher an eine Schriftstelle wie Joh 10,30 oder 10,38 oder 14,9.10.11 gedacht. Mit den Worten von Joh 14,10(11): »Ich bin ganz im Vater und der Vater in mir« offenbart der auferstandene Jesus in der Epistula Apostolorum den (nach dem Verhältnis von Vater und Sohn) fragenden Jüngern seine ihnen bisher verborgene Einheit mit dem Vater⁴³. Eine ähnliche Vorstellung liegt unserer Stelle zugrunde.

hominibus conuersari, non alius quam sermo qui caro erat futurus. Bei Cyprian, Testimonia 2,6, steht die Stelle unter den Schriftbelegen dafür, »daß Christus Gott ist.«

Eine wörtliche Anspielung auf Bar 3,38 findet sich in der christlichen Interpolation TestDan 5,13 (109 M. de Jonge): ὅτι κύριος ἔσται ἐν μέσῳ αὐτῆς, τοῖς ἀνθρώποις συναναστρεφόμενος; vgl. TestNaph 8,3 (122 de Jonge): ... ὀφθήσεται θεὸς κατοικῶν ἐν ἀνθρώποις ἐπὶ τῆς γῆς κτλ.; TestBenj 10,7 (177 de Jonge): προσκυνοῦντες τὸν βασιλέα τῶν οὐρανῶν τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα μορφή ἀνθρώπου ταπεινώσεως. Siehe zu den einzelnen Stellen den Kommentar von H. W. Hollander and M. de Jonge, The Testaments of the Twelve Patriarchs = SVTP 8 (Leiden 1985), jeweils mit weiteren Parallelen. Die christlichen Interpolationen sind gekennzeichnet in der Übersetzung von Jürgen Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen = JSHRZ 3,1 (Gütersloh 1974), und begründet durch einen Verweis auf seine Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen = AGJU 8 (Leiden ²1970).

Eine dem Wortlaut nach dem noëtianischen Text sehr nahe kommende Anspielung auf Bar 3,38 enthält auch Melitos (doch wohl echtes) Fg. 15, De fide, Z. 14 in der griechischen Retroversion von M. Richard, Témoins grecs des fragments XIII et XV de Méliton de Sardes, in: ders., Opera minora I (1976) Nr. 7, p. 332: ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἄνθρωπος. (ebd. 332f. rechtfertigt M. Richard den Text). Ein Bezug auf Bar 3,38 würde zur Inhaltsangabe des Fragments passen. Melito sagt da zusammenfassend, daß er aus Gesetz und Propheten exzerpiert habe, was sie über unseren Herrn Jesus Christus verkündet haben. Vgl. auch Irenaeus, Adv. haer. IV,20,4 (634,79 Rousseau) im Zusammenhang der Auslegung von Bar 3,38: homo in hominibus factus est; ebenso Demonstr. 6.

⁴³ Ep. Apost. 17 (28), bei Schneemelcher, NTAp⁵ I 214. In ähnlicher Weise wird es in den Act. Petri 20 (67,24 Lipsius-Bonnet) angeführt. Joh 14,10 wird in Kallists »Formel« ausdrücklich zitiert (Ref. IX,12,17); zusammen mit Joh 10,30 wird es von Tertull., Adv. Praxean 20,1f., zu den »drei Kapiteln« der Praxeaner gezählt. Melito, De pascha 105,802 (60 Hall) formuliert das so: φορεῖ τὸν πατέρα καὶ ὑπὸ τοῦ πατρὸς φορεῖται. Vgl. auch Iren., Adv. haer. IV,6,6 (448,96–450,100 Rousseau): Et per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum Pater ostendebatur; etiamsi non omnes similiter credebant ei, sed omnes viderunt in Filio Patrem (cf. Jo 14,9): invisibile etenim Filius Pater, visibile autem Patris Filius.

Diese Auslegung von Bar 3,36–38, wohl unter Anspielung auf eine einschlägige Johannesstelle, schließt sinnvoll an die vorausgehenden Verse an und wird zumindest sachlich dem von Hippolyt benutzten Text entsprechen. Die in ihrer Kürze auffällende und nur im Zusammenhang mit der vorhergehenden Baruchanspielung verständliche Formulierung *τοῖς ὁρώσιν* deutet darauf hin, daß Hippolyt sich möglicherweise recht genau an seine Vorlage hielt. Eine Rekonstruktion der ursprünglichen Form aber wage ich nicht, obwohl der fortgeführte Partizipialstil dazu einlädt, weil ich überzeugende Parallelen dazu nicht anzugeben vermag und weil dieser letzte Satz eher wie eine abgekürzte Wiedergabe des noëtianischen Textes aussieht.

Doch muß man an dieser Stelle ein Stück aus der leider nicht griechisch erhaltenen *Demonstratio praedicationis apostolicae* des Irenaeus zitieren, weil es eine im Inhalt und Wortlaut verblüffende Ähnlichkeit mit dem eben behandelten Text aufweist und deswegen für seine Verlässlichkeit zeugt. *Demonstratio* 53 heißt es in der Übersetzung aus dem Armenischen:

»Und daß dieser Christus, der beim Vater war, da er das Wort Gottes ist, bestimmt gewesen ist, Fleisch und Mensch zu werden *und die Geburt auf sich zu nehmen und von der Jungfrau geboren zu werden und unter den Menschen zu wandeln* (vgl. Bar 3,38), *indem der Vater von Allem selbst seine Fleischwerdung wirkte* — darüber spricht Jesaja also« (es folgt Jes 7,14–16)⁴⁴.

Wenn man die hervorgehobenen Worte versuchsweise ins Griechische zurückübersetzt, dann ist die Parallele zum noëtianischen Text unübersehbar: ... *καὶ γένεσιν ὑπομεῖναι καὶ ἐκ [τῆς]⁴⁵ παρθένου γεννηθῆναι καὶ ἐν ἀνθρώποις ἀναστραφῆναι, αὐτοῦ τοῦ τῶν ὄλων πατρὸς τὴν σάρκωσιν αὐτοῦ ἐργασαμένου*. Hier sind im Zusammenhang mit Bar 3,38 zum Teil dieselben Worte benutzt wie in dem Bericht des Hippolyt; auch der Gedanke, daß es der Vater des Alls (!) selbst ist, der Christi Fleischwerdung bewirkt (bei Irenaeus keineswegs ohne Parallele⁴⁶), klingt wie ein Echo dessen, was wir Ref. IX,10,11.12 hören. Man wird eine gemeinsame Tradition annehmen müssen, die sich in ihrem Wortlaut bei Irenaeus noch so gut erhalten hat, daß sie die Glaubwürdigkeit Hippolyts stärkt⁴⁷.

⁴⁴ Iren., *Demonstr.* 53, übersetzt von Karapet Ter-Mékérttschian und Erwand Ter-Minassiantz = TU 31,1 (Leipzig² 1908) 29. Etwas anders lautet die Übersetzung von Simon Weber in der BKV² 4 S. 39: »Und daß dieser Christus, der als Wort des Vaters beim Vater war, hernach einen Leib annahm und Mensch wurde, dem Wege der Geburt sich unterzog und von einer Jungfrau geboren wurde und unter den Menschen wandelte, indem der Vater aller selbst seine Fleischwerdung wirkte« usw.

⁴⁵ Sowohl S. Weber (s. vorige Anm.) als auch L.M. Froidevaux, Irénéé de Lyon, *Démonstration de la Prédication Apostolique* = SC 62 (1959) 112 («naître d'une Vierge») setzen voraus, was auch sachlich zu erwarten wäre, daß dieser Artikel fehlt.

⁴⁶ Vgl. Iren., *Adv. haer.* V,1,3: ... *filius Altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem eius*.

⁴⁷ Auch Iren., *Adv. haer.* IV,20,4 (und 5) kann als Stütze herangezogen werden: ... *ab initio praenuntiante Verbo Dei quoniam videbitur Deus ab hominibus et conversabitur cum eis super terram* (cf. Bar 3,36.38) *et colloqueretur etc.* Mit Bar 3,38 wird also bewiesen, daß der einzige Gott (und unsichtbare Vater, IV,20,5) von den Menschen gesehen werden wird, und zwar im auf Erden wandelnden Sohn. *τοῖς ὁρώσιν* hat in Ref. IX,10,11 245.4f. W.) einen durch (kleinasiatische) Tradition gut begründeten Platz.

Zu *Adv. haer.* IV,20,4–6 insgesamt im Vergleich mit dem noëtianischen Text siehe weiter unten.

Die ursprüngliche Form der übrigen Sätze dieses Abschnitts (IX,10,11) zu rekonstruieren, mag ein guter Philologe unternehmen. Ich begnüge mich mit dem Nachweis, daß ihr Inhalt im großen und ganzen nicht verfälscht ist und sogar in einer Predigt behandelt werden konnte. Das gilt gleich für den ersten Satz (der seine Entsprechung auch in Ref. X,27,2 hat): »Solange also der Vater nicht gezeugt (geboren) war, wurde er mit Recht Vater genannt; als es ihm aber gefiel, sich der Geburt zu unterziehen, da wurde <δ>er <Vater> als Geborener selbst sein eigener, nicht eines anderen Sohn« (Ref. IX,10,11). In dem berühmten §9 seiner Paschahomilie predigt Melito das gleiche:

ὅς ἐστιν τὰ πάντα·

.....

καθ' ὃ γεννᾶ πατήρ,

καθ' ὃ γεννᾶται υἱός,

οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.⁴⁸

Wenn ein angesehenener Bischof in einer Osterpredigt sagen kann, daß der Vater sich (in der Jungfrau) zeugt und (aus ihr) als Sohn geboren wird, dann kann, was Hippolyt referiert, in entsprechender Form ebenfalls der bisher erschlossenen noëtianischen Homilie angehört haben.

Der Wortlaut der darauf folgenden Mitteilung, daß der Eine jeweils abhängig von den verschiedenen Zeiten und Umständen Vater und Sohn genannt werde, weicht trotz inhaltlicher Übereinstimmung von dem im entsprechenden kürzeren Bericht (Ref. X,27,2) so stark ab, daß ich nicht zu entscheiden wage, wieweit er auf das Konto Hippolyts geht. Nur die Worte *πατέρα, υἱόν, καλούμενον* sind gemeinsam; das ist zu wenig, um daraus einen noëtianischen Satz zu machen. Es können Worte aus der Homilie sein, es können auch die Worte Hippolyts sein, in die er faßt, was er im Text zu finden meint. Das Wort *μοναρχία* (»So nämlich glaubt er, die Monarchie sicherzustellen ...«) mag aber, da es damals (und noch lange Zeit später) einen durchaus positiven Klang hatte, im noëtianischen Text gestanden haben⁴⁹.

Aus den bisherigen Beobachtungen ergibt sich die Möglichkeit, vielleicht sogar die Wahrscheinlichkeit, daß Hippolyt seinem Bericht über die noëtianische Häresie in den (hier so gegliederten) Abschnitten zwei und drei (Ref. IX,10,11.12) einen einzigen, literarisch einheitlichen Text zugrunde gelegt hat. Die inhaltliche und formale Verwandtschaft dieses Textes mit der Paschahomilie Melitos spricht dafür, daß es sich dabei um ein Pro-

⁴⁸ Melito, De pascha 9, Z. 54.58–59.63 (6 Hall); übersetzt: »Der alles ist; (...) insofern er zeugt, Vater; insofern er gezeugt (geboren) wird, Sohn; dieser ist Jesus Christus.« — Zur Begründung der Interpretation gegenüber anderen siehe den Anm. 2 genannten Beitrag »Melito von Sardes ...« S. 227f.

⁴⁹ Siehe Erik Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem (Leipzig 1935) 21–59, mit den Belegen aus der Literatur von Philo bis Clemens von Alexandrien. Peterson (43f.) vermag allerdings in Ref. IX,10,11: *οὕτως γὰρ δοκεῖ μοναρχίαν συνιστᾶν* kein Stichwort der Noëtianer zu erkennen; er hält den Gebrauch für untechnisch, weil er ihn (122f.) mit C. Noët. 2,3 vergleicht: *οὕτω φάσκουσιν συνιστᾶν ἓνα θεόν*. Aber C. Noët. gehört in der jetzigen Fassung (sicher bis c. 17,2) dem vierten Jahrhundert an, kann also zum Vergleich nicht herangezogen werden. *μοναρχία* wird zum Wortschatz des Kleomenes und seiner Schule gehört haben, wenn es nicht schon von Noët gebraucht wurde.

dukt der gleichen literarischen Gattung handelt. Wie steht es mit dem im ersten Abschnitt von Hippolyt referierten Text (Ref. IX,10,9–10)? Weiter oben wurde schon bemerkt, daß der kürzere Bericht Hippolyts in Ref. X,27 nicht nur dem ersten Abschnitt des längeren in Ref. IX,10,9–10 entspricht, sondern eine geraffte Fassung des gesamten im längeren Bericht benutzten Textmaterials darstellt⁵⁰. Von daher könnte man mit gutem Grund auf die literarische Einheit des von Hippolyt herangezogenen Textes schließen.

Doch erschweren einige Eigentümlichkeiten des ersten Abschnitts zunächst eine solche Zuordnung. Die Reihe der negativen Gottesprädikate (*ἀόρατος, ἀχώρητος, ἀκράτητος, ἀγέν(ν)ητος, ἀθάνατος*) erweckt den Eindruck, aus einer eher systematischen Darlegung über den Gottesbegriff zu stammen, wie sie bei den Apologeten vorkommt. Andererseits erinnert der Aufriß des ganzen Abschnitts mit seinem Beginn beim einzigen Schöpfer–Gott und seiner Fortführung über dessen Offenbarungen im Alten und Neuen Bund bis zum Tod Jesu Christi trotz der antithetischen Form, in welche die Aussagen teilweise gekleidet sind, in gewisser Weise an den heilsgeschichtlichen Aufriß einer Regula fidei, wie wir sie etwa bei Irenaeus oder Tertullian finden. Auch die scharfen Antithesen sind nicht ohne weiteres einzuordnen, zumal sie den Verdacht aufkommen ließen, Hippolyt habe sie konstruiert, um den noëtianischen Gegner leichter an den »dunklen Heraklit« anpassen zu können⁵¹.

Doch läßt sich zeigen, daß die Antithesen keine redaktionelle Entstellung des noëtianischen Textes durch Hippolyt darstellen. Zugleich wird deutlich werden, in welcher Art Text sie ihren passenden Platz haben.

Vergleicht man die einzelnen Sätze in der kürzeren Fassung (Ref. X,27) mit denen in der längeren (Ref. IX,10,9–10), dann erkennt man unmittelbar vor den drei schroffen Antithesen eine redaktionelle Bemerkung Hippolyts. Während bis dahin die Sätze in beiden Fassungen grundsätzlich die gleiche Konstruktion aufweisen, führt er in der längeren Fassung nach dem Satz: »er (scil. der eine Gott) ist unfaßbar (*ἀχώρητος*), wenn er nicht gefaßt werden will. faßbar (*χωρητός*) aber, wenn er gefaßt wird.« fort: *οὕτως κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον <ἐστιν> ἀκράτητος καὶ κρατητός, ἀγέν<ν>ητος καὶ γεννητός, ἀθάνατος καὶ θνητός*, und verweist dann sogleich darauf, daß damit die Noëtianer als Heraklitschüler überführt sind. Ebenso wie dieser Hinweis im Anschluß an die Antithesen ist auch die ihre Reihe eröffnende Bemerkung: »so ist er im selben Sinn . . .« unverkennbar der Redaktion Hippolyts zuzuschreiben. Man könnte deswegen argwöhnen, daß er auch die Antithesen produziert habe, um einen leicht widerlegbaren Gegner zu erhalten.

Dagegen sprechen jedoch mehrere Gründe. Einmal fällt auf, daß das Begriffspaar *ἀχώρητος—χωρητός*, das in der kürzeren Fassung (Ref. X,27) fehlt, hier nicht in der scharfen antithetischen Form gebracht wird, sondern in einer den vorhergehenden Sätzen vollkommen entsprechenden Weise, und daß andererseits das antithetische *ἀγέννητος καὶ γεννητός* gleich im folgenden (IX,10,11) genau so »entschärft« formuliert wird wie

⁵⁰ Siehe oben S. 287.

⁵¹ So M. Decker. Die Monarchianer (wie Anm. 21) bes. 147–151.

die ersten Sätze. Das deutet darauf hin, daß die antithetische Form nicht Ergebnis übelwollender Stilisierung Hippolyts ist. Ferner: Wenn er die Antithesen geschaffen hätte, um die Noëtianer dem zuvor ausgiebig exzerpierten Heraklit anzupassen, dann sollten sie mit dessen Aussagen möglichst genau übereinstimmen. Aber weder für *ἀκράτητος* – *κρατητός* noch *ἄχωρητος* – *χωρητός* gibt es eine Entsprechung in dem, was Hippolyt von Heraklits Lehrmeinungen bringt. Im übrigen sind die drei offenbar zentralen Antithesen »sichtbar und unsichtbar, gezeugt und unerzeugt, sterblich und unsterblich« in dem (wohl vor den übrigen Büchern geschriebenen⁵²) Buch X,26 in der Kurzfassung der Lehre der montanistischen Noëtianer schon vorhanden. Der Gedanke, die Noëtianer durch eine Rückführung auf die Antithesen Heraklits als Häretiker bloßzustellen, scheint dem Hippolyt erst im Laufe der Abfassung der Refutatio und jedenfalls nach der Fertigstellung seines ersten (kurzen) Berichts über Heraklit (Ref. I,4) beim weiteren Studium philosophiegeschichtlichen Materials gekommen zu sein. Denn er rechtfertigt seinen zweiten, nun verhältnismäßig sehr langen Bericht, den er vor der Darlegung der noëtianischen Häresie einschleibt, mit dem Hinweis, daß es einer speziellen, die Verwandtschaft besser aufdeckenden Widerlegung bedürfe⁵³. Sie war mit dem Wenigen, das er in Ref. I,4 von Heraklit mitteilt und in dem jegliche Antithesen fehlen, nicht zu leisten. Hippolyt hat also von Noëts Antithesen her die des Heraklit entdeckt, nicht etwa die noëtianischen in Nachbildung derer Heraklits geschaffen. Andererseits beweist dieses vor allem im Hinblick auf die noëtianischen Antithesen in ungewöhnlicher Breite aus Heraklit zusammengestellte Material, wie wichtig gerade sie dem Hippolyt waren. In ihnen erblickte er offenbar das Spezifische der noëtianischen Häresie.

Unverdächtig sind diese Antithesen aber auch deshalb, weil sie bei anderen Autoren ebenfalls in dieser Form begegnen. Eine ganze Reihe, davon vier fast wörtlich mit den noëtianischen übereinstimmend, steht bei Ignatius von Antiochien. In seinem Brief an die Epheser (7,2) sagt er vom »einzigem Arzt« Jesus Christus, er sei *σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητός καὶ ἀγέννητος, (...) πρῶτον παθητός καὶ τότε ἀπαθής*. Und im Brief an Polykarp (3,2) heißt es: *τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, (...) τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν*. Es ist bisher meines Wissens noch niemand auf den Gedanken gekommen, diese Antithesen als Interpolation zu betrachten, nur um Ignatius nicht ins Fahrwasser Heraklits geraten zu lassen. Wie diese Antithesen bei ihm zu erklären sind, wird später zu fragen sein.

In derselben Abfolge wie im erschlossenen noëtianischen Text, wenn auch nicht in der Form zweier einander gegenübergestellter Verbaladjektive, sondern eher den übrigen Sätzen in Hippolyts Referat vergleichbar, finden sich vier oder fünf Antithesen in Melitos Fragment 13: *ὁ ἀόρατος ὁρᾶται, ὁ ἀκράτητος κρατεῖται, ὁ ἀμέτρητος μετρεῖται, ὁ*

⁵² J. Frickel hat in seinem Aufsatz: »Hippolyt von Rom: Refutatio« (wie Anm. 7) 217–219, 233–244, die Ansicht vertreten. Ref. X sei ein ursprünglich eigenständiger und vor den übrigen Büchern abgefaßter Text, der ihnen erst nachträglich als Epitome angepaßt wurde. Er hat diese Auffassung aber neuerdings aufgegeben, vgl. »Das Dunkel um Hippolyt« (wie Anm. 3), bes. 125–128. Sein früheres Urteil hat m. E. die besseren Gründe für sich.

⁵³ Vgl. Ref. IX,8,2 (241,9–14 Wendland).

ἀπαθῆς πάσχει, ὁ ἀθάνατος θνήσκει, ὁ ἐν οὐρανοῖς θάπτεται.⁵⁴ Wenn man veranschlagt, daß Hippolyt, wie der Vergleich der beiden Fassungen in Ref. IX,10 und X,27 zeigt, den noëtianischen Text nur in Auswahl wiedergegeben hat, dann ist der Grad der Übereinstimmung mit Melito wenigen Zeilen erstaunlich hoch, und da Melito den Noët voraussetzt, muß man auch das als einen Beweis für eine gute Überlieferung bei Hippolyt ansehen⁵⁵.

Ähnlich aufschlußreiche Antithesen kommen in einer Petruspredigt vor, die in den vermutlich zwischen 180–190, vielleicht auch früher, und möglicherweise in Kleinasien entstandenen Petrusakten steht⁵⁶. Petrus sagt da über den »barmherzigen Gott« Jesus: . . . ut eum diligatis, hunc magnum et minimum, formosum et foedum, iuvenem et senem, *tempore adparentem et in aeternum utique inuisibilem; que manus humana non deicit inuit et tenetur a servientibus, quem caro non uidit et uidet nunc*, (. . .) *passionum exterum et nunc est tamquam nos*, castigatum numquam sed nunc castigatus, qui ante saeculum est et tempore intellectus est *etc*⁵⁷. Die ursprüngliche griechische Fassung dieses Kapitels der Akten ist leider verloren. Der Hagiograph des vierten Jahrhunderts, der die Predigt in die Aberkiosvita aufgenommen hat, empfand die Antithesen als so anstößig, daß er sie zum Teil mit Ergänzungen entschärft, im Wortbestand umgeformt oder beseitigt hat, so daß sie sich nicht sicher zurückgewinnen lassen⁵⁸. Aber selbst in der lateinischen Version ist noch hinreichend deutlich, daß die oben hervorgehobenen Sätze sachlich — und fast vollständig auch der Ordnung nach — einigen Antithesen in Ref. IX,10,9f. und X,27 entsprechen⁵⁹.

⁵⁴ Melito, Fg. 13, in der von M. Richard rekonstruierten griechischen Form, mit englischer Übersetzung, abgedruckt in der Edition von S.G. Hall (wie Anm. 33) S. 80f.

⁵⁵ Darüber siehe den Aufsatz: »Melito von Sardes . . .« (wie Anm. 2) 225–227. Man kann noch erkennen, daß die noëtianischen Antithesen bei Melito eingeschoben sind, denn die ersten (der Unsichtbare wird gesehen, der Ungreifbare ergriffen, der Unmeßbare gemessen), die sich auf die Inkarnation beziehen, unterbrechen in Fg. 13 den Zusammenhang der Passionsschilderung, zu der erst wieder die Antithesen: »der Leidensunfähige leidet« usw. passen. Die für die Darstellung der Leidensgeschichte gänzlich unbrauchbare Antithese: »Der Unerzeugte wird geboren« hat Melito hier konsequent fortgelassen.

⁵⁶ Vgl. Wilhelm Schneemelcher, Petrusakten, in: Ders. (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen II (Tübingen 1989) 255; Eckhard Plümacher, Apokryphe Apostelakten, in: PRE Suppl. XV (1978) 23f.

⁵⁷ Act. Petri 20 (68,1–9 Lipsius-Bonnet); es wurden stillschweigend die textkritischen Verbesserungen von C. H. Turner, The Latin Acts of Peter: JTS 32 (1931) 119–133, hier 127f., eingetragen. Statt des unverständlichen: et nunc est tamquam nosset passionem exterum hat Turner (128) eine Transposition vorgeschlagen und den griechischen Text konjiziert: »passionum exterum et nunc est tamquam nos, παθῶν ἀλλότριον καὶ νῦν ὡσπερ ἡμεῖς ὁ καθ' ἡμᾶς, though παθητόν seems to have dropped out«. Zwei Handschriften der (von Turner nicht verglichenen) Aberkiosvita haben an dieser Stelle: τὸν (τῶν M) παθῶν ἀνώτερον καὶ δι' ἡμᾶς παθόντα, bei Th. Nissen (folgende Anm.) 194 Apparat zu Z. 32–35. Selbst wenn man eine vielleicht mehrfache Bearbeitung des ursprünglichen griechischen Textes der Act. Petri veranschlagt, kommt diese Lesart der Sache nach Turners Konjektur nahe.

⁵⁸ Act. Petri 20 und den entsprechenden, aus drei Handschriften kollationierten Text der Aberkiosvita hat bequem nebeneinandergestellt Theodor Nissen, Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkiosvita I, in: ZNW 9 (1908) 190–203, hier 194f. Von den bisher zitierten Antithesen der Noëtianer, des Ignatius und Melitos her betrachtet, erweist sich Nissens Einschätzung der verschiedenen Lesarten der Handschriften als nicht immer zutreffend (vgl. ebd. 195f.).

⁵⁹ Gemeint sind die Antithesen: ἀφανής — φανείς, ἀόρατος — ὁρατός, ἀκράτητος — κρατητός, ἀπαθῆς — παθητός.

Einschlägige Stellen bei Irenaeus und Tertullian, die eine Verwandtschaft mit den noëtianischen Antithesen zeigen, sollen, weil sie in einem weiterführenden Kontext stehen, erst weiter unten erörtert werden⁶⁰. Aus den dargelegten inneren und äußeren Gründen ergibt sich, daß die Antithesen in Ref. IX,10,9f. auch in ihrer scharfen Form als Bestandteil des noëtianischen Textes zu betrachten sind, den Hippolyt weitgehend unverändert mitteilt. Dafür, daß sie auch in einer feierlichen Predigt Platz finden konnten, liefert ebenso wie Petrus in seiner oben zitierten Rede auch Melito das Beispiel. Er beginnt in seiner Paschahomilie mit dem Thema, indem er es so charakterisiert: ... *ξύνετε (...), ὅπως ἐστὶν καινὸν καὶ παλαιόν, αἰδίων καὶ πρόσκαιρον, φθαρτὸν καὶ ἄφθαρτον, θνητὸν καὶ ἀθάνατον τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον*⁶¹. Diese paradoxen Antithesen — sie sind von Christus gesagt, er ist das Pascha—Mysterium⁶² — lassen den Zuhörer aufhören, erklären ihm aber noch gar nichts. Das geschieht erst allmählich im Fortgang der Predigt und in immer umfassenderen Aussagen.

Von diesen Beispielen aus gesehen spricht nichts gegen die Annahme, daß der Text, aus dem und über den Hippolyt im ersten Abschnitt der hier vorgenommenen Einteilung seines Berichts (Ref. IX,10,9f.) referiert, ebenso wie einzelne Partien des zweiten und dritten Abschnitts Teil der erschlossenen noëtianischen (Oster)homilie gewesen ist. Die aus zwei Verbaladjektiven bestehenden Antithesen können darin wörtlich vorgekommen sein. Die übrigen verdanken ihre jetzige Gestalt in *ὅτε*-Sätzen wahrscheinlich der Feder Hippolyts, das könnte man aus dem Vergleich der beiden Fassungen in Buch IX und X schließen⁶³. Über die Abfolge läßt sich nichts Sicheres sagen. Es hat etwas für sich, wenn die harten (aus zwei Verbaladjektiven bestehenden) Antithesen, da sie als eine para-

⁶⁰ Siehe unten S. 304–308. Hingewiesen sei jedoch noch auf die nicht-gnostische Schrift »Die Lehren des Silvanus« (NHC VII.4) aus dem späten zweiten oder frühen dritten Jahrhundert. Dort heißt es: »So it is with Christ: even if [he is in the] deficiency, yet [he] is without deficiency. And even if [he has been begotten], he is still unbegotten. So it is with Christ: if, on the one hand, he is comprehensible, on the other he is incomprehensible with respect to his actual being.« (101,34–102,4 in der Übersetzung The Nag Hammadi Library in English, ed. James M. Robinson. Leiden 1984, 354). Griechisch könnten diese Antithesen gelautet haben: *ἐπιδεής—ἀνεπιδεής, γεννητός—ἀγέννητος, καταληπτός—ἀκατάληπτος*.

Verwandt mit den Antithesen Melitos und der Act. Petri 20 sind die bei Ps—Cyprian, Adv. Iudaeos 53 (126 van Damme): *Propterea factus est altissimus quisque eorum humilissimus et fortissimus inualidus et prudens stultus et nobilis <...> et diues pauperrimus et haeres abdicatus*. Der Verfasser war wahrscheinlich ein römischer Bischof um 180, entweder Eleutherus oder Victor, siehe Dirk van Damme, Pseudo-Cyprian, Adversus Iudaeos. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt = Paradosis 22 (Freiburg i.d. Schweiz 1969) 87–91.

⁶¹ Melito, De pascha 2 (2 Hall).

⁶² Vgl. Melito, De pascha 10f.: 65 (6; 34 Hall) und den Kommentar in der Edition von O. Perler (SC 123) 132f.

⁶³ Die ursprüngliche Form ist nicht zu ermitteln. In sprachlicher Analogie zu Ign. Polyc. 3,2 (*τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν*) oder auch zu Act. Petri 20, und in sachlicher Anlehnung an die zeitlich nächsten Parallelen, könnte man z. B. so rekonstruieren: *ὁ ἀχώρητος, ὁ <ἐν νιῶ> χωρούμενος (χωρηθεῖς). ὁ ἀκράτητος, ὁ <ὑπὸ ἀνθρώπων> κρατούμενος (κραθεῖς)*. Vgl. Kallist bei Hippol., Ref. IX,12,18 (249,3 Wendland): *τὸ δὲ ἐν τῷ νιῶ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα*, und Ref. X,27,4 (283,20 W.): *τὸν μὲν κατὰ σάρκα ὁρούμενον καὶ κρατούμενον υἱὸν εἶναι θέλει*. Vgl. auch Ps—Hippol., De pascha 45,2; 47,1 (165,17; 171,19f. Nautin, SC 27). Zur Bedeutung von *κρατῶ* in diesem Zusammenhang vgl. auch Excerpta ex Theodoto 59,3: *ἔδει δὲ τὸν εἰς κόσμον ἀφικνούμενον ἐφ' ᾧ ὀφθῆναι, κρατηθῆναι, πολιτεύσασθαι, καὶ αἰσθητοῦ σώματος ἀνεχεσθαι*.

doxe Darstellung des Gottesbegriffs gelten müssen, auch alsbald, aber gewiß in reicherer Anzahl, dem Bekenntnis zum einzigen Schöpfergott gefolgt sind und erst später expliziert wurden. Hippolyt hätte dann, um überhaupt verstanden zu werden, auf die ersten Explikationen vorgegriffen, sie in *ὄτε*-Sätze gekleidet, und anschließend nur eine Auswahl aus dem Bestand der Antithesen in der scharfen Form gebracht, die er im kürzeren Bericht in Ref. X.27 vollständig übergangen hatte. Daß es nur eine Auswahl war, könnte man aus den Überschüssen der beiden Fassungen in Ref. IX und X, aber auch von Melito (Fg. 13) her schließen. Natürlich sind das Hypothesen, denen bestenfalls Wahrscheinlichkeit zukommt.

Rechnet man alles zusammen, was bisher zu Form und Inhalt des noëtianischen Textes gesagt wurde, dann kann man folgende Schlußfolgerungen ziehen: Hippolyt hat für sein Referat über die Noëtianer einen literarisch einheitlichen Text herangezogen, der seine nächsten Parallelen formaler und inhaltlicher Art bei Melito und in der Petruspredigt der Actus Petri 20 hat. Inhalt und erschlossene Form sprechen dafür, daß es sich dabei um eine Paschahomilie handelte. Kenntnis von ihr (oder — weniger wahrscheinlich — von einer auf sie zurückgehenden Tradition) ist bei Melito von Sardes festzustellen. Diese Homilie ist ferner im Schülerkreis des Noët in Rom tradiert worden und wird von Noët selbst stammen. (Das belegen Stil, Inhalt, Überlieferungsweg und Parallelen.) Epigonos, der Schüler und Diakon des Noët (Ref. IX.7.1), kann sie nach Rom gebracht haben. Wenn man mit Grund annehmen darf, daß die Reise des Diakons Epigonos von Smyrna nach Rom kein Privatunternehmen war, sondern in offizieller Mission (im Zusammenhang mit den Verhandlungen über den Ostertermin oder der Montanismusfrage?) erfolgte, dann war Noët, sein Auftraggeber, Bischof von Smyrna, und nach seiner Wirkung zu schließen, kein unbedeutender. Eine Paschahomilie von ihm wäre das natürlichste literarische Produkt und hätte zugleich autoritativen Charakter. Man braucht also keine besonderen »Glaubensedikte« der Monarchianer zu postulieren, wie Harnack es tat. Diese nach Rom gebrachte Osterpredigt ist insgesamt oder in Auszügen dem Hippolyt in die Hände gefallen. Nicht auszuschließen ist, daß sie inzwischen auch mit kommentierenden Bemerkungen der römischen Noëtianer, namentlich des Kleomenes, versehen worden war. So würde sich leicht erklären, daß Hippolyt, obwohl er die Aussagen auf Noët zurückführt, ausdrücklich den Kleomenes und seine Anhängerschar zitiert. Der Kommentar des Kleomenes war aber (falls es ihn überhaupt gegeben hat) höchstens eine Verdeutlichung des implizit in der Homilie Noëts Enthaltenen, keine Änderung in der Sache. Diese bringt erst Kallist, wie Sabellius ihm vorhält⁶⁴. Die Verdeutlichung könnte insbesondere die ausdrücklichen Identifikationen betroffen haben, die sich im Stil vom übrigen Referat Hippolyts unterscheiden⁶⁵. Da diese Sätze aber zugleich die Spuren der Redaktion Hippolyts zeigen, ist ein auch nur wahrscheinliches Urteil in diesem Punkt nicht zu gewinnen. Über die Zeit der Wirksamkeit des Noët soll erst am Ende der folgenden Erörterungen geredet werden.

⁶⁴ Vgl. Ref. IX.12.16 (248.24f. Wendland), oben in Anm. 29.

⁶⁵ Das betrifft Ref. IX.10.11 (244.20–245.2 Wendland).

Einwände gegen die These, der aus Hippolyts Referaten destillierte noëtianische Text sei ursprünglich eine Paschahomilie gewesen, könnte man vielleicht noch aufgrund seines Beginns erheben. Paßt das Bekenntnis zum einzigen Gott, dem Schöpfer und Vater aller Dinge, und paßt die anschließende Sequenz philosophischer Gottesprädikate nicht besser in einen Lehrvortrag über den christlichen Gottesbegriff als in eine Predigt? Gegen Zugehörigkeit zu einem Lehrvortrag spricht die rhetorische Stilisierung, vor allem aber die auffällige Reihenfolge der Gottesprädikate. Während in »systematischen« Darlegungen das zentrale Prädikat *ἀγέννητος* meist an der Spitze oder wenigstens unter den ersten Aussagen steht⁶⁶, beginnen alle von Hippolyt mitgeteilten Reihen mit *ἀόρατος*, und *ἀγέννητος* steht in der Mitte. Die kürzeste, offenbar die wesentlichen Prädikate enthaltende Reihe in Ref. X,26 lautet: *ἀόρατον, ἀγέννητον, ἀθάνατον*. Diese offenkundig feste Reihenfolge ist auch in den oben angeführten Parallelen bei Ignatius, Melito und den Actus Petri 20 grundsätzlich eingehalten, auch wenn bisweilen ein Stichwort fehlt. Das kann kein Zufall sein. Weiterhin sind die Gottesprädikate aus der großen Zahl der möglichen und auch üblichen⁶⁷ so ausgewählt, daß ihnen regelmäßig in der Antithese ein Begriff zugeordnet werden konnte, der geeignet war, ein Ereignis der Heilsgeschichte, vor allem des Lebens und der Passion Jesu, auszudrücken. Gottesprädikate, bei denen eine solche Zuordnung nicht möglich ist, kommen nicht vor. Auf diese Weise entstand ein eigentümliches Gebilde. Es ist auf der einen, thetischen Seite eine Gotteslehre in den negativen philosophischen Gottesprädikaten, wie sie bei den zeitgenössischen Autoren (Philosophen, Rhetoren, Apologeten) zu finden ist; auf der anderen, antithetisch dazu, ergibt sich der Aufriß einer *regula fidei*:

Der eine und selbe Gott ist aller Dinge Schöpfer und Vater⁶⁸. Er ist unsichtbar, hat sich aber den Gerechten der alten Zeit sehen lassen. Er ist unfaßbar, ist aber <im Sohn> faßbar geworden. Er ist ungreifbar, hat sich aber <von den Menschen> greifen lassen⁶⁹. Er ist

⁶⁶ Vgl. z. B. das Heraklit-Referat Ref. IX,9,1.4f.; Aristides, Apol. 1.4f., mit dem Kommentar von Johannes Geffcken. Zwei griechische Apologeten (Berlin 1907) 36–41; Athenagoras, Legatio 10; Theophil. Antioch., Ad Autolyicum 1.4; Justin., Apol. II,6.1; Dialog. c. Tryph. 5.4; Iren., Demonstr. 6. sowie zahlreiche andere Autoren. Eine auffällige Ausnahme macht das Kerygma Petrou bei Clemens Alex., Strom. VI,5,39, das die Reihe der negativen Gottesprädikate wie Noët mit *ἀόρατος* und *ἀχώρητος* eröffnet, aber sie im Unterschied zu Noët nicht antithetisch faßt.

⁶⁷ Siehe vorige Anmerkung, bes. zu Aristides.

⁶⁸ *ὁ τῶν ὄλων (πάντων) πατήρ* o. ä. gehört seit Plato, Tim. 28c zur Sprache der philosophischen Theologie und ist Gemeingut bei allen (heidnischen und christlichen) Autoren. In Ref. IX,10,11 (244,20f. Wendland) ist der Vater–Titel im selben Sinne zu verstehen. Er zeigt die Unverursachtheit (Agenesis) Gottes und seine universale Urheberschaft zugleich an; vgl. z. B. Theophil., Ad Autolyicum 1.4: *πατήρ δὲ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν πρὸ τῶν ὄλων, δημιουργὸς δὲ καὶ ποιητὴς διὰ τὸ αὐτὸν εἶναι κτίστην καὶ ποιητὴν τῶν ὄλων*.

⁶⁹ Zur Rechtfertigung der Ergänzungen siehe oben Anm. 63. *ἀχώρητος* ist mit »unfaßbar« nur unvollkommen übersetzt. Es bedeutet eigentlich, daß Gott von nichts umfaßt werden kann, selbst aber alles umfaßt, vgl. z. B. Hermas, Mand. 1.1: *πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν* (bei Iren. IV,20,2 zitiert). Der »Unumfaßbare« ist im Sohn umfaßt worden. Auch *ἀκράτητος* ist mit »ungreifbar« nicht vollständig wiedergegeben. Es bedeutet auch den, der alles beherrscht, aber keinen Herrscher über sich hat und unbezwingbar ist; vgl. Orac. Sibyll., Frg. 5.1 (232 Geffcken) und Theophil., Ad Autolyc. 1.4. Seine Bedeutung hier bekommt es aber als Antithese zu *κρατήτος* vom Leben und von der Passion Jesu her; vgl. auch unten S. 305 f.

unerzeugt, wurde aber aus der Jungfrau gezeugt (geboren). Er ist leidenslos und unsterblich, hat aber <im Fleische> das Leiden auf sich genommen und ist gestorben. (Der Gott des Alls wurde im Grabe bestattet und hat sich selbst am dritten Tage auferweckt)⁷⁰.

Die Rezeption des philosophischen Gottesbegriffs, die hier vorliegt, zugleich aber seine antithetische Ergänzung und Korrektur durch die biblischen Heilstatsachen, ergibt zusammen eine paradoxe Auslegung des philosophischen Gottesbegriffs im christlichen Sinne, die nur auf einen philosophisch wie rhetorisch gleichermaßen gut gebildeten Theologen von hohem Rang zurückgeführt werden kann. Die antithetische Form dieser Glaubensregel muß durch eine polemische Situation bedingt worden sein. Die nicht systematische, aber dennoch feste Ordnung der Gottesprädikate kann dabei als Schlüssel zur Identifizierung der bekämpften Gegner dienen. Es sind sicher nicht heidnische Philosophen, auch nicht Juden, von denen sich der monarchianische Theologe in den Antithesen distanziert. Es ist vielmehr jemand, der erklärt, daß der, welcher die Welt geschaffen hat, und der, welcher erschienen ist, geboren wurde, gelitten hat und starb, nichts mit dem einzigen, unsichtbaren, unfaßbaren, unverursachten, unsterblichen Gott zu tun hat. Der Gegner steht also ebenfalls auf dem Standpunkt der philosophischen Gotteslehre und hat daraus für Schöpfung und Erlösung Konsequenzen gezogen, die in Noëts Augen das Christentum auflösen. Die scharfe Form der Distanzierung läßt erkennen, daß es sich um einen aktuellen Gegner handelt. Nur gegenüber jemandem, der einem bedrohlich gegenübersteht, formuliert man so entschieden. Später soll der Versuch gemacht werden, im Ausgang von Texten des Irenaeus und anderer Autoren, die Identität von Noëts Gegnern festzustellen.

Daß Noëts oben versuchsweise hergestellter und paraphrasierend zusammengefaßter Text in allen wesentlichen Punkten den Aufriß einer Glaubensregel hat, zeigt ein Vergleich mit dem ausführlichsten Beispiel einer *regula fidei* bei Tertullian in *De praescriptione haereticorum* 13. Ich hebe daraus nur die Stellen hervor, welche die Übereinstimmung besonders deutlich machen:

(1) *Regula est autem fidei (...) qua creditur.* (2) *Vnum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem qui uniuersa de nihilo produxerit per uerbum suum primo omnium emissum.* (3) *Id uerbum filium eius appellatum in nomine Dei uarie uisum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex spiritu patris Dei et uirtute in uirginem Mariam, carnem factum in utero eius et ex ea natum egisse Iesum Christum.* (4) *Exinde (...) cruci fixum, tertia die resurrexisse. etc.*⁷¹.

⁷⁰ Das in Klammern Gesetzte stammt aus dem weitgehend nicht antithetisch formulierten Teil des noëtianischen Textes Ref. IX.10.12. Für eine antithetische Fassung kann man vergleichen Melito, *Fig.* 13 (81.31–33 Hall): »and the impassible suffered, and the immortal died, and the heavenly one was buried«, und Irenaeus, *Adv. haer.* IV.20,8 (652.206f. Rousseau): nach dem Zitat aus Bar 3.38 (!): *et impassibilem passibilem annuntiantes (scil. prophetae), et eum qui tunc in caelis in limum mortis (Ps 21.16) descendisse dicentes.*

⁷¹ Tertull., *De praescr.* 13.1–4 (197 Refoulé, CChrSL I). Die Literatur zum Thema Glaubensregel ist umfangreich; den Forschungsstand referiert A.-M. Ritter, *Glaubensbekenntnis(se) V. Alte Kirche*, in: *TRE* 13 (1984) 399–412; S. 404 die drei wichtigsten *regulae fidei* des Tertullian (parallel gedruckt).

Wenn man davon absieht, daß Tertullian die selbständige Rolle des Wortes Gottes zu betonen sucht, dann sind die Übereinstimmungen mit Noët erstaunlich groß. Das gilt für den Aufriß insgesamt, aber auch für einzelne Züge. Es ist dieselbe (polemische) Hervorhebung der Einheit des einzigen Gottes mit dem Schöpfer des Universums und mit dem im Alten Bund Erschienenen. Bei Noët ist es derselbe Gott, der »den Gerechten der alten Zeit erschienen ist, wann es ihm gefiel«. Nach Hippolyts Sprachgebrauch sind die *δίκαιοι* die Propheten⁷². Tertullian nennt noch die Patriarchen, die aber auch zu den Propheten zählen⁷³. Bei ihm ist der »auf mancherlei Weise« Erschienene (natürlich) »das Wort«. Aber auch er hebt dessen Einheit mit dem Schöpfergott hervor, insofern er sagt, daß der einzige Gott »durch sein Wort« geschaffen hat und dieses Wort, »Sohn genannt, im Namen Gottes« sich hat sehen lassen⁷⁴. Die Zeugung in der Jungfrau, die Geburt aus ihr, die Kreuzigung⁷⁵ und die Auferstehung am dritten Tage folgen bei Noët und Tertullian gleicherweise⁷⁶.

Melitos oben zitierter vorletzter Paragraph (104) der Paschahomilie hat im ganzen den gleichen Aufriß wie Noëts und Tertullians Glaubensregeln, stimmt auch in vielen Einzelheiten mit ihnen überein und beweist, daß eine Glaubensregel auch innerhalb einer Predigt vorgetragen werden konnte⁷⁷. De pascha 104 hat jedoch keine antithetische Form⁷⁸.

⁷² Vgl. Ref. X, 33,10f.; zu den Propheten gehört auch Moses.

⁷³ Vgl. z. B. Irenaeus, Adv. haer. V,1,2: »Wir haben zuvor gesagt, daß Abraham und die übrigen Propheten ihn (scil. den Herrn, den Logos) prophetisch gesehen haben«.

⁷⁴ In den Glaubensregeln Adv. Praxean 2 und De virg. vel. 1 werden die Theophanien des Alten Bundes nicht erwähnt.

⁷⁵ Tertullian: *cruci fixum*; Noët: *ζύλω προσπαγέντα*.

⁷⁶ Die Formulierungen, daß das Wort »in nomine Dei« von den Patriarchen gesehen wurde und schließlich »ex spiritu patris Dei et uirtute« in Maria gelangt sei, sind auffällig. Der Vers Lk 1,35, auf den hier Bezug genommen ist, nennt den »Vater« nicht. Diese *regula fidei* ist ursprünglich zweigliedrig, spricht also nur von »Vater« und »Sohn«, der kurze Satz über den Hl. Geist (De praescr. 13,5) ist nachträglich eingeschoben (vgl. Karlmann Bey-schlag, Grundriß der Dogmengeschichte I. Gott und Welt, Darmstadt 1982, 155.) Die Übereinstimmungen im Aufbau und die Parallelen in Einzelheiten zwischen Noët und Tertullian lassen die Frage aufkommen, ob Tertullian nicht eine monarchianische *regula* adaptiert haben könnte.

⁷⁷ Melito, De pascha 104 (58–60 Hall) siehe oben S. 290.

»Spuren einer *Regula fidei*« hat schon vor der Entdeckung der Paschahomilie Carl Thomas vor allem in Fig. 13 bei Melito gefunden: Melito von Sardes. Eine kirchengeschichtliche Studie (Osnabrück 1893) 109–113. Trotz seiner Kritik an der Methode von C. Thomas erkennt auch Ferdinand Kattenbusch, Das Apostolische Symbol II (Leipzig 1900) 299–303, Ähnlichkeiten mit dem römischen Symbol, das er allerdings zu früh ansetzt und dessen Verhältnis zu einer Glaubensregel er nicht zutreffend bestimmt. Vgl. auch den Kommentar von O. Perler, SC 123, 207f.

Nicht ganz so vollständig ist die »Glaubensregel« in der Predigt des Ps–Cyprian., Adv. Iud. 60 (129 D. van Damme, wie oben Anm. 60): Hic est qui ab initio figuratus est et a prophetis honoratus est et in uisceribus corporatus et Iordane tinctus et a populo contemptus et in ligno suspensus et in terra sepultus. Ein Vergleich mit Melito ebd. S. 55–57.

Einen grundsätzlich gleichen Aufriß der Glaubensregel zeigen Ep. Apost. 3 (14), bei W. Schneemelcher (Hg.), NTAp⁵ I (1987) 207f., und der III Kor in den Paulusakten, bei W. Schneemelcher NTAp⁵ II (1989) 232f.; III Kor 36 ist eines der frühesten Vorkommen des Wortes *κανών* im Sinne einer Glaubensregel: »Und wer immer in dieser Regel, die er durch die seligen Propheten und das heilige Evangelium empfangen hat, bleibt, wird Lohn empfangen.« Auch die *regula fidei* bei Irenaeus, Demonstr. 6, weist trotz ihrer Gliederung in die »drei Artikel« eine deutliche Verwandtschaft mit der Noëts auf. Der Zusammenhang dieser Glaubensregeln mit dem heilsge-

Die Mehrzahl der Antithesen der aus Ref. IX,10,9f. und X,27 gewonnenen Glaubensregel des Noët stehen in Melitos Fig. 13, das aber keine volle Glaubensregel enthält⁷⁹. Ein Beispiel aber wenigstens für den ersten Teil einer Glaubensregel in antithetischer Form bietet Tertullian im Apologeticum 17:

Quod colimus, *Deus unus* est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum (...) de nihilo expressit (...). *Inuisibilis est, etsi uideatur; incomprehensibilis est, etsi per gratiam repraesentetur; inaestimabilis est, etsi humanis sensibus aestimetur.* (...) quod uero immensum est, soli sibi notum est. Hoc est, quod Deum aestimari facit, dum aestimari non capit: ita eum uis magnitudinis et notum hominibus obicit et ignotum⁸⁰.

Mir scheint es unmöglich zu sein, nicht irgendeine, wenn auch indirekte, literarische Beziehung zwischen dem von Hippolyt referierten noëtianischen Text und dieser Tertullianstelle anzunehmen. Die drei Antithesen, die dem Bekenntnis zum einen Gott, dem Schöpfer aller Dinge, folgen, entsprechen in der Reihenfolge (inuisibilis an der Spitze!) und im Inhalt weitgehend den ersten Noëts. Das ist trotz der sprachlichen Veränderungen, die Tertullian aus rhetorischen Gründen vorgenommen hat, noch erkennbar⁸¹. In De praescriptione 13 hat er den gleichen Aufriß der Glaubensregel wie Noët und Melito, im Apologeticum 17 zeigt er (wenigstens indirekte) Kenntnis des ersten, antithetischen Teils von Noëts Glaubensregel. Dann werden auch die — bei ihm einzigartigen — Antithesen, mit denen er in De carne 5 Gottheit und Menschheit Christi beschreibt, aus dem gleichen monarchianischen Textmaterial stammen. Er sagt da: Ita utriusque substantiae census hominem et deum exhibuit, *hinc natum, inde non natum, hinc carneum, inde spiritalem, hinc infirmum, inde praefortem, hinc morientem, inde uiuentem*⁸². Das entspricht dem zweiten Teil der noëtianischen Antithesen⁸³. Dieser Text kennt (wie die monarchianischen Zeugnisse einschließlich Ignatius) als einzige Geburt Christi die im Fleische, also keine vorzeitliche Zeugung aus Gott, was sonst Tertullian vollständig fremd und nur als

schichtlichen Aufriß in einem Fragment des Kerygma Petrou bei Clemens Alex., Strom. VI,15,128. ist gesehen, aber noch nicht völlig geklärt, vgl. W. Schneemelcher, NTAp⁵ II (1989) 34–37 (Lit.).

⁷⁹ Melito, De pascha 104 zeigt insgesamt den Aufbau einer Glaubensregel und entspricht im Stil und zum großen Teil im Inhalt dem (überwiegend) nicht antithetisch gefaßten noëtianischen Stück in Ref. IX,10,11f. (245,3–10 Wendland). Den antithetischen noëtianischen Stücken entspricht vor allem Melitos Fig. 13.

⁷⁹ Melito, Fig. 13 (80f. Hall).

⁸⁰ Tertull., Apol. 17,1–3 (117,1–14 Dekkers, CChrSL 1).

⁸¹ *incomprehensibilis* steht wahrscheinlich für *ἀκράτητος*, dafür spricht das bei Tertullian folgende „manibus ... contaminatur“; *inaestimabilis* hat in Noëts Text kein sprachlich genaues Gegenstück, *immensus* ist *ἀμέτρητος* und könnte bei Tertullian der Rest einer in seiner „Quelle“ vorgefundenen und von ihm umgeformten Antithese sein; vgl. Melito, Fig. 13: *ὁ ἀμέτρητος μετρεῖται* (80, Anm. 80 Hall) und den (kleinasiatischen) Theologen bei Irenaeus, Adv. haer. IV,4,2: Et bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum: mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum; vgl. ebd. IV,20,1: Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere Deum: impossibile est enim mensurari Patrem; vgl. III,24,2 und IV,20,4,5.

⁸² Tertull., De carne Christi 5,7 (881,42–882,45 Kroymann, CChrSL 2).

⁸³ Auch die „Antithese“ Gott – Mensch kann Tertullian im Zusammenhang mit den übrigen Antithesen gefunden haben; sie steht so z. B. bei Melito, De pascha 8f.; Ign. Eph. 7,2; Ps–Hippol., C. Noët. 17,4–18,5; Irenaeus, Adv. haer. III,16,6.

Übernahme aus seiner »Quelle« zu erklären ist⁸⁴. Könnte das nicht eine monarchianische Schrift sein, mit der er »sub episcopatu Eleutheri benedicti«⁸⁵ oder auch unter Viktor in Rom in Berührung gekommen ist? Die große Zahl der spezifischen Übereinstimmungen weist auf eine mit Noëts Text zumindest nahe verwandte Schrift.

Bestätigung dafür und zugleich für die These, daß Hippolyt den von ihm benutzten noëtianischen Text nicht grob entstellt hat, bringen Parallelen bei Irenaeus, die in ihrer Genauigkeit verblüffen. In Adv.haer. III,16,6 führt er eine Glaubensregel an, die gegen die kurz vorher referierte gnostische Christologie gerichtet ist und deutlich auch den Stempel seiner eigenen Theologie trägt:

*Unus igitur Deus Pater (. . .) et unus Christus Jesus Dominus noster, ueniens per uniuersam dispositionem et omnia in se recapitulans. In omnibus autem est et homo plasmatio Dei; et hominem ergo in semetipso recapitulatus est, inuisibilis uisibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo*⁸⁶.

Der Gedanke der Rekapitulation der Heilsgeschichte durch den Sohn (zumindest der Begriff dafür) ist Irenaeus eigentümlich. In den übrigen Punkten aber ist die formale, inhaltliche und wörtliche Übereinstimmung mit dem oben zitierten Stück aus dem Apologeticum Tertullians und mit Noëts antithetischer Glaubensregel fast perfekt. Dem Bekenntnis zum einen Gott, dem Vater und Schöpfer (Irenaeus erwähnt hier nur die Schöpfung des Menschen), folgen die Antithesen Noëts, die ersten beiden im gleichen Wortlaut wie bei Tertullian, so daß kein Zweifel an den Entsprechungen besteht: *ἀόρατος* (inuisibilis), *ἀκράτητος* (incomprehensibilis), *ἀπαθής* (impassibilis)⁸⁷. Eine sehr ähnliche Sequenz, aber diesmal in umgekehrter Reihenfolge begegnet noch einmal im vierten Buch von

⁸⁴ Vgl. Raniero Cantalamessa, La cristologia di Tertulliano = Paradosis 18 (Freiburg i.d. Schw. 1962) 144: »completamente estranea alla teologia di Tertulliano«. Cantalamessa denkt (deswegen) an ein Zitat aus Ign. Eph. 7,2; ähnlich William R. Schoedel, Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch (Philadelphia 1985) 61 Anm. 15. Die oben beigebrachten Parallelen zum noëtianischen Text und die unten folgenden Beobachtungen bei Irenaeus weisen auf eine andere Lösung.

⁸⁵ Tertull., De praescr. 30,2.

⁸⁶ Irenaeus, Adv. haer. III,16,6 (312,210–314,217 Rousseau); vgl. auch ebd. III,11,5 (154,125–131 R.). Eine große Nähe in der Konzeption und z. T. im Wortlaut zu dem zitierten Irenaeus-Text zeigt Melito, New Fragment II (86–95 Hall); im einzelnen kann das hier leider nicht ausgeführt werden.

⁸⁷ Diese drei Verbaladjektive werden wenig vorher bei der Beschreibung der Christologie der Gnostiker verwendet: etenim argumenta illorum (nämlich der Gnostiker) uarie (. . .) alterum quidem passum et natum <et hunc esse Iesum, alterum autem qui in eum descendit, qui et ascendit iterum, et> hunc esse Christum adnuntiant, et esse alterum eorum Demiurgi aut eum qui sit ex dispositione uel eum qui sit ex Ioseph, quem et passibilem argumentantur, alterum uero eorum ab inuisibilibus et inenarrabilibus descendisse, quem *et inuisibilem et incomprehensibilem et impassibilem* esse confirmant — errantes a ueritate etc. (Adv. haer. III,16,6; 310,192–312,201 Rousseau). Hieraus ergibt sich der direkt antignostische Charakter der noëtianischen (wie irenaeischen) Antithesen, der im größeren Zusammenhang später noch genauer behandelt werden soll.

Das Wort *incomprehensibilis* gibt ziemlich sicher *ἀκράτητος* wieder; es hat seinen Platz im hier von Irenaeus erwähnten Mythos vom *descensus incognitus*: Christus ist beim Abstieg vom Himmel durch die Äonen aufgrund seiner Verwandlungen »unsichtbar« und »ungreifbar«, so daß er nicht festgehalten werden kann; das gleiche gilt für den Aufstieg des Gnostikers, vgl. Adv. haer. I,13,6 (griech. 202,104 Rousseau); ebd. I,21,1 (griech. 295,857 R.).

Adv. haereses: . . . percipiunt ergo vitam qui vident Deum. Et propter hoc incapabilis et incomprehensibilis <et invisibilis> visibilem se et comprehensibilem et capacem hominibus praestat, ut vivificet percipientes et videntes se⁸⁸. Der Kontext ist hier verändert, es geht um die Teilhabe am göttlichen Leben, die den Menschen durch die Schau des Unsichtbaren im Sichtbaren ermöglicht wird. Das hat zur Konsequenz, daß die Worte incapabilis (unfaßbar) und incomprehensibilis (ungreifbar) und ihr jeweiliges Gegenteil einen übertragenen Sinn erhalten mußten. Für ἀκράτητος (und κρατητός) ist aber eine solche übertragene Bedeutung nicht gut möglich, und das wird der Grund sein, weswegen Irenaeus es durch ἀκατάληπτος ersetzt hat. Die Prädikate lauten in dem bei Johannes von Damaskus erhaltenen griechischen Fragment: ἀχώρητος, ἀκατάληπτος, ἀόρατος⁸⁹. Wie stabil grundsätzlich die Reihenfolge ist, zeigt sich noch in der Umkehrung: ἀόρατος hat seine Eckposition; ἀχώρητος begegnet als solches in den zitierten Parallelen zu den noëtianischen Antithesen hier erstmals wieder⁹⁰. Antithesen noëtianischen Gepräges finden sich auch noch an anderen Stellen bei Irenaeus, jedoch nicht mehr in solcher Vollständigkeit⁹¹.

Die zuletzt aus Irenaeus zitierten mit Noët parallelen Stücke stammen sämtlich aus einem Zusammenhang, in dem er in reichem Maße kleinasiatische Traditionen verarbeitet hat. In die noch lange nicht abgeschlossene Diskussion um die Analyse dieser Kapitel will ich hier nicht eingreifen⁹². Es ist jedenfalls schon aufgrund der genannten Parallelen mit Noët, Melito und Tertullian unbestreitbar, daß Irenaeus hier »Quellen« seinen eigenen Intentionen dienstbar gemacht hat und daß eine sachgerechte Interpretation dieser Kapitel ohne Rücksicht darauf nicht möglich ist. Weil das Problem noch komplizierter ist, als bisher gesehen wurde, und auch jetzt nicht gelöst werden kann, will ich lediglich eine Hypothese äußern, die geeignet ist, das Geflecht der Beziehungen zwischen Noët, Melito, Tertullian und Irenaeus zu erklären. Mir scheint, Irenaeus habe einen monarchianischen Text ausgeschöpft, in dem (bereits in antignostischer Polemik) die Frage behandelt wurde, wie der eine und selbe Gott, der Schöpfer aller Dinge, obwohl er unsichtbar ist, doch von den Menschen gesehen wurde⁹³. Dieser hypothetische monarchianische Text zeigt eine große Nähe zu Melito und zu dem von Hippolyt benutzten noëtianischen Text. Ich hebe im fol-

⁸⁸ Irenaeus, Adv. haer. IV,20,5 (640,122–125 Rousseau).

⁸⁹ Ebd. (640,4–7 R.): *καὶ διὰ τοῦτο ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος ὁρώμενον ἑαυτὸν καὶ καταλαμβάνομενον καὶ χωροῦμενον τοῖς πιστοῖς παρέσχευ κτλ.* (Johannes Damasc. hat das Tempus des letzten Verbs geändert und *πιστοῖς* statt *ἀνθρώποις* geschrieben).

⁹⁰ Seine Zugehörigkeit zur Reihe der noëtianischen Antithesen wird indirekt durch Kallists Formel bestätigt, siehe oben Anm. 63.

⁹¹ Vgl. z. B. Adv. haer. IV,20,8. oben Anm. 70.

⁹² Forschungsstand und Kritik bei Norbert Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon* (Salzburg-München 1966) 150–157; vgl. auch Philippe Bacq, *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée. Unité du livre IV de l'Adversus haereses* (Paris-Namur 1978) 315–341. Bacq's eigene Lösung (S. 328) ist zu simpel, als daß sie voll zutreffen könnte: »On ne peut présenter aucun argument pertinent en faveur d'une utilisation directe ou indirecte d'une source qu'Irénée suivrait particulièrement à cet endroit-ci de son ouvrage. La section 20,1–7 porte, sans doute possible, la marque personnelle de notre auteur.«

⁹³ Vgl. Irenaeus, Adv. haer. I,10,3 (162,1162–163,1166 Rousseau).

genden, ohne eine Trennung von Tradition und irenaeischer Redaktion vorzunehmen, nur einige Züge hervor, die als monarchianisch auffallen und mit Noët übereinstimmen.

Irenaeus beginnt in Adv. haer. IV,20,4 wie der noëtianische Text bei Hippolyt mit dem Glauben an den einen Gott, den Schöpfer: *Unus igitur Deus, qui Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia. Hic est autem Demiurgus, (...) qui secundum magnitudinem quidem ignotus est omnibus his qui ab eo facti sunt — nemo enim investigavit altitudinem eius, neque veterum neque eorum qui nunc sunt —, secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum per quem constituit omnia*⁹⁴. Est autem hic Verbum eius, Dominus noster Iesus Christus, qui in novissimis temporibus homo in hominibus factus est (vgl. Bar 3,38), ut finem coniungeret principio, hoc est hominem Deo⁹⁵.

Es folgt die Ankündigung der fleischlichen Parusie durch die Propheten. Diese Ankunft wird als die Bar 3,38 verheißene Theophanie Gottes unter den Menschen dargestellt: ... ab initio praenuntiante Verbo Dei quoniam *videbitur Deus ab hominibus et conversabitur cum eis super terram* et colloqueretur et adfuturus esset suo plasmati, salvans illud, et *perceptibilis (χοροούμενος) ab eo*⁹⁶.

Kurz darauf (IV,20,5) polemisiert Irenaeus gegen »gewisse« Leute: *Haec propheticè significabant prophetae, sed non quemadmodum quidam dicunt, invisibili Patre omnium existente, alterum esse eum qui a prophetis videretur. Hoc autem dicunt qui in totum quid sit prophetia nesciunt*⁹⁷.

Üblicherweise nimmt man an, Irenaeus wende sich hier gegen Gnostiker, und das wird auch zutreffen⁹⁸. Aber daß er so zurückhaltend von quidam (τινες) redet und die Gegner nicht wie sonst klar bezeichnet, bedeutet wohl, daß er auch noch einen anderen im Blick hat, und das kann nur Justin sein, der die Theophanien auf den »der Zahl nach anderen« Gott–Logos zurückführt, weil »der unsagbare Vater und Herr des Alls weder (auf Erden) ankommt noch wandelt«⁹⁹. Diese Polemik zeigt, wie weit Irenaeus davon entfernt ist, im Sohn so etwas wie eine andere göttliche »Person« oder »Hypostase« zu sehen, und wie nahe er dem monarchianischen Denken steht.

Dafür, daß der an sich unfaßbare Vater einen Weg gefunden hat, sich den Menschen sehen zu lassen, beruft sich Irenaeus mit Lk 18,27 auf die Allmacht Gottes. Da derselbe Gedanke auch im Zusammenhang der antithetischen Glaubensregel in Tertullians Apologeticum begegnet, wird er ebenfalls der monarchianischen »Quelle« angehören. Irenaeus sagt: *Sed secundum magnitudinem quidem eius et inenarrabilem gloriam nemo videbit Deum et vivet* (vgl. Exod 33,20), *incapabilis enim Pater (ἀχώρητος γὰρ ὁ Πατήρ)*; secundum autem dilectionem et humanitatem et quod omnia possit, etiam hoc concedit his

⁹⁴ Ganz ähnlich schon Adv. haer. IV,20,1, wo die Identität des einen Gottes mit dem unbekanntem und unermeßlichen Gott noch stärker betont wird: *et ipse est, qui per semetipsum constituit et fecit et adornavit et continet omnia*; vgl. oben Anm. 81 zu ἀμέτρητος und den anderen Parallelen bei Tertull., Apol. 17.

⁹⁵ Adv. haer. IV,20,4 (634,70–80 Rousseau).

⁹⁶ Adv. haer. IV,20,4 (634,84–636,88 Rousseau).

⁹⁷ Adv. haer. IV,20,5 (636,93–97 Rousseau).

⁹⁸ Vgl. z. B. Philippe Bacq, De l'ancienne à la nouvelle Alliance (wie Anm. 92) 170.

⁹⁹ Siehe Justin, Dialog. c. Tryphone 126–129; die Zitate 127,2; 128,4; vgl. 129,1.4.

qui se diligunt, id est videre Deum, quod et prophetabant prophetae: quoniam quae impossibilia sunt apud homines possibilia apud Deum (Lk 18,27)¹⁰⁰. Unmittelbar daran schließt ein Satz an, der von Noët stammen könnte: Homo etenim a se non videbit Deum; ille autem *volens videbitur hominibus, quibus vult et quando vult et quemadmodum vult*¹⁰¹. Hippolyt läßt die Noëtianer sagen: »Als es ihm (scil. dem Schöpfer und Vater aller Dinge) gefiel, sei er den Gerechten der alten Zeit erschienen, obwohl er unsichtbar ist. Wenn er nämlich nicht gesehen wird, ist er unsichtbar, <wenn er aber gesehen wird, ist er sichtbar>; er ist unfäßbar (*ἀχώρητος*), wenn er nicht gefaßt werden will, fäßbar aber, wenn er gefaßt wird.«¹⁰² Die sachlichen und terminologischen Übereinstimmungen sind insgesamt so groß, daß man sie ohne die Annahme einer engen literarischen Beziehung zwischen dem von Hippolyt referierten noëtianischen Text und der von Irenaeus bearbeiteten »Quelle« nicht erklären kann. In beiden Texten wurden die in Gottes Willen begründeten vielfältigen Theophanien des Alten Bundes in eine Linie mit der Bar 3,38 verheißenen Theophanie des an sich unsichtbaren und unfäßbaren Vaters in dem als Mensch unter den Menschen erschienenen Sohn gestellt. Der bei Irenaeus folgende, nicht leicht zu deutende Satz hat einen geradezu »modalistischen« Klang: *potens est enim in omnibus Deus, visus quidem tunc per Spiritum propheticæ, visus autem et per Filium adoptivæ, videbitur autem et in regno caelorum paternaliter*¹⁰³. Der einzige Gott wurde also »durch den Geist« von den Propheten gesehen, »durch den Sohn« von denen, welche die Sohnschaft erlangt haben, und wird schließlich im Himmel als Vater gesehen werden. Was auch immer hier auf die Redaktion des Irenaeus zurückgehen mag, die Nähe zu dem noëtianischen heilsgeschichtlichen Aufriß, nach dem der eine Gott je nach dem Wechsel der Zeiten¹⁰⁴ »den Gerechten der alten Zeit« erschienen ist und sich den Menschen als Sohn gezeigt hat, ist unverkennbar. Wenig darauf folgen dann die schon zitierten noëtianischen Antithesen (die freilich in einen ganz irenaeischen Kontext eingebettet sind): *Et propter hoc incapabilis et incomprehensibilis <et invisibilis> visibilem se et comprehensibilem et capace[m] hominibus praestat*¹⁰⁵.

Es ließen sich noch weitere enge Beziehungen zwischen Irenaeus und dem von Hippolyt herangezogenen noëtianischen Text aufzeigen¹⁰⁶. Ich breche aber hier ab, weil ich hoffe, hinreichend deutlich gemacht zu haben, daß Irenaeus einen monarchianischen Text ausgeschöpft hat. Die formalen und inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen Irenaeus und Noët, zugleich aber auch Tertullian und Melito lassen m. E. keine andere Erklärung zu. Folgende Punkte bei Irenaeus und Noët sind gleich: Das Bekenntnis zum einzigen Gott, dem Schöpfer und Vater aller Dinge; die Rückführung der Theophanien vor Propheten

¹⁰⁰ Adv. haer. IV,20,5 (638,102–108 Rousseau); vgl. Tertull., Apol. 17,1–3, oben bei Anm. 80. In Adv. Prax. 10,7–9 verwirft Tertullian dieses dort ebenfalls mit Lk 18,27 gestützte monarchianische Argument.

¹⁰¹ Adv. haer. IV,20,5 (638,108–111 Rousseau); vgl. IV,20,7 und IV,20,11.

¹⁰² Ref. IX,10,9f. (244,13–15 Wendland); vgl. Ref. X,27,1f.

¹⁰³ Adv. haer. IV,20,5 (638,111–114 Rousseau); zum letzten Satz vgl. Melito, De pascha 103,779f. (58 Hall): *ἐγὼ ἰμάς ἀνάγω εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν, ἐκεῖ ὑμῖν δεῖξω τὸν ἀπ' αἰῶνων πατέρα*.

¹⁰⁴ Vgl. bei Irenaeus besonders Adv. haer. IV,20,7 (646,169 Rousseau): *apto tempore ad utilitatem*.

¹⁰⁵ Adv. haer. IV,20,5 (640,122–124 Rousseau).

¹⁰⁶ Siehe z. B. oben Anm. 70 und 81.

(und Patriarchen) auf den einzigen Gott und sein »Wohlgefallen«; die Verwendung von Bar 3,38 als Zeugnis für die endzeitliche Theophanie des einen Gottes in dem als Mensch unter den Menschen wandelnden Sohn; die Zuweisung der heilsgeschichtlichen Perioden an verschiedene Namen¹⁰⁷; die Antithesen, teilweise auch ihre Reihenfolge; die negativen Gottesprädikate, die so ausgewählt sind, daß ihnen antithetisch ein Ereignis der Heilsgeschichte zugeordnet werden kann¹⁰⁸.

Diese Übereinstimmungen, die sich zum Teil auch bei Melito und Tertullian, und zwar ebenfalls in verhältnismäßig kurzen Textstücken finden, werden am besten durch die Annahme erklärt, Irenaeus habe ebenso wie Tertullian ein monarchianisches Schriftstück ausgewertet, das mit dem von Hippolyt benutzten noëtianischen nahe verwandt ist und wenigstens eine indirekte literarische Beziehung zu ihm hat. Um eine Identität dieser Texte zu behaupten oder auszuschließen, müßten ihre Beziehungen noch genauer untersucht werden. Bis jetzt vermag ich keine Gründe anzugeben, die eine Identität von vornherein ausschließen könnten. Aber wenn sich bei Tertullian und auch bei Irenaeus noch erkennen läßt, daß ihre Quelle den Charakter einer Glaubensregel hatte, so sind jedenfalls die Spuren der literarischen Form einer Paschahomilie, die für die Glaubensregel des Noët erschlossen wurde, bei den beiden Autoren in den bis jetzt herangezogenen Texten nicht mehr deutlich; die Antithesen allein können trotz ihrer asianischen Rhetorik eine ursprüngliche Zugehörigkeit zu einer Homilie nicht belegen. Es muß aber auch damit gerechnet werden, daß der von Hippolyt referierte noëtianische Text keine literarische Einheit war. Für den letzten Teil ist die ursprünglich homiletische Form m. E. sicher zu ermitteln; für die ersten beiden Abschnitte läßt sie sich als möglich, vielleicht als nicht unwahrscheinlich erweisen, mehr aber auch nicht. Die Übereinstimmungen zwischen Tertullian, Irenaeus und dem noëtianischen Text betreffen aber, soweit sie festgestellt wurden, vor allem die ersten beiden Textabschnitte (Ref. IX,10,9–11).

Tertullian und Irenaeus hielten sich beide zur gleichen Zeit in Rom auf, Irenaeus 177/8 in kirchlichem Auftrag¹⁰⁹, so daß es überhaupt nicht verwunderlich wäre, wenn er Kenntnis von einem wichtigen kleinasiatischen Dokument erhalten hätte. Obendrein mußte er sich als ein Mann, der vielleicht in Smyrna aufgewachsen ist, jedenfalls die größte Verehrung für den von ihm in der frühen Jugend gehörten Polykarp bewahrt hat, für alles interessieren, was aus dieser Kirche kam, und wird den Kontakt mit einem smyrnäischen Boten in Rom nicht versäumt haben¹¹⁰.

¹⁰⁷ Hier ist eine Differenz zwischen Irenaeus und dem noëtianischen Text festzustellen. Irenaeus weist die Theophanien des Alten Bundes ausdrücklich dem prophetischen Geist zu (IV.20,5 und IV.20,6), im noëtianischen Text gibt es dazu keine Aussage; auch über das Sehen des Vaters im Himmel wird hier nichts mitgeteilt; vgl. aber Melito, De pascha 103, oben Anm. 103.

¹⁰⁸ Aus Adv. haer. IV,20,1-8 lassen sich folgende Gottesprädikate erschließen: ἀμέτρητος, ἀχώρητος, ἄγνωστος, ἄορατος, ἀνεξήγητος, ἀκατάληπτος (ἀκράτητος), ἀνεξιχνίαστος, ἀπαθής, vier davon stehen mit ihrer Antithese auch im noëtianischen Text: am häufigsten begegnet ἄορατος (fünfmal).

¹⁰⁹ Irenaeus überbringt als Presbyter 177/8 den Brief der Martyrer von Vienne und Lyon an den römischen Bischof Eleutherus (Euseb., H. e. 5,4,1f.).

¹¹⁰ Siehe auch die folgende Anmerkung.

Zum Abschluß seien hier einige wichtige Ergebnisse der vorstehenden Untersuchungen festgehalten und ein paar Schlußfolgerungen gezogen.

In seinen Berichten über die Noëtianer in Ref. IX,10,9-12 und X,27,1-2 hat Hippolyt ein Schriftstück benutzt, das möglicherweise eine literarische Einheit darstellte und eine im Stil asianischer Rhetorik gehaltene Paschahomilie war, die sich noch teilweise rekonstruieren läßt. Es kann sein, daß dieser Text an ein oder zwei Stellen mit Erläuterungen der römischen Noëtianer (wohl des Kleomenes) versehen worden war. Hippolyt hat ihn nur auszugsweise wiedergegeben, wohl auch Umstellungen vorgenommen und mit deutlich erkennbaren eigenen kommentierenden Bemerkungen unterbrochen, im übrigen aber zuverlässig referiert. Das zeigen die inhaltlichen und formalen Parallelen in der Literatur etwa des letzten Viertels des zweiten Jahrhunderts, vor allem bei Melito von Sardes, den Ignatianen und den Petrusakten. Die Homilie, vom Diakon Noëts Epigonos wohl in offizieller Mission nach Rom gebracht und in der dort begründeten Schule treu überliefert, wird von Noët selbst stammen. Dafür sprechen alle stilistischen, inhaltlichen und geschichtlichen Daten.

Der im Referat Hippolyts erste Teil des noëtianischen Textes enthält den Aufriß einer Glaubensregel in antithetischer, d. h. polemisch bedingter Form. Der gleiche Aufriß der Glaubensregel begegnet wiederholt bei anderen zeitgenössischen Autoren, insbesondere bei Melito, Irenaeus und Tertullian. Bei diesen drei Autoren sind überdies so enge Parallelen zu den noëtianischen Antithesen, bei Irenaeus auch zu den anderen Aussagen des noëtianischen Textes zu finden, daß eine wenigstens indirekte literarische Beziehung zwischen diesen Stellen angenommen werden muß. Diese Parallelen bei kleinasiatischen und kleinasiatisch beeinflussten Schriftstellern beweisen eine breite Rezeption der monarchianischen Theologie auch im Westen und lassen erkennen, daß Hippolyt einen im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts völlig normalen Text herangezogen und zur Häresie gestempelt hat. Er hätte gleiches auch aus der Paschahomilie Melitos machen können. Auch Tertullian scheint seine Aversionen gegen diese Art Theologie erst allmählich so scharf ausgebildet zu haben. Noëts Theologie hat ihren Ursprung, soweit sich das bisher erkennen ließ, in antignostischer Polemik. Doch ist dies noch im einzelnen nachzuweisen. Wenn Tertullian und Irenaeus seine Schrift (oder die mit seiner aufs engste verwandte Schrift) in den späten Siebzigerjahren bei ihrem Aufenthalt in Rom in die Hand bekommen haben, was durchaus natürlich wäre, dann ist damit auch die Zeit Noëts erschlossen; sie liegt in jedem Fall vor der Abfassung der Bücher *Adv. haereses*¹¹¹. Das gleiche ergibt

¹¹¹ B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie* (⁸1978) III, geben die Jahre 180–185 als Zeit der Abfassung an; Hans-Jochen Jaschke, Irenäus von Lyon, in: *TRE* 16 (1987) 258–268, hier 258: »um 180«. Sie sind sicher zur Zeit des römischen Bischofs Eleutherus (ca. 174–189) entstanden, der als letzter in der Bischofsliste *Adv. haer.* III,3,3 genannt wird. In IV,17,6 will Irenaeus demonstrieren, daß der Name des Sohnes Jesus Christus der eigene Name des Vaters ist. Er nimmt dafür das Beispiel eines Kaisers, der ein Bild seines Sohnes anfertigen läßt und es deswegen, weil er es machen ließ und weil es das Bild seines Sohnes ist, als eigenes Bild bezeichnen kann. Das Beispiel ist etwas überraschend, mußte aber den Lesern einleuchten und wird deswegen aktuell gewesen sein. Als erster Kaiser hat Marcus Aurelius am 1. I. 177 seinen leiblichen Sohn Commodus zum Mitregenten erhoben (vgl. Karl Christ, *Geschichte der römischen Kaiserzeit von Augustus bis zu Konstantin*, München 1988, 343).

sich, wenn man von Melito her rechnet, der den Noët voraussetzt, jedoch eine deutlich »entwickeltere« Christologie hat, die der des Kallist ähnelt¹¹². Aus der Mitteilung Hippolyts, daß Noëts Diakon nach Rom gekommen sei, und aus der enormen Wirkungsgeschichte seiner Theologie ist zu folgern, daß Noët ein bedeutender und ebenso wie Melito theologisch völlig unverdächtigter Bischof war, einer der von Irenaeus als Zeugen für die apostolische Tradition angeführten Nachfolger des Polykarp in Smyrna¹¹³. Die Nachricht von seiner Verurteilung durch eine kleinasiatische Synode ist Wunschtraum und Phantasie des pseudonymen Verfassers, der im späten vierten Jahrhundert *Contra Noëtum* fabriziert hat. Weder Hippolyt noch (der Monarchianer verabscheuende) Eusebius von Caesarea lassen irgendetwas davon verlauten. Erst im zweiten Jahrzehnt des dritten Jahrhunderts gerät die noëtianische Theologie, die sich ein halbes Jahrhundert lang im Osten und Westen als ein wirksames Bollwerk gegen Gnosis und Doketismus behauptet hatte, unter den Beschuß Tertullians, Hippolyts und schließlich des allwirksamen Origenes und wird allmählich als Häresie aus der Kirche ausgeschieden. Daß auch die Ignatianen im Einflußbereich der noëtianischen Theologie entstanden sind, konnte bisher nur einschlußweise dargetan werden; der Nachweis hierfür soll einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben.

Die kaiserlichen Bilder auf öffentlichen Plätzen und Münzen werden alsbald gefolgt sein. Wenn Irenaeus hier dieses Ereignis im Sinn hat, dann war es noch frisch im Gedächtnis. Nach dem Tode des Marcus Aurelius (180 n. Chr.) hat es an Überzeugungskraft verloren. Das ergibt die Jahre 178–180 als Abfassungszeit für *Adv. haer.* IV.

¹¹² Vgl. »Melito von Sardes und Noët« (wie oben Anm. 2) 228–230.

¹¹³ Gleich nach den römischen Bischöfen nennt Irenaeus, *Adv. haer.* III, 3,4, Polykarp und seine Nachfolger als Zeugen der apostolischen Tradition: *haec docuit semper quae ab apostolis didicerat, quae et ecclesiae tradidit, et sola sunt uera. Testimonium his perhibent quae sunt in Asia ecclesiae omnes et qui usque adhuc successerunt Polycarpo.* Wen kann es wundern, wenn seine *regula fidei* der des smyrnäischen Noët folgt?