

# Εἷς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός.

Zum christlichen Gottesglauben im 2. Jahrhundert — ein Versuch

Von Reinhard M. Hübner

## I

Vielleicht nach einigem Nachdenken, aber dann in den meisten Fällen doch wohl ziemlich entschlossen, würden Christen heute auf die Frage, welches das Wesensmerkmal ihres Glaubens sei, erklären, das sei die Lehre vom dreieinigen Gott. Diese Auskunft hat eine lange Tradition. Tertullian bezeichnet im letzten Kapitel seines ca. 213 gegen die sogenannten Patrippasianer geschriebenen Werkes *Adversus Praxean* den Glauben an den einzigen Gott, zu dem Sohn und Geist gehören, als die entscheidende Differenz zum jüdischen Glauben, als »die (Haupt)sache des Evangeliums, die Substanz des Neuen Testaments«<sup>1</sup>. Das Wort *trinitas* für Vater, Sohn und Heiligen Geist kommt bei ihm erstmals vor. Aus dem Zusammenhang ergibt sich allerdings, daß es mit »Dreiheit«, nicht mit »Dreieinigkeit« wiederzugeben ist, obwohl die Trinitätslehre, die er in *Adversus Praxean* entwickelt, nämlich die Konzeption von den drei *personae unius substantiae*, die ein einziger Gott sind, durchaus eine Dreieinigkeitslehre ist<sup>2</sup>. Mit *trinitas* übersetzt Tertullian das griechische Wort *τριάς*, das Theophilus von Antiochien in den etwa drei Jahrzehnte zuvor verfaßten Büchern *Ad Autolyicum* für die bei der Schöpfung tätige Dreieheit Gottes, seines Logos und seiner Weisheit verwendet<sup>3</sup>. Bei Origenes ist der Glaube an die Trinität das »nicht reißende, dreifach geflochtene Seil«, »an dem die ganze Kirche hängt und von dem sie zusammengehalten wird«<sup>4</sup>. Vor allem dieser große Theologe hat bewirkt, daß bald fast ausnahmslos im Osten und dann auch im Westen die Trinität als das Hauptstück, der Inbegriff und die Summe des christlichen Glaubens galt, der sich eben darin von Judentum und Hellenentum unterschied<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Tertullian, *Adv. Prax.* 31,1 (1204,1–7 A. Kroymann - E. Evans, CChr. SL 2): *Ceterum Iudaicae fidei ista res, sic unum Deum credere, ut Filium adnumerare ei nolis et post Filium Spiritum. Quid enim erit inter nos et illos nisi differentia ista? Quod opus euangelii, quae est substantia noui testamenti statuens legem et prophetas usque ad Iohannem, si non exinde Pater et Filius et Spiritus sanctus, tres crediti, unum Deum sistunt?*

<sup>2</sup> Ebd. 2,4 (1161,29–32 K.-E.): *Quasi non sic quoque unus sit omnia dum ex uno omnia per substantiae scilicet unitatem et nihilominus custodiatur oikonomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit etc.*

<sup>3</sup> Theophilus Ant., *Ad Autolyicum* II, 15; aus II, 10 und II, 22 ergibt sich, daß die Weisheit und der Geist Gottes mit dem Logos Gottes identisch sind.

<sup>4</sup> Origenes, In *Exod. hom.* IX, 3 (290,68–70 M. Borret, SC 321): *Funis enim triplex non rumpitur* (cf. *Eccl.* 4,12), *quae est Trinitatis fides, ex qua pendet et per quam sustinetur omnis Ecclesia.*

<sup>5</sup> Vgl. z. B. den Beginn der gegen den »sabellisierenden« Markellschüler Photin von Sirmium gerichteten Schrift des Apolinarius von Laodicea = Ps-Athanasius, *Contra Sabellianos* I f. (PG 28, 96D–97C), wo der

Diese seitdem währende fast einmütige Glaubenstradition hat jedoch den Blick dafür verdunkelt, daß die Trinitätslehre ursprünglich keineswegs, weder explizit noch implizit, den christlichen Glauben kennzeichnete, vielmehr als eine »Theologie im Werden« begriffen werden muß, deren erste Anfänge kaum vor ca. 150 n. Chr. anzusetzen sind und die ihren Vertretern die Anschuldigung des Ditheismus und Tritheismus, also der ärgsten Häresie, eingebracht hat. Die Christen der ersten beiden Jahrhunderte und darüber hinaus sind rigorose Monotheisten, sie verteidigen die »Monarchie« Gottes gegen jede Art von Polytheismus, sei es der Heiden, sei es der Gnostiker. Auf die Frage, welches das Wesensmerkmal ihres Glaubens sei, hätten sie grundsätzlich nicht anders geantwortet als der Bußengel im »Hirten« des Hermas zu schreiben befiehlt: »An erster Stelle glaube, daß es (nur) einen einzigen Gott gibt, der das All erschaffen und ausgestattet hat und alles aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen hat, der alles umfaßt, selbst aber als einziger unfaßbar ist. Glaube ihm und fürchte ihn, lebe in dieser Furcht enthalten! Halte das ein, dann wirst du alle Schlechtigkeit von dir werfen, wirst jegliche Tugend der Gerechtigkeit annehmen und für Gott leben, wenn du dieses Gebot einhältst.«<sup>6</sup> Hier hängt das ganze Christentum am Glauben an den einzigen Gott; von einer Trias, zu der ein Logos-Sohn und Heiliger Geist gehören, ist nicht die Rede. Origenes hat in seinem Johanneskommentar dieses Manko sogleich festgestellt und das erste Gebot des Hermas mit dem Glauben an den Herrn Jesus Christus, seine Gottheit und Menschheit, und an den Heiligen Geist ergänzt<sup>7</sup>. Mit der »Einfalt« des römischen Christen Hermas, der um 140 n. Chr. schreibt<sup>8</sup>, ist der Befund nicht erklärt, man müßte solche vermeintliche Einfalt nahezu allen christlichen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts attestieren. Sie kennen keinen dreieinigen Gott, sie wissen von keiner Trinität, selbst dann nicht, wenn — in wenigen Fällen — das Wort τριάς bei ihnen begegnet. Die einzigen ganz sicheren Ausnahmen sind Justin und Tertullian.

Vor einigen Jahren habe ich als Arbeitshypothese die Auffassung formuliert, daß es eine Trinitätslehre im strengen Sinn erst geben könne, wenn ein rational einsichtiges oder wenigstens sprachliches Modell gefunden sei, das es erlaube, eine Vielheit (Dreiheit) Gleicher in absoluter Einheit auszudrücken. Bis dahin blieben, wenn sowohl Jesus Christus als auch der Geist als Gott betrachtet würden, nur der Subordinatianismus oder der sog. modalistische Monarchianismus als »Lösungsmodelle«, wobei der Monarchianismus der erste und allgemein rezipierte Glaubensausdruck der Christen sei<sup>9</sup>.

Man kann sagen, daß Tertullian (mit seiner Formel *una substantia — tres personae*) in gewissem Sinn ein solches Modell hat. Die Einschränkung liegt darin, daß er, weil er wie

---

Trinitätsglaube von Judentum und Hellenentum abgesetzt wird; c. 8 (109C) wird er als κεφάλαιον τῆς πίστεως beschrieben.

<sup>6</sup> Hermas, Hirt, Mand 1,1–2. übersetzt von N. Brox, *Der Hirt des Hermas* = KAV 7 (Göttingen 1991) 191.

<sup>7</sup> Siehe Origenes, In Io. comm. XXXII, 187–189 (268,36–43 C. Blanc, SC 385); Hinweis im in Anm. 6 genannten Hermas-Kommentar von N. Brox, S. 191<sup>5</sup>.

<sup>8</sup> Siehe die ausgewogene Erörterung der chronologischen Probleme bei N. Brox (wie Anm. 6) 22–25.

<sup>9</sup> Siehe den Aufsatz »Melito von Sardes und Noët von Smyrna«, in: *Oecumenica et Patristica*. FS für Wilhelm Schneemelcher, hrsg. v. D. Papandreu, W. A. Bienert, K. Schäferdiek (Stuttgart-Berlin-Köln 1989) 219–240, hier 230–232.

die Stoiker Gott als corpus auffaßt<sup>10</sup>, Logos und Geist als jeweils geringere Stufen oder Formen oder Gestalten der einen göttlichen Substanz bestimmt<sup>11</sup>. Der platonisch beeinflusste Justin dagegen hat noch kein trinitarisches Modell, sondern nur eine Triade göttlicher Gestalten unterschiedlichen Ranges, in welcher nach dem einzigen wahren Gott der Logos-Sohn und der Geist an zweiter und dritter Stelle stehen<sup>12</sup>. Insofern ist, systematisch gesehen, seine Gottesvorstellung vom Polytheismus nicht grundsätzlich getrennt, genausowenig wie die, welche im Johanneskommentar des Origenes zum Ausdruck kommt, oder auch die der Arianer. Im Osten ist, wenn ich richtig sehe, Markell von Ankyra der erste, der sich der Aufgabe stellt, ein Modell zu finden, das es ermöglicht, die Vielheit dreier absolut Gleicher in ungeschiedener Einheit zu denken. Auch wenn er mit seinem — hypothetisch vorgetragenen — Konzept einer sich lediglich im »ökonomischen« Wirken zur *Trias* erweiternden, im Sein ungeteilten göttlichen *Monas* sowohl von den arianisierenden Eusebianern wie vom Nizäner Apolinarius von Laodicea abgelehnt und heftig bekämpft wird, muß er doch als der Initiator der eigentlichen Trinitätstheologie im Osten gelten<sup>13</sup>. Apolinarius und nach ihm Basilius von Caesarea (nicht aber Athanasius!) versuchen, an die Stelle des von ihnen zurückgewiesenen markellischen Modells jeweils ein eigenes zu setzen, das ihnen kohärenter erscheint und um 360 n. Chr. vorliegt<sup>14</sup>. Es vereint die nizänische Einheit der *ousia* mit den drei (origeneischen) Hypostasen. Damit ist der Anfang der klassisch werdenden Trinitätslehre erreicht. Bis dahin aber ist bei allen, welche die rationale Lösung eines Justin oder Origenes oder Arius ablehnen,

<sup>10</sup> Adv. Prax. 7,8 (1166,49–1167,50 K.-E.): Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.

<sup>11</sup> Vgl. z. B. Adv. Prax. 2,4; 8,6 f. 9,2 f.: Pater enim tota substantia est. Filius uero deriuatio totius et portio etc. (1168,12 f. K.-E. = 9,2); 14,3; Apologeticum 21,13.

<sup>12</sup> Vgl. z. B. Justin, Apol. I 13,3 f.; zu Justin und Origenes siehe N. Brox, Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott = SBAW. PH 1996/1 (München 1996) 24–39. 40–46.

<sup>13</sup> Die Rekonstruktion der Trinitätslehre Markells ist in einigen Punkten unsicher und umstritten, weil von seinem 335 gegen die Eusebianer und vor allem gegen Asterius Sophista geschriebenen Werk nur Fragmente in den Gegenschriften des Eusebius von Caesarea erhalten sind. Letzte Edition der Fragmente: E. Klostermann, G. C. Hansen (Hrsg.): Eusebius Werke IV, Gegen Marcell. Über die Kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells = GCS (Berlin 31991). Eine neue Ordnung und Übersetzung der Fragmente samt eingehendem Kommentar hat jüngst K. Seibt vorgelegt: Die Theologie des Markell von Ankyra = AKG 59 (Berlin 1994). Markells trinitarische Konzeption wird als »Sabellianismus« in der pseudathanasianischen Schrift Contra Arianos IV (PG 26, 468–525) zurückgewiesen. Verfasser dieses um 340 n. Chr. geschriebenen Werks ist m. E. Apolinarius von Laodicea. Eine gründliche Analyse und durchschlagende Erörterungen zur Datierung bietet M. Vinzent in der Heidelberger Habilitationsschrift (1995): Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV. Eine Schrift gegen Eusebianer und Markellianer (erscheint als Band 36 in den Supplements to VigChr).

<sup>14</sup> Der führende Kopf in der Trinitätslehre ist um 350/360 Apolinarius von Laodicea. Von ihm haben Athanasius und Basilius gelernt. Seine trinitarische Konzeption ist komprimiert dargelegt in den — m. E. ihm gehörigen — pseudobasilianischen Büchern IV/V gegen den Spätarianer Eunomius. Siehe dazu F. X. Risch, Pseudo-Basilius, Adversus Eunomium IV–V. Einleitung, Übersetzung und Kommentar = VigChr Suppl. 16 (Leiden 1992), insbes. 27–46. Diese Trinitätsauffassung entspricht vollständig derjenigen, die sich in der *Kata mezos pistis* des Apolinarius, seinem Briefwechsel mit Basilius und in den Fragmenten seiner Bibelkommentare findet. Zum Einfluß des Apolinarius auf Basilius in der Trinitätstheologie siehe: R. M. Hübner, Die Schrift des Apolinarius von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, Contra Sabellianos) und Basilius von Caesarea = PTS 30 (Berlin 1989), und ders., Basilius von Caesarea und das *homoousios*, in: L. R. Wickham and C. P. Bammel (Hrsg.), Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to G. C. Stead (Leiden 1993) 70–91.

irgendeine Form des sog. modalistischen Monarchianismus die überlieferte und selbstverständliche Gottesauffassung.

## II

Ich skizziere im folgenden zur Begründung dieser These, wie sich mir die Entwicklung der christlichen Gotteslehre zwischen Clemens Romanus und dem römischen Bischof Kallist darstellt<sup>15</sup>.

Das lange Schreiben der Gemeinde von Rom an die Gemeinde von Korinth, das nach altkirchlicher Tradition durch einen Clemens, über dessen Identität und mögliche Funktion in der Gemeinde wir nichts Sicheres wissen, geschrieben ist, kann mit seinem entschieden betonten Monotheismus als Zeugnis des römischen Gemeindeglaubens etwa um die Jahrhundertwende gelten<sup>16</sup>.

Die Einzigkeit Gottes wird mehrfach so stark hervorgehoben, daß deutlich keine Gestalt neben ihm göttlichen Rang besitzen kann: Sein Name ist »der Name des wahren und alleinigen [Gottes]« (1Clem 43,6: τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου [θεοῦ]), er ist der »alleinige Höchste unter den Höchsten« (59,3), er ist »Gott allein« (59,4), er ist »der alleinige Mächtige« (61,3). Die Titel θεός, δεσπότης (»Herrscher«, über zwanzigmal), παντοκράτωρ θεός (inscr.; 2,3; 32,4 etc.), κτίστης (»Schöpfer«, 19,2; 59,3; 62,2), δημιουργός (»Bildner«, »Schöpfer«, 20,11; 26,1 etc.), σωτήρ (»Erlöser«, 59,3) werden nur für ihn, niemals für Christus oder den Heiligen Geist verwendet. Er allein, nicht auch Christus, ist der Empfänger der Doxologie, die vielmehr viermal »durch Jesus Christus« an ihn gerichtet ist<sup>17</sup>. Bei der Beschreibung der Schaffung und Ordnung der Welt (33,3–7) wird Christus nicht erwähnt<sup>18</sup>. Anders als im ersten Kapitel des Hebräerbriefes und trotz der auffallenden Parallelen mit diesem Kapitel verlautet in 1Clem 36 und auch sonst nichts von einer Schöpfungsmittlerschaft Christi. Göttliche Tätigkeiten und göttliche Prädikate

<sup>15</sup> Die z. T. immense Literatur zu den im folgenden verhandelten Texten und Themen wird von mir nur sehr sporadisch herangezogen; man findet sie in großem Umfang verzeichnet im ersten Band der Christologiegeschichte von A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) (Freiburg-Basel-Wien<sup>3</sup>1990).

<sup>16</sup> Die Zuversichtlichkeit, mit der vor allem aufgrund von 1Clem 1,1 auf eine soeben überwundene oder wenigstens abflauende domitianische Verfolgung geschlossen und die Abfassung des Briefes dementsprechend ins Jahr 96 n. Chr. gesetzt wurde, ist gründlich erschüttert worden durch die philologischen und historischen Untersuchungen von L. L. Welborn, *On the Date of First Clement*, in: BR 29 (1984) 35–54; grundsätzlich seien die Jahre zwischen 80 und 140 als Abfassungszeitraum offen. Jüngste Übersetzungen und Kommentare: A. Lindemann, *Die Clemensbriefe* = HNT 17 (Tübingen 1992); G. Schneider, *Clemens von Rom. Der Brief an die Korinther* = FC 15 (Freiburg i. Br. 1994).

<sup>17</sup> Vgl. 1Clem 32,4; 38,4; 43,6; 45,7. 1Clem 50,7 ist so wenig wie Röm 9,5 eine Ausnahme. An den folgenden Stellen 58,2; 61,3; 64; 65,2 »durch Jesus Christus«. Für die vollständigen Nachweise ist die *Clavis Patrum Apostolicorum* von Heinrich Kraft (Darmstadt 1963) einzusehen.

<sup>18</sup> Der Satz 1Clem 27,4: »Mit einem Wort seiner Majestät hat er das All erstellt, und mit einem Wort kann er es zerstören«, hat nichts mit einer christologischen Logostheologie zu tun; vgl. z. B. den Kommentar von A. Lindemann (wie Anm. 16) zur Stelle (S. 92): »Daß Gott das All durch sein Wort erschaffen hat, ist gängige an Gen 1 anknüpfende jüdische und christliche Lehre (vgl. SapSal 9,1: θεὸς ... ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου; Ps 33,9; ähnlich Hebr 1,3).«

wie Allwissenheit (27 f.), Vorsehung (24,5), Erwählung der Menschen zum Heil (32,4; 50,7 etc.), Erbarmen (23,1; 29,1 etc.) werden nur von Gott, nicht auch von Jesus Christus ausgesagt. Dieser wird meist als »der Herr« (ὁ κύριος, 12,7; 16,2 etc.) oder »unser Herr« (20,11; 49,6 etc.) bezeichnet, Hoheitsaussagen über ihn sind eher selten und nehmen überkommene Traditionen auf, ohne daß irgendwo ein Interesse zu erkennen wäre, diese Aussagen zueinander in Beziehung zu setzen oder weitere Reflexionen anzustellen. Die aussagekräftigste Stelle im 36. Kapitel verwendet traditionelles Material (Wendungen aus messianischen Psalmen und Weish 7,25 f.), das sich fast vollständig, wenn auch in anderer Anordnung, Hebr 1 findet<sup>19</sup>. Christus gilt als »Abglanz der Majestät« des Herrschers, er ist »größer als die Engel« (36,2). Er ist nach Ps 2,7 »Sohn«, aber nicht des Vaters, sondern des δεσπότης, adoptierter Sohn eines Herrschers: »Zu seinem Sohn sprach der δεσπότης so: Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt« (36,4). Wie Hebr 1,5 zitiert Clemens hier Ps 2,7, fügt aber im Gegensatz zu Hebr 1,5 nicht die Worte aus 2Sam 7,14 an: »Ich werde ihm zum Vater sein, und er wird mir zum Sohn sein.« Von »Vater und Sohn« ist in 1Clem nie die Rede, der Titel »Sohn Gottes« (υἱὸς θεοῦ) fehlt vollständig. Die einzige Stelle, an der Gott »Vater« des Christus heißt, läßt nichts Sicheres über die genaue Bedeutung des Vaternamens erkennen: »Blicken wir auf das Blut des Christus und erkennen wir, wie kostbar es seinem Vater ist« (7,4). Wenn im sog. großen Gemeindegebet Jesus Christus der »geliebte παῖς« des Schöpfers genannt wird (59,2.3.4), dann ist dies traditionelle messianische Titulatur für den »Knecht Gottes« (Jes 42,1; Mt 12,18; Apg 3,13.26; Did 9,2; 10,2 f.). Mögen die oben zitierten Stellen über den »Sohn« (36,4) und »Vater« (7,4) vielleicht nicht deutlich sein, so ergibt sich doch insgesamt, daß Jesus Christus für die römische Gemeinde nicht Gott ist und auch nicht eine Gestalt mit göttlichem Seinsrang neben Gott ist. Unzweideutig richtet sich das Gebet an den einzigen Gott: »Alle Völker sollen dich erkennen, denn du bist Gott allein und Jesus Christus (ist) dein Knecht und wir (sind) dein Volk und die Schafe deiner Weide« (59,4). Die Formulierung läßt den Abstand des Messias Jesus Christus vom einzigen Gott erkennen; für eine göttliche Gestalt neben Gott gibt es keinen Platz.

Ob Clemens eine Präexistenz Christi kennt, ist umstritten; mir scheint eine solche Vorstellung nach den von E. Barnikol vorgetragene Argumenten auszuschließen zu sein<sup>20</sup>. Im übrigen würde eine Präexistenz allein noch nichts über einen göttlichen Seinsrang aussagen.

<sup>19</sup> Ob Clemens den Hebräerbrief gekannt und benutzt hat, ist umstritten. A. Lindemann (wie Anm. 16) 17–20, hält eine Benutzung wenigstens von Hebr 1 für wahrscheinlich. M. Mees, Das Christusbild des ersten Klemensbriefes, in: *ETHL* 66 (1990) 297–318, hier 314–317, zieht es vor, eine »gemeinsame katechetische Tradition« anzunehmen, die von Hebr und 1Clem unterschiedlich verwendet und ausgedrückt wurde. G. Schneider (wie Anm. 16) 26–29, folgt (etwas unschlüssig?) Lindemann, stellt aber (mit P. Ellingworth, *Hebrews and 1Clement. Literary Dependence or Common Tradition?*, in: *BZ NF* 23, 1979, 262–269) fest: »Die theologische Ausformung des Clemensbriefes ist von der des Hebräerbriefes unabhängig« (S. 29). In der Tat sind die Differenzen z. B. in der Christologie und Hohenpriestertheologie so groß, daß eine Benutzung des Hebr durch Clemens schwer vorstellbar ist.

<sup>20</sup> E. Barnikol, Die präexistenzlose Christologie des 1. Klemensbriefes, in: *ThJb(H)* 4/5 (1936/37) 61–76, bes. 72–74, zeigt mit guten Gründen, daß 1Clem 16,2 und 32,2 nicht eine Präexistenz Christi implizieren. A. Lindemann (wie Anm. 16) nimmt wenigstens für 1Clem 16,2 eine Präexistenzchristologie an, antwortet aber nicht auf die Argumente Barnikols, den er vielleicht nicht kennt, jedenfalls nicht zitiert.

Die zweimal begegnende Aufzählung von Gott, Jesus Christus und Geist in einer Reihe mit Größen wie Berufung, Glaube, Hoffnung<sup>21</sup>, läßt erkennen, daß damit nichts über den jeweiligen Rang und die Zuordnung gesagt ist, so daß man kaum von triadischen Formeln, sicherlich nicht von trinitarischen bei Clemens sprechen kann. (Es ist bezeichnenderweise anders als im Taufbefehl nicht von Vater, Sohn und Heiligem Geist die Rede.) Gott, Jesus Christus, der Heilige Geist sind für ihn drei lebendige Wirklichkeiten, über deren Verhältnis Gedanken zu äußern außerhalb seiner Absicht lag. Die die zweite Formel abschließende Doxologie ist »durch Jesus Christus« an Gott gerichtet (58,2), der Geist wird dabei nicht erwähnt. Das ist alles völlig eindeutig<sup>22</sup>.

Die Aussagen über den Heiligen Geist entsprechen biblischer und jüdisch-frühchristlicher Tradition: Gottes Wort ist durch ihn gesprochen, wann und wo auch immer es gesprochen wird, ob prophetisch (16,2) und durch die heiligen Schriften (45,2), ob durch die Gerechten des Alten Bundes (8,1), durch Christus (22,1), die Apostel (42,3) oder sogar durch die Gemeinde selbst (63,2; vgl. 59,1); denn auf sie ist der Geist der Gnade ausgegossen (46,6; vgl. 2,2).

Eine Generation später hat sich in Rom und anderswo die Glaubensauffassung durchaus gewandelt: Christus ist Gott. Den Weg zu dieser gewandelten Überzeugung nachzuzeichnen, ist nicht möglich, weil uns die Quellen darüber fehlen. Auch für die Zeit 130 bis 150 sind sie noch spärlich, aber doch hinreichend deutlich.

Für den Kleinasien Markion, der um 144 n. Chr. die römische Kirche verläßt und eine eigene Kirche gründet, hat sich der vollkommen gute Gott »durch sich selbst in Christus Jesus offenbart«<sup>23</sup>, sein einziges Werk ist die aus höchster Güte vollzogene Befreiung des Menschen<sup>24</sup>, um dessentwillen er vom dritten Himmel herabstieg und sogar in jenem »winzigen Gehäuse« des Schöpfers gekreuzigt wurde<sup>25</sup>. Der Christus Jesus ist als *spiritus salutaris* »im 15. Jahr des Tiberius vom Himmel geglitten«.<sup>26</sup> Diese Worte sind äußerst aufschlußreich, weil sie die Identität des Geistes mit dem in Christus erschienenen guten Gott anzeigen und die Übertragung des von Clemens — gut alttestamentlich

<sup>21</sup> Siehe IClem 46,6 (innerhalb von Vorwürfen über Zwist und Spaltung unter den Korinthern): »Oder haben wir nicht *einen* Gott und *einen* Christus und *einen* Geist der Gnade, der auf uns ausgegossen ist, und *eine* Berufung in Christus?« IClem 58,2 (zur Begründung eines Aufrufs zum Gehorsam): »Denn es lebt Gott, und es lebt der Herr Jesus Christus und der Heilige Geist und der Glaube und die Hoffnung der Auserwählten, daß etc.«

<sup>22</sup> Vgl. das Urteil von M. Simonetti, *Il problema dell' unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi*, in: RSLR 22 (1986) 439–474, hier 442: »Sono soprattutto significativi il suo silenzio sulla funzione cosmologica del Cristo preesistente, così ben rilevata da Paolo, e il suo riserbo a definire Cristo non solo Dio ma anche Figlio di Dio in senso proprio. Con queste limitazioni i modestissimi cenni che egli fa alla preesistenza di Cristo (...) rappresentano soltanto un *caput mortuum*, privo di effettivo significato teologico.«

<sup>23</sup> Siehe Tertullian, *Adv. Marc.* I, 19,1 (459,1 f. A. Kroymann, CChr. SL 1): »Immo, iniquiunt Marcionatae, ›deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed per semetipsum reuelatus est in Christo Iesu‹, vgl. ebd. I, 2,3.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. I, 17,1.

<sup>25</sup> Ebd. I, 14,2 (455,16–19 K.): ... hoc opus dei nostri (scil. hominem) ... ille deus melior, adamavit, propter quem in haec paupertina elementa de tertio caelo descendere laboravit, cuius causa in hac cellula creatoris etiam crucifixus est; vgl. II, 27,7 (507,12 f. K.): ... nescio, an ex fide credas deum crucifixum.

<sup>26</sup> Ebd. I, 19,2 (459,7–460,9 K.): Anno quinto decimo Tiberii Christus Iesus de caelo manare dignatus est, spiritus salutaris Marcionis.

und jüdisch — dem einzigen Gott vorbehaltenen Erlösertitels auf Jesus Christus erkennen lassen. Da Markion (nur) zwei Götter lehrt, den gerechten Schöpfer-Gott des Alten Testaments und den anderen, größeren Gott der höchsten Güte und Liebe<sup>27</sup>, so kann der in Christus offenbare Gott kein anderer sein als der gute, und so sagt er es ja auch. Jesus Christus ist die Erscheinung dieses Gottes selber, seine Kreuzigung die Kreuzigung Gottes. A. von Harnack und E. C. Blackman haben diese Christologie modalistisch genannt und (mit Recht) hinzugefügt, daß Markion nicht der einzige Modalist in seiner Zeit war<sup>28</sup>. Man wird sogar sagen müssen, daß diese Denkweise für alle, die in Jesus Christus den göttlichen Erlöser sahen und am rigorosen Monotheismus festhielten, die logisch nahe-  
liegende, nahezu selbstverständliche und so auch am weitesten verbreitete war. Deswegen sollte man den gelehrten Begriff des »Modalismus« oder »modalistischen Monarchianismus«, der regelmäßig den Beigeschmack einer eher seltenen, vom großkirchlichen Glauben törichterweise abweichenden Häresie hat, vielleicht besser durch den des »Monarchianismus« ersetzen, um damit jenen monotheistischen Glauben zu kennzeichnen, der Jesus Christus als Gott bekennt und seine Gottheit (stillschweigend oder ausdrücklich) mit Gott, dem Vater, identifiziert.

Der römische Hermas, dessen Vorstellungen in vielen Punkten Verwunderung hervorrufen können, weicht m. E. in seiner Christologie, wenn man dazu seine grundlegenden Äußerungen über Gott, Gottes Sohn und Heiligen Geist vergleicht, von seinen römischen und außerrömischen Zeitgenossen nicht so gravierend ab, wie beim ersten Hinsehen erscheinen könnte<sup>29</sup>. Das ist bei einem Manne, der sich in der römischen Kirche Gehör zu verschaffen wußte, eigentlich auch nicht zu erwarten.

Nach Sim 5,6 ist der geschichtliche »Sohn Gottes« (die Namen »Jesus« oder »Christus« begegnen bei Hermas nicht) eine Fleischesnatur (σάρξ), das heißt ein Mensch, in dem Gott, der Schöpfer des Alls (Sim 5,5,2), den heiligen Geist wohnen ließ (Sim 5,6,5). Von diesem Geist wird nun seinerseits an derselben Stelle gesagt, daß er »zuvor war und die ganze Schöpfung geschaffen hat«.

Dieser heilige Geist ist nach Sim 5,5,2 und 9,1,1 identisch mit dem (vorzeitlichen) »Sohn Gottes«, von dem es heißt, daß er »vor aller Schöpfung war, so daß er dem Vater ein Ratgeber bei seiner Schöpfung wurde« (Sim 9,12,2). »Die ganze Schöpfung wird

<sup>27</sup> G. May, Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions, in: SecCen 6 (1987/88) 129–151, hier 138, macht darauf aufmerksam, daß unser Markion-Bild noch sehr unsicher ist. Justin, unsere älteste Quelle für Markion, klagt Apol. I 26,5 und 58,1–3, Markion nehme »einen anderen Gott« an, der »größer« sei als der Schöpfer-Gott des Alls (dazu jeweils einen eigenen Christus-Sohn); das Nebeneinander von »gerechtem« Gott und »gutem« Gott begegnet bei Justin noch nicht.

<sup>28</sup> Siehe A. v. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott (Leipzig 1924; Nachdruck Darmstadt 1960) 123; E. C. Blackman, Marcion and his influence (London 1948) 98 f.; B. Aland, Marcion/Marcioniten, in: TRE 22 (1992) 89–101, sieht anders als Harnack in der Aussage über die Selbstoffenbarung (Tertullian, Adv. Marc. I, 19,1) »wohl kaum schon (...) eine »bewußte« modalistische Christologie« (96,34 f.). »Marcions Modalismus« reduziere »sich (...) auf eine Christologie mit allenfalls gelegentlich modalistischen Zügen« (97,36 f.). In diesen Einschränkungen liegt doch wohl noch die weithin übliche Verkennung der theologiegeschichtlichen Situation und der inneren, in gewissem Sinn zwingenden Logik der »modalistischen« Position.

<sup>29</sup> Zur Christologie des Hermas vgl. den in Anm. 6 genannten großen Kommentar von N. Brox, bes. S. 485–495, und seine in Anm. 12 angeführte Arbeit S. 13–15; ich weiche in der Gesamtdeutung von Brox ab.

durch den Sohn Gottes getragen« (Sim 9,14,5). Er ist in den letzten Tagen der Vollen-  
dung offenbar geworden (φανερὸς ἐγένετο), damit alle, die gerettet werden sollen, durch  
ihn in das Reich Gottes eingehen (Sim 9,12,3).

»Heiliger Geist« und »Sohn Gottes« sind also Namen für dieselbe Wirklichkeit. (Der  
geschichtliche »Sohn Gottes« heißt offenbar so, weil der vorzeitliche in ihm wohnt.) Man  
wird sogar sagen müssen, daß sie letztlich Namen für Gott selbst sind. Das ergibt sich  
nämlich, wenn man weitere beiläufige Identifizierungen des Hermas ernst nimmt, und  
das wird man tun müssen, schon weil sie beiläufig sind und deswegen seine selbstver-  
ständlichen Vorstellungen ausdrücken.

In Sim 5,5,3 spricht der Engel, der dem Hermas das oben herangezogene Gleichnis  
deutet, vom Weggang des Herrn (δεσπότης), das heißt Gottes, des Schöpfers des Alls,  
und seiner Parusie (εἰς τὴν παρουσίαν αὐτοῦ). Die von den Christen erwartete Wieder-  
kunft Christi wird hier als Parusie Gottes bezeichnet. Die gleichzeitigen und späteren Pa-  
rallelen zu dieser Vorstellung lassen keinen Zweifel aufkommen: Der heilige Geist oder  
der Sohn Gottes, der im Menschen (Jesus) wohnt, ist Gott selbst<sup>30</sup>. Diese Gleichsetzung  
resultiert auch aus den Aussagen über die Schöpfertätigkeit. Sie ist das vorzüglichste  
Merkmal des einzigen Gottes, Hermas nennt sie regelmäßig, wenn er von Gott spricht,  
gewiß mehr als zwanzigmal. Am eindrücklichsten ist sie in dem eingangs zitierten ersten  
Mandatum formuliert: ... ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας ... καὶ  
πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν. Schöpfer ist der einzige Gott. Wenn aber in den  
oben zitierten Texten die Schöpfertätigkeit dem Sohne Gottes und dem mit ihm identi-  
schen heiligen Geist zugeschrieben wird, dann sind sie der eine Gott. Sim 9,14,5 enthält  
ein zusätzliches Argument; es heißt da: »Der Name des Sohnes Gottes ist groß (μέγα) und  
unfaßbar (ἀχώρητον) und trägt den ganzen Kosmos. Wenn nun die gesamte Schöpfung  
durch den Sohn Gottes getragen wird« etc. ἀχώρητος, das bei den »Apostolischen Vä-  
tern« nur hier, bei den Apologeten häufig begegnet, ist Prädikat des einzigen Gottes, das  
sagt der angeführte Text des Mand 1 unzweideutig. Ebenso ist μέγας Gottesattribut. Fol-  
gerichtig ist der mit dem Heiligen Geist identische Sohn Gottes der eine Gott selbst<sup>31</sup>.  
Herimas kann unmöglich seinem so betonten ersten Gebot Widersprechendes sagen.  
Trinitarische Vorstellungen sind ausgeschlossen, es gibt noch nicht einmal eine triadische  
Formel<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Vgl. 2Clem 12,1 f. und 17,4; EpApost 17(28): ausdrücklich wird auf die verwunderte Frage der Jünger hin  
die Parusie des Vaters mit der Christi gleichgesetzt, vgl. 30(41); TestJuda 22,2; dieselbe Auffassung kann man  
in späten neutestamentlichen Schriften finden, deutlich Tit 2,13; 1Joh 5,20; wohl ebenfalls 2Petr 3,12 (neben 3,4  
und 3,10).

<sup>31</sup> Entsprechend wird Sim 9,2,1 vom »großen Felsen«, das heißt dem vorzeitlichen Sohn Gottes (9,12,1 f.), ge-  
sagt, »daß er die ganze Welt in sich fassen kann« (ὥστε δύνασθαι ὅλον τὸν κόσμον χωρῆσαι); Herimas' Vorstel-  
lungen und Terminologie sind hier kohärenter als oftmals angenommen wird. Auch μέγας ist Gottesprädikat,  
siehe E. Peterson, Εἷς Θεός. Epigraphische Untersuchungen (Göttingen 1926) 196–210.

<sup>32</sup> L. Abramowski, Die Entstehung der dreigliedrigen Taufformel — ein Versuch, in: ZThK 81 (1984) 417–  
446, hier 432 f., scheint mir sehr ähnlich zu urteilen, auch wenn sie nicht ausdrücklich von der (letztlichen)  
Identität des einen Gottes mit dem »Heiligen Geist« und »Sohn Gottes« spricht. Ihre These, daß »der Name des  
Sohnes Gottes«, den Herimas nie ausspricht, »Jesus Christus« sei und »daß Herimas den Namen Jesus Christus in  
dieser seiner für Christen bestimmten Schrift behandelt wie die Juden den Namen Jahwes« (S. 433), paßt exakt  
zu der hier vorgetragenen Deutung.

Insgesamt ist das eine einfache und kohärente Konzeption. Der geschichtliche Sohn Gottes ist durch die Einwohnung des »Heiligen Geistes« oder »Sohnes Gottes« die Erscheinung oder Offenbarung des einen Gottes selber zur Rettung der Menschen (Sim 9,12,3). Ich sehe hierin grundsätzlich die gleiche Vorstellung und Terminologie wie bei Markion, der Jesus Christus als spiritus salutaris (freilich in einem engelhaften Leib) auf der Erde erscheinen ließ.

Daß den Christen im Norden Kleinasiens Christus als Gott gilt, erfahren wir aus dem berühmten, um 110 n. Chr. geschriebenen Brief des Plinius an Trajan<sup>33</sup>. Über das Verhältnis Christi zum einzigen Gott wird nichts gesagt. Da die Christen aber nur deswegen den Götterkult verweigern, weil sie den einzigen wahren Gott verehren, wird für sie Jesus Christus der zu verehrende einzige Gott sein, so wie es der Verfasser des Polykarmartyriums um 160 n. Chr. sagt: »wir können weder jemals Christus verlassen, der für das Heil der Geretteten der ganzen Welt gelitten hat (...), noch einen anderen verehren«<sup>34</sup>.

Das christologische »Schema« des Hermas (und Markion) findet man auch im sog. Zweiten Clemensbrief und im sog. Barnabasbrief, die beide etwa zeitgleich mit den römischen Schriften, der erste wahrscheinlich in Ägypten, der zweite in Kleinasien, entstanden sind<sup>35</sup>. Das läßt von vornherein vermuten, daß beiden Verfassern Jesus Christus, göttlicher Geist in menschlichem Leib<sup>36</sup>, als der auf Erden offenbare, heilbringende Gott gilt.

Der Zweite Clemensbrief endet mit der an »den alleinigen, unsichtbaren Gott, den Vater der Wahrheit«, gerichteten Doxologie (20,5); über den entschiedenen Monotheismus besteht kein Zweifel<sup>37</sup>. Obwohl Jesus Christus niemals direkt »Gott« genannt wird, hat er doch eindeutig göttlichen Rang, wie sogleich im ersten Satz gesagt wird: »Brüder, über Jesus Christus müssen wir ebenso denken wie über Gott (ὡς περὶ θεοῦ), wie über den Richter der Lebenden und Toten; und wir dürfen nicht gering denken über unsere Ret-

<sup>33</sup> Plinius, Epist. X, 96.7: ... carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem.

<sup>34</sup> Martyr. Polyc. 17.2 (278.17–20 A. Lindemann - H. Paulsen, Die apostolischen Väter, Tübingen 1992): ... ὅτι οὔτε τὸν Χριστὸν ποτε καταλιπεῖν δυνησόμεθα (...) οὔτε ἕτερον τινα σέβεσθαι.

<sup>35</sup> K. Wengst, Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet = SUC 2 (Darmstadt 1984), setzt 2Clem. eine von einem Presbyter gehaltene »Mahnrede« (S. 217), in die Zeit zwischen 130 und 150 und nach Ägypten (S. 227); Barn. »ein in Briefform gekleidetes Propagandaschreiben« (S. 113), soll »zwischen 130 und 132« wahrscheinlich in Kleinasien geschrieben sein (S. 114–118). R. Warns, Untersuchungen zum 2. Clemensbrief, Diss. Marburg 1985/1989, datiert 2Clem »um 160« (S. 90) und läßt die Predigt »in der Provinz Ägypten beheimatet« sein. Alexandrien scheidet aus (S. 94). A. Lindemann (wie Anm. 16) 195 hält »Ägypten oder Syrien« als Abfassungsort für »wahrscheinlicher als Rom oder Korinth« und hält eine genauere Angabe als »Mitte des 2. Jahrhunderts« für »nicht möglich« (S. 195).

<sup>36</sup> Siehe 2Clem 9,5 (248. 250 Wengst): εἰς Χριστός, ὁ κύριος, ὁ σώσας ἡμᾶς, ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σὰρξ (»Einer ist Christus, der Herr, der uns gerettet hat; zuerst Geist, ist er Fleisch geworden«); vgl. 2Clem 14,4: Der (heilige) Geist ist Christus. In Barn 7.3 wird das Fleisch Christi als »das Gefäß des Geistes« bezeichnet; vgl. 11.9.

<sup>37</sup> R. Warns, Untersuchungen (wie Anm. 35) 150–158, erklärt einleuchtend 2Clem 19,1–20,4 als sekundären Einschub einer von einem Lektor stammenden erläuternden Zusammenfassung. Die Doxologie 20,5 gehöre jedoch zum primären Textbestand und habe ursprünglich hinter 18,2 gestanden (S. 148–150).

tung« (1,1). Da es in der Göttlichkeit für den Verfasser »keine Rangabstufung« gibt<sup>38</sup> — es gibt nur einen einzigen Gott — kann Jesus Christus nur der offenbare Gott sein. So wird unterschiedslos von ihm ausgesagt, was vom Vater ausgesagt wird: Die endzeitliche Epiphanie Jesu ist die endzeitliche Epiphanie Gottes<sup>39</sup>, die Worte Christi sind die Worte Gottes (13,2–4). Obwohl der Ruf zur Rettung der Menschen offenbar nur von *einem* ausgeht (1,2), wird sowohl von Christus (2,4; 9,5) als auch vom Vater oder Gott gesagt, er habe uns »berufen« (1,8; 10,1; 16,1). Obwohl es 1,7 heißt, daß es keine Hoffnung auf Rettung (σωτηρία) gebe außer der, die von Gott kommt<sup>40</sup>, wird doch als Rettender (ὁ σῶσας ἡμᾶς) der einzige Christus gepriesen<sup>41</sup>, und er trägt den Titel σωτηρ an der einzigen Stelle, an der dieser in der Predigt vorkommt<sup>42</sup>.

In den Aussagen über die Rettung und ihren Urheber haben wir m. E. den Schlüssel zum Verständnis der von Harnack als unreflektiert und exzessiv modalistisch bezeichneten Redeweise des Verfassers<sup>43</sup>. Über Christus ist zu denken wie über Gott, weil er der Erlöser ist und — nach der Schrift — nur (der eine) Gott der Erlöser der Menschen sein kann. (Die beweisenden Schriftworte werden weiter unten angeführt.) Dieses »soteriologische Argument«, das später in Nicaea (325) und Konstantinopel (381) zur Definition der wahren Gottheit des Sohnes und des Heiligen Geistes führen wird, ist schon hier impliziert und hat den Glauben an die Gottheit Jesu Christi begründet. Die direkte Identifizierung, die wenige Jahrzehnte später ausgesprochen wird, scheut der Verfasser vielleicht noch deswegen, weil ihm bewußt ist, daß Jesus Christus »im Fleische« und also auch noch etwas anderes als Gott war.

Das »soteriologische Argument« scheint mir auch im sog. Barnabasbrief wirksam zu sein. Im einzelnen kann ich das hier nicht beweisen, sondern muß mich auf Andeutungen beschränken. Der Verfasser ist für das hier verhandelte Thema besonders interessant, weil er ein vollständig auf dem Boden des Alten Testaments stehender christlicher Theologe ist, für den neutestamentliche Schriften keine eigene Autorität besitzen: was er beweist, beweist er aus dem AT<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> A. Lindemann (wie Anm. 16) 200.

<sup>39</sup> Vgl. 2Clem 12,1–6 und 17,4–7 und oben Anm. 30.

<sup>40</sup> R. Warns, Untersuchungen (wie Anm. 35) 175, hat gezeigt, daß sich 2Clem 1,3–8 auf Gott, nicht auf den noch 1,2 genannten Jesus Christus bezieht; anders offenbar A. Lindemann (wie Anm. 16) 201–203.

<sup>41</sup> Siehe oben Anm. 36.

<sup>42</sup> 2Clem 20,5: »Dem alleinigen Gott, dem unsichtbaren, dem Vater der Wahrheit, der uns den Retter und Urheber der Unvergänglichkeit gesandt hat, durch den er uns die Wahrheit und das himmlische Leben offenbart hat, ihm sei die Ehre in alle Ewigkeit!« — An sehr vielen Stellen wird die Rettung (σῶζειν, σωτηρία) unterschiedslos Gott oder dem Vater oder Jesus Christus zugeschrieben, vgl. die Clavis Patrum Apostolicorum von H. Kraft s.v.

<sup>43</sup> Vgl. A. v. Harnack, Über den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther, in: ZKG 1 (1877) 264–283; 329–364, hier 340.

<sup>44</sup> Vgl. K. Wengst (wie Anm. 35) 129–133. Ich benutze z. T. im folgenden dankbar die Ergebnisse einer Seminararbeit von Sr. Marcella Kaup OSB, Frauenchiemsee, über »Gott und Jesus Christus im Barnabasbrief«; die Literatur zu Barn ist sehr vollständig verzeichnet bei M. Vinzent, Ertragen und Ausharren — die Lebenslehre des Barnabasbriefes, in: ZNW 86 (1995) 74–93; Vinzent spricht S. 83 von einer »monarchianisch(en) Tendenz« bei Barn.

Jesus Christus ist im Barnabasbrief der Sohn Gottes (5,9.11; 6,12 etc.), der sich im Fleische offenbaren sollte (6,14); er ist nicht der Sohn eines Menschen, nicht Davids Sohn (12,10f.). Unterschiedslos wird für Gott und Christus (5,1.5; 6,13 etc.) der Titel (ὁ) κύριος verwendet, wobei wiederholt nicht klar ist, auf wen er sich bezieht (z. B. 6,3; 8,7; 19,9). Christus wird nirgends direkt Gott genannt, aber ähnlich wie in 2Clem decken sich die Aussagen über ihn und Gott. Christus ist »Herr der ganzen Welt« (5,5) wie Gott (21,5); er wird »Schöpfer« genannt (5,10) wie Gott (2,10; 19,2) und zusammen mit Gott (5,5; 6,12); er ist der Inspirator der Propheten (5,6) ebenso wie Gott (1,7; 9,1) oder »der Geist des Herrn« (6,14; 9,7; 10,2; 12,2); der künftige Richter (5,7; 7,2; 15,5) wie »der Herr« (Gott, 4,11f.); die erwartete Königsherrschaft Gottes (21,1; vgl. 4,13) ist auch die Jesu (7,11; 8,5f.).

Die Formulierung des ersten Gebotes der sog. Zwei-Wege-Lehre (19,2), eines ursprünglich rein jüdischen Textes, den der Verfasser ab 18,1 im Kernbestand unverändert übernimmt<sup>45</sup>, läßt m. E. erkennen, wie ein Christ, für den das Alte Testament die verpflichtende Offenbarung enthält, zu der Auffassung kommen konnte, daß in Jesus Christus der eine Gott auf der Erde erschienen ist.

Das erste Gebot lautet: »Du sollst den lieben, der dich geschaffen hat, du sollst den fürchten, der dich gebildet hat, du sollst den preisen, der dich aus dem Tod erlöst hat (τόν σε λυτρωσάμενον ἐκ θανάτου)«<sup>46</sup>. Hier wird das deuteronomische Gebot der Liebe gegen den einzigen Gott (Dtn 6,5) mit Worten, die vor allem aus dem Sirachbuch stammen, ausgedrückt und gewissermaßen begründet als Gebot der Liebe zum Schöpfer und Erlöser aus dem Tode<sup>47</sup>. Wie nur der einzige Gott der Schöpfer ist, so ist auch nur er der Erlöser; so heißt es bei Jesaja 43,11: »Ich bin Gott, und außer mir gibt es keinen Retter (σώζων)«<sup>48</sup> und 45,21: »Ich bin Gott, und es gibt keinen anderen außer mir; es gibt keinen Gerechten und keinen Retter (σωτήρ) außer mir«<sup>49</sup>. Für den Christen ist Jesus Christus der Erlöser aus dem Tode geworden. Wenn das aber so ist und wenn nur der eine Gott der Erlöser sein kann, dann ist er es, der in Jesus Christus erschienen ist und die Erlösung gebracht hat.

Der Verfasser des Barn scheint mir das in den Sätzen 14,5–9 mit der ihm möglichen Deutlichkeit und Ausdrücklichkeit zu sagen. Der Erlöser ist hier (14,8) mit Jes 49,7 der Herr Gott (κύριος ὁ λυτρωσάμενός σε θεός)<sup>50</sup>. Aber der Erlöser, der unsere von Tod und

<sup>45</sup> Vgl. K. Wengst (wie Anm. 35) 20–22; 119 f.

<sup>46</sup> Barn 19,2 (186.188 Wengst): ἀγαπήσεις τὸν ποιήσαντά σε, φοβήθησιν τὸν σε πλάσαντα, δοξάζεις τὸν σε λυτρωσάμενον ἐκ θανάτου.

<sup>47</sup> Vgl. Sir 7,30: ἐν ὅλῃ δυνάμει ἀγάπησον τὸν ποιήσαντά σε; Sir 51,1 f.: ... αἰνέσω σε θεὸν τὸν σωτήρά μου ... (2) ὅτι σκεπαστής καὶ βοηθός ἐγένου μοι καὶ ἐλυτρώσω τὸ σῶμά μου ἐξ ἀπωλείας; vgl. z. B. Jes 44,24 (LXX): κύριος ὁ λυτρούμενός σε καὶ ὁ πλάσων σε.

<sup>48</sup> Jes 43,11 (LXX): ἐγὼ ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν πᾶρες ἐμοῦ σώζων.

<sup>49</sup> Jes 45,21 (LXX): Ἐγὼ ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν ἐμοῦ· δίκαιος καὶ σωτήρ οὐκ ἔστιν πᾶρες ἐμοῦ. In den Johannesakten 107 f. werden die Worte ὁ μόνος σωτήρ καὶ δίκαιος auf den »alleinigen, einzigen ... Gott Jesus Christus« bezogen. Jes 45,21 und 43,10 f. werden im Fg. 76 (Klostermann) des Markell von Ankyra als Beweis für die Einpersönlichkeit des rettenden Gottes angeführt; das geht ziemlich sicher auf eine alte, bis ins zweite Jahrhundert reichende Tradition zurück.

<sup>50</sup> Wahrscheinlich bewußt weicht der Verfasser beim Jesajazitat im Wort für »erlösen« ab; Jes 49,7 (LXX) hat κύριος ὁ ῥυσάμενός σε ὁ θεός.

Sünde verzehrten Herzen aus der Finsternis erlöst hat (λυτρωσόμενος, 14,5 f.), der zum Heil (εἰς σωτηρίαν) bis an die Grenzen der Erde wurde (Jes 49,6), ist der »Herr Jesus« (14,5), der vom Vater den Auftrag erhielt (14,6), als Erlöser »im Fleische« zu erscheinen (14,5; vgl. 6,14). Der Erlöser (λυτρωσόμενος) ist also Gott, und Jesus ist der gesandte, im sichtbaren und leidenden Fleisch erschienene (6,7.9) Erlöser (λυτρωσόμενος). Nur in diesem »Fleisch« besteht die Differenz, die in der Rede vom »Auftrag« angezeigt wird. Der erlösende Gott ist derselbe κύριος. Dasselbe ist gesagt, wenn es mit Jes 61,1 heißt, »der Geist des Herrn« liege auf dem Gesandten (14,9), denn der Herr Jesus ist (göttlicher) Geist im »Gefäß« des Fleisches (7,3). Deutlicher als mit diesen Kombinationen von Schriftworten kann der Verfasser des Barn nicht zum Ausdruck bringen, daß für ihn der eine Gott, der Schöpfer und Erlöser, im Fleisch offenbar geworden ist.

Hätte er Jesus Christus direkt Gott genannt, dann hätte er zwei göttliche Gestalten, der Monotheismus wäre preisgegeben, denn irgendein »Modell«, und das hätte dann ja ein alttestamentliches sein müssen, das zwei Gleiche in absoluter Einzigkeit vereint, stand ihm nicht zur Verfügung. Der ständige Wechsel der Rede zwischen Gott, κύριος, Jesus Christus, der verschwimmen läßt, auf wen sich das Wort κύριος bezieht, ist für ihn die Möglichkeit, alttestamentlich die Identität des offenbaren Gottes auszusagen. So wie der »Geist des Herrn«, der in den Propheten spricht, auch wenn er wie eine selbständige Wirklichkeit neben Gott erscheint, letztlich der Herr, Gott, selbst ist, der in den Propheten redet (6,14; 12,1 f.), so ist auch der Sohn Gottes, der die Propheten inspirierte (5,6), der als Geist im Fleisch auf die Erde kam und bei der Schöpfung — in Analogie zur Rolle der alttestamentlichen Weisheit — wie ein eigenständiges Wesen neben Gott erscheinen kann (5,5; 6,12), letztlich Gott selbst.

### III

2Clem und Barn sind nicht die einzigen Texte, aus denen wir Hinweise darauf erhalten, daß es vor allem das »soteriologische Argument« war, das zum Glauben an die Gottheit Jesu Christi geführt hat. Weil die Schriften des zweiten Jahrhunderts, in denen sich dieser Glaube kundtat, seit dem vierten Jahrhundert als »sabellianisch« verdächtigt und nicht mehr weiter abgeschrieben wurden, sind die Zeugnisse häufig nur noch fragmentarisch überliefert und sehr dünn gestreut, oder sie wurden (wie z. B. die Osterhomilie Melitos von Sardes) durch Zufall wieder gewonnen. In monarchianischen Texten der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts oder auch in Schriften, in denen sich monarchianische Traditionen erhalten haben, begegnen mehrfach zwei alttestamentliche Stellen, die ebenso wie die schon genannten Jes 43,10 f. und 45,21 offenkundig für das »soteriologische Argument« eingesetzt wurden und m. E. entscheidend wirksam waren. Das erste Schriftwort ist Jes 63,9, das in der Übersetzung nach der Septuaginta lautet:

»Und er (scil. der Herr) wurde ihnen zur Rettung (σωτηρίαν) aus jeder Bedrängnis. Nicht ein Gesandter, auch nicht ein Engel, sondern der Herr selbst rettete (ἔσωσεν) sie, weil er sie liebte und ihrer schonte; er selbst befreite (ἐλυτρώσατο) sie ...«!

Diese Schriftstelle spielte im damaligen Judentum eine große Rolle<sup>51</sup>. Sie wurde innerhalb der jüdischen Pascha-Haggada rezitiert, in der sie sich heute noch befindet:

»Er ward ihnen zum Retter in aller ihrer Drangsal. Kein Bote, kein Engel — sein Angesicht (panav) rettete sie. In seiner Liebe und seinem Mitleid hat er sie selbst erlöst.«<sup>52</sup>

Welcher Judenchrist, der diese Worte in der Paschanacht hörte, mußte da nicht an seinen Erlöser denken, der ihn aus Sünde und Tod gerettet hat wie Gott selbst die Juden aus Ägypten? Dann lag die Schlußfolgerung auf der Hand. Bezeichnenderweise in einer monarchianischen Paschahomilie, die mit der Melitos verwandt ist und in dieselbe Zeit (ca. 180) gehört, wird Jes 63,9 auf den (mit Gott eine Einheit bildenden) Logos bezogen:

»Da er (scil. Christus oder der Logos) von oben sah, daß wir vom Tode beherrscht wurden und durch die Fesseln der Verderbnis zugleich aufgelöst und gebunden waren (...), kam er und nahm <den Leib> des ersten Gebildes (scil. Adams) nach dem väterlichen Willen; nicht Engeln, nicht Erzengeln hat er den Dienst für uns übertragen, sondern der Logos selbst nahm den gesamten Kampf für uns auf sich, gehorsam den väterlichen Befehlen.«<sup>53</sup>

Noch etliche andere frühchristliche Autoren ziehen Jes 63,9 heran, um zu beweisen, daß Gott selbst in seinem Logos oder Sohn unsere Erlösung bewirkt hat<sup>54</sup>. Ich zitiere noch einen Text, den Epiphanius dem Montanus in den Mund legt, weil er deutlich die monarchianische Verwendung des Jesajawortes zeigt: »Weder ein Engel, noch ein Gesandter,

<sup>51</sup> Im Buch der Jubiläen wird sie so angeführt (Jub 15,32): »Über Israel aber hat er keinem Engel, noch Geiste Macht gegeben; sondern er allein ist ihr Herrscher und er behütet sie« etc., übers. von E. Littmann, in: E. Kautzsch (Hrsg.), Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II (Tübingen 1900) 68.

<sup>52</sup> Übersetzung von N. Füglistner, Die Heilsbedeutung des Pascha = STANT 8 (München 1963) 188; Füglistner erklärt hier, daß sich auf Jes 63,9 ein vorchristlicher Midrasch berufe, der in die Pascha-Haggada in folgender Form aufgenommen worden sei: »Gott führt uns heraus aus Ägypten« (Dtn 26,8): Nicht mittels eines Engels, noch mittels eines Seraph, noch mittels eines Boten, sondern der Heilige selber, gesegnet sei er, in seiner Herrlichkeit, wie es heißt: »In dieser Nacht durchziehe ich Ägypten« (Ex 12,12), ich, Jahwe«; vgl. auch I. Angerstorfer, Melito und das Judentum, Diss. Regensburg 1985, 77 f. In der deutschen Übersetzung einer im vorigen Jahrhundert (ohne Jahresangabe) in Berlin gedruckten »Hagadah. Israels Auszug aus Egypten« etc. lautet der Text auf S. 19: »Der Ewige zog uns aus Mizrajim heraus, durch keinen Engel, durch keinen Seraph, oder durch sonst einen Abgeordneten; sondern der hochgelobte Heilige selbst war es in eigener Majestät und Herrlichkeit, wie die Schrift zeigt: (Gott sprach:) Ich werde in dieser Nacht das Land Mizrajim durchziehen« etc.

<sup>53</sup> Ps-Hippolyt, In s. pascha 45,1 (165,4–10 P. Nautin, SC 27); vgl. zu dieser Stelle Angerstorfer (wie Anm. zuvor) 79: »Diese Osterhomilie geht (...) mit der Passahaggadah konform; der »Logos« ist ein theologisches Äquivalent für »Gott« in der Passahaggadah«; zum monarchianischen Charakter der Homilie siehe R. Cantalamessa, L'omelia »In S. Pascha« dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell' Asia Minore nella seconda metà del II secolo = PUCSC. FL 16 (Milano 1967); G. Visonà, Pseudo Ippolito, In sanctum Pascha. Studio, edizione, commento = SPMed 15 (Milano 1989), läßt die Frage, ob der Text dem zweiten oder vierten Jahrhundert angehört, offen; zu In s. pascha 45 vgl. ebd. 428 f.

<sup>54</sup> Siehe Diog 7,2; Irenaeus, Demonstratio 88 (89 N. Brox, FC 8/1, Herv. v. mir): »Und daß am Ende diejenigen, die Gott dienen, durch *seinen Namen errettet* werden sollten, sagt Jesaja: »Und denjenigen, die mir dienen, wird ein neuer Name gegeben, der auf der Erde gesegnet wird; und man wird den wahrhaftigen Gott preisen« (Jes 65,15 f. LXX). Und daß *er selbst* diesen Segen bewirken und *er selbst* uns durch sein Blut erretten sollte, hat Jesaja in den Worten verkündigt: »Nicht ein Vermittler, nicht ein Engel, sondern *der Herr selbst hat sie errettet*; weil er sie liebt und sich um sie sorgt, hat er sie selbst erlöst« (Jes 63,9)«; vgl. Demonstratio 94 und Adv. haer. III, 20,4. Auch bei Tertullian, De carne Christi 14,6, ist die ehemals monarchianische Verwendung von Jes 63,9 noch erkennbar; vgl. Adv. Marc. IV, 22,11; Hippolyt, Ref. X, 33,14.

sondern *ich, der Herr, Gott, der Vater* bin gekommen«<sup>55</sup>. Selbst wenn der Wortlaut des Zitats durch die Hinzufügung des Wortes »Vater« in polemischer Absicht verschärft worden sein sollte, besteht an der ursprünglichen Aussageintention kein Zweifel.

Das zweite Schriftwort, mit welchem die frühen Christen belegen konnten, daß der eine Gott selbst gekommen ist, steht Baruch 3,36–38 (LXX):

»Dieser ist unser Gott, neben ihm wird kein anderer Gott gelten. (37) Er hat jeden Weg der Weisheit erforscht und gab sie Jakob, seinem Knecht, und Israel, seinem Geliebten. (38) Danach erschien er auf der Erde und wandelte unter den Menschen (μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὠφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη)«<sup>56</sup>.

Eine Bezugnahme auf diese Verse, vor allem auf den letzten, läßt sich in sehr vielen frühchristlichen Schriften nachweisen<sup>57</sup>. Ich beschränke mich hier auf wenige, aussagekräftige Zitate.

Als erstes sei ein Stück angeführt, das Hippolyt in seiner Refutatio dem Noët (und seinen Schülern) zuweist, jenem Mann, den er als den Urheber der monarchianischen Häresie bezeichnet, welche nach seinen Worten von den römischen Bischöfen Zephyrin († 217) und Kallist († 222) befestigt worden sei<sup>58</sup>. Hippolyt referiert z. T. mit eigenen Worten, aber doch ziemlich verlässlich, möglicherweise aus einer Paschapredigt des Noët, der m. E. Bischof in Smyrna und einer der ersten Nachfolger des Polykarp war<sup>59</sup>:

»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 der <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* (ἓνα δὲ εἶναι τοῦτον τὸν φανεύοντα) und sich der Geburt aus der Jungfrau unterzogen hat und als Mensch *unter Menschen gewandelt* ist (ἐν ἀνθρώποις ἀνθρώπων ἀναστραφέντα); 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.«<sup>60</sup>

Hier ist Bar 3,(36–)38 unzweifelhaft als Beleg dafür genommen, daß der einzige Gott als Mensch auf der Erde erschienen ist<sup>61</sup>. Auch in der Demonstratio des Kleinasiaten

<sup>55</sup> Epiphanius, Panar. haer. 48,11,9 (235,1 f. K. Holl - J. Dummer, GCS); Hippolyt, Ref. VIII, 19.3 und X, 26, sagt, daß »einige« Montanisten der Irrlehre des Noët von Smyrna anhängen.

<sup>56</sup> Wenn V. 38 christliche Einfügung sein sollte, wie W. Schimanowski, Weisheit und Messias = WUNT II, 17 (Tübingen 1985) 63 f., zu beweisen sucht, ist seine monarchianische Verwendung nicht aufgehoben, sondern bestätigt.

<sup>57</sup> In der verdienstvollen Zusammenstellung von E. Cavalcanti sind noch bei weitem nicht alle frühen Stellen aufgenommen: Osservazioni sull' uso patristico di Baruch 3,36–38, in: Mémorial Dom Jean Gribomont (Roma 1988) 145–165.

<sup>58</sup> Vgl. dazu Hippolyt, Ref. IX, 7–12 und X, 27.

<sup>59</sup> Siehe dazu meinen Aufsatz: Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna (Hippolyt, Refutatio IX, 10,9–12 und X, 27,1–2) bei Ignatius, Irenaeus und Tertullian, in: MThZ 40 (1989) 279–311.

<sup>60</sup> Hippolyt, Ref. IX, 10.11 (244,20–245,6 P. Wendland, GCS 26); zur Rechtfertigung der Übersetzung siehe den in der vorigen Anm. genannten Aufsatz S. 283 f.

<sup>61</sup> Auf Baruch 3,36–38 wird in Ps-Hippolyt, Contra Noëtum 2,5: 5.1.3 Bezug genommen. Dieser meist für Noët ausgewertete Text stammt jedoch größtenteils aus dem 4. Jahrhundert, siehe jetzt den gründlichen Nachweis von

Irenaeus, die viele monarchianische Traditionen enthält, wird mehrfach auf Baruch 3,(36–)38 angespielt<sup>62</sup>. Eine Stelle scheint mir direkt oder indirekt den noëtianischen Text aufzugreifen, aus dem Hippolyt referiert. Der Monarchianismus ist bei Irenaeus durch die Einsetzung des Wortes Gottes als des Subjekts der Geburt aus Maria nur wenig gemildert, da es heißt, daß der Vater selbst die Fleischwerdung bewirkt habe:

»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, indem der Vater von allem selbst seine Fleischwerdung wirkte* — darüber spricht Jesaja so« (es folgt Jes 7,14–16)<sup>63</sup>.

Im noëtianischen Text, den Hippolyt zusammenfaßt, wird noch deutlich, daß das Erscheinen Gottes auf Erden, für das Bar 3,36–38 als Beleg genommen wird, in einer Reihe steht mit den alttestamentlichen Theophanien (z. B. vor Abraham, Jakob, Mose). Der eine Gott, heißt es am Anfang des Berichts Hippolyts, »sei, als es ihm gefiel, den Gerechten der alten Zeit erschienen, obwohl er unsichtbar ist«<sup>64</sup>. Zuletzt ist der unsichtbare Gott als Mensch erschienen und hat sich »denen, die ihn sahen«, als Vater offenbart. Die Verbindung der Erscheinung als Mensch mit den Gotteserscheinungen des Alten Bundes ist auch noch bei Tertullian erkennbar, wo er auf Bar 3,36–38 Bezug nimmt. Dieser entschiedene Antimonarchianer, der in Rom Christ wurde, als dort die monarchianische Lehre blühte, und der (deswegen) viele monarchianische Traditionen bewahrt hat<sup>65</sup>, schreibt in Adv. Praxeian alle Theophanien der Person des *Verbum* zu (weil niemand Gott sehen kann)<sup>66</sup>, aber auch er stellt die letzte in eine Reihe mit den alttestamentlichen. Seine Formulierung klingt teilweise ganz monarchianisch:

*Ipsē enim et ad humana semper colloquia descendit, ab Adam usque ad patriarchas et prophetas in uisione, in somnio, in speculo, in aenigmate ordinem suum praestruens ab initio semper, quem erat persecuturus in finem. Ita semper ediscebat et Deus in terris cum hominibus conuersari, non alius quam sermo qui caro erat futurus*<sup>67</sup>.

Das Wort *ediscebat*, das bei einer Anspielung auf Bar 3,36–38 auch in Adv. Marcionem wiederkehrt<sup>68</sup>, zeigt deutlich, daß die Erscheinung als Mensch den alttestamentlichen Theophanien grundsätzlich gleichgeordnet war. Das kann man als Hinweis auf die ursprüngliche Auffassung werten: Gott wird im Menschen Jesus sichtbar. Das ist keine Inkarnationsaussage, wenn man unter Inkarnation die Verbindung Gottes und des Menschen in einer physischen Einheit versteht. (Die Rezeption des Johannesprologs setzt

J. Frickel, Hippolyts Schrift Contra Noëtum: ein Pseudo-Hippolyt, in: Logos. FS Luise Abramowski, hrsg. von H. Chr. Brennecke, E. L. Grasmück, Chr. Marksches = BZNW 67 (Berlin 1993) 87–123.

<sup>62</sup> Siehe Irenaeus, Demonstratio 6; 12; 53; 86; 97; vgl. Adv. haer. IV, 20,4.5.8.

<sup>63</sup> Irenaeus, Demonstratio 53 (69 Brox, FC 8/1. Herv. v. mir); siehe dazu den Anm. 59 genannten Artikel S. 294.

<sup>64</sup> Hippolyt, Ref. IX, 10,9 (244.13 f. P. Wendland, GCS 26).

<sup>65</sup> Einige Hinweise in dem Anm. 59 angeführten Aufsatz S. 302–306.

<sup>66</sup> Vgl. Tertullian, Adv. Prax. 14–16.

<sup>67</sup> Tertullian, Adv. Prax. 16,3 (1181,14–20 A. Kroymann - E. Evans, CChr. SL 2, Herv. v. mir).

<sup>68</sup> Tertullian, Adv. Marc. III, 9,6 (520,25–28 A. Kroymann, CChr. SL 1, Herv. v. mir): *Ideoque et ipse cum angelis tunc apud Abraham in ueritate quidem camis apparuit, sed nondum natae, quia nondum morituae, sed ediscentis iam inter homines conuersari.*

unterschiedlich und relativ spät ein.) Überlegungen darüber anzustellen, lag zunächst außerhalb des Horizonts der frühchristlichen Theologen, die mit alttestamentlichen Kategorien die Nähe, das »Gekommensein« des »unfaßbaren« Gottes (Hermas, Mand 1!) aussagen mußten.

Auf Bar 3,36–38 wird auch in anderen monarchianischen Texten des 2. Jahrhunderts angespielt, so in den christlichen Einschüben der Testamente der Zwölf Patriarchen und bei Melito<sup>69</sup>. Noch Markell von Ankyra zitiert die Stelle, um gegen Asterius die Einpersonlichkeit Gottes zu belegen; solange währt die monarchianische Tradition<sup>70</sup>.

Es gibt wohl noch mehr alttestamentliche Worte, mit denen die Christen belegen konnten, daß und wie in Jesus Christus der eine Gott zur Rettung des Menschen gekommen ist. Mir kam es hier nur darauf an, einen Weg aufzuzeigen, der zum Glauben an die Gottheit Christi geführt hat. Soweit ich sehe, ist dies der Hauptweg gewesen. Wie für alle Stücke ihres Christusglaubens haben die Christen auch in diesem Punkt den Beleg im Alten Testament gesucht. Für einen aus dem Heidentum bekehrten Christen war es in der Regel nicht schwer, Christus als Gott zu betrachten, denn jeder Unsterbliche galt ihm als Gott<sup>71</sup>. Christus, der den Tod überwunden, ewiges Leben gewonnen hatte und seinen Gläubigen Unsterblichkeit verlieh, konnte nur ein Gott sein, allerdings *ein* Gott, nicht unbedingt *der eine* Gott. Für die Christen, die auf dem Boden des Alten Testamentes standen, konnte es aber nur der eine Gott, der Schöpfer des Alls, sein, der in Christi Fleisch auf der Erde erschien. Von einem Glauben an einen dreieinigen Gott sind diese Christen so weit wie nur irgend möglich entfernt.

#### IV

Der beschriebene Gottes- und Christusglaube ist um die Mitte des 2. Jahrhunderts der allgemeine und am weitesten verbreitete. (Die einzige sichere Ausnahme ist Justin, wenn man von den Gnostikern absieht.) Man muß das daraus erschließen, daß in den meisten Texten, die aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts erhalten sind, Jesus Christus schlicht als »unser Gott Jesus Christus« und häufig sogar als der »alleinige« und »einzige« Gott bezeichnet wird. Zu diesem Bekenntnis führt von den in 2Clem und Barn gegebenen Glaubensaussagen eine gerade Linie, während eine »Rückentwicklung« von einer trinitarischen Glaubensaussage zu diesem Christusbekenntnis nicht denkbar ist.

Das prononcierte Bekenntnis, in dem Jesus Christus als »unser Gott« und »einziger« Gott gepriesen wird, scheint mir mit seiner direkten Ineinssetzung des einen Gottes mit

<sup>69</sup> Dazu siehe in dem hier Anm. 59 genannten Aufsatz »Die antignostische Glaubensregel« S. 292, Anm. 42.

<sup>70</sup> Markell, Fg. 79 (Klostermann); dazu K. Seibt, *Theologie* (wie Anm. 13) 404–407; zweifellos auf eine monarchianische Tradition greift Amphilochius von Ikonium zurück, der in einer Predigt zur Geburt »unseres großen Gottes und Erlösers Jesus Christus« Jes 63,9, die Theophanien des Alten Bundes und zuletzt Bar 3,38 zum Beleg des Sichtbarwerdens und Kommens Gottes anführt: *In natalitia Domini* I f. (5 f. C. Datema, CChr. SG 3).

<sup>71</sup> Lukian von Samosata, der um 170/80 n. Chr. schreibt, läßt in seinem Dialog »Der Verkauf der philosophischen Sekten« den Heraklit auf die Fragen eines interessierten Käufers antworten: »Und was sind die Menschen? — Sterbliche Götter. — Und die Götter? — Unsterbliche Menschen.« (Übers. v. Chr. M. Wieland, in: *Lukian, Werke in drei Bänden*. Band I, hrsg. v. J. Werner und H. Greiner-Mai, Berlin-Weimar 1981, 219.)

Jesus Christus durch die Reaktion auf die Gnosis, besonders die valentinianische Gnosis, hervorgerufen zu sein. Jedenfalls fällt auf, daß von Christus nicht vor ca. 160 so gesprochen wird<sup>72</sup>.

Die Gnostiker, die die philosophische Gotteslehre rezipiert hatten, redeten erstmals unter den christlichen Theologen von der *ousia* oder *physis* Gottes und des Menschen und davon, daß die ungezeugte, unvergängliche, nicht leidensfähige göttliche *ousia* mit der dem Leiden und Tode unterworfenen *ousia* des Menschen keine physische Einheit bilden könne<sup>73</sup>. Sie sahen deswegen aus philosophischen Gründen keine Möglichkeit zu sagen, daß der unerzeugte, leidensunfähige, unsterbliche Gott als Mensch geboren worden sei, gelitten habe und gestorben sei. So trennten sie konsequent und rigoros den einzigen Gott vom leidenden Jesus Christus.

Die Reaktion der Großkirchlichen finden wir wohl zuerst in der »Glaubensregel« des Noët von Smyrna, in der geradewegs gesagt wird, daß der eine Gott, der Schöpfer des Alls, der unsichtbare, unerzeugte, unsterbliche, als Mensch sichtbar wurde, aus Maria geboren ward und am Kreuze litt und starb<sup>74</sup>.

Die paradoxen Formulierungen, die unüberbietbar die Einzigkeit des in Christus erschienenen Erlösergottes zum Ausdruck bringen, haben eine enorme Wirkung gehabt. Wir hören ihr (manchmal tongenaues) Echo nicht nur bei bekannten kleinasiatischen Autoren, sondern auch in Rom und in Karthago. Das ist ein Beweis dafür, daß Noët das Glaubensbewußtsein seiner großkirchlichen Zeitgenossen präzise formuliert hat. Melito von Sardes und der sog. Ignatius von Antiochien, dessen sieben Briefe wahrscheinlich von einem in der Nähe Smyrnas wirkenden Kleriker um 170 n. Chr. produziert worden sind, geben die Antithesen Noëts z. T. fast wörtlich wieder, beide Autoren sind nur als monarchianische Theologen verstehbar<sup>75</sup>. Mehrere andere wahrscheinlich kleinasiatische Schriften bezeugen den gleichen monarchianischen Glauben<sup>76</sup>. Noëts Theologie und Glaubensregel wurden von seinem Diakon und Schüler Epigonos nach Rom gebracht und dort von Kleomenes in einer Schule propagiert, die zur Zeit des römischen Bischofs Zephyrin blühte, wie uns der zeitgenössische Hippolyt berichtet. Zephyrin selbst und sein Diakon und Nachfolger Kallist unterstützten die Schule und lehrten in ihrem Sinne. Jetzt erst wird die monarchianische Lehre einzig von Hippolyt angegriffen und als Häresie be-

<sup>72</sup> Einige Beispiele: Acta Petri 5; 6; 7; 21; 28; 39; Acta Pauli, PHeid 1–6; Mart. Andreae 16; Acta Ioannis 77; 82; 85; 107 f.; 112; Offb des Petrus (aeth.) 16; Ascens. Ies. 9,5; Orac. Sibyll. VI, 22–25; VII, 66 f.; zahlreiche Stellen bei Ignatius von Antiochien, dessen Briefe in die Zeit um 170 n. Chr. zu datieren sind, siehe Anm. 75.

<sup>73</sup> Siehe die Terminologie z. B. des Ptolemaeus, Ep. ad Floram, bei Epiphanius, Panar. haer. 33,7,4–8. M. E. sind die Gnostiker die ersten, welche die Inkarnation (Joh 1,14) sich nur als physische Einigung vorstellen konnten; sie haben damit dem gesamten christologischen Streit, der mit ihnen einsetzt, die Ebene vorgegeben.

<sup>74</sup> Noët von Smyrna, bei Hippolyt, Ref. IX, 10,9–12 und X, 27; Analyse und Kommentar in dem Anm. 59 angegebenen Aufsatz; detaillierter Nachweis des »antivalentinianischen Charakters der Theologie des Noët« in meinem Beitrag zur (oben Anm. 61) zitierten Festschrift für L. Abramowski, S. 57–86.

<sup>75</sup> Vgl. Melito, Fg. 13, dazu meinen oben Anm. 9 angegebenen Beitrag zur Festschrift W. Schneemelchers; vgl. Ignatius, Eph 7,2, und Polyc 3,2; für die Datierung der Ignatianen um 170 n. Chr. siehe R. Joly, Le dossier d'Ignace d'Antioche (Bruxelles 1979); im übrigen verweise ich auf eine größere Arbeit über »Ignatius und Noët«, die voraussichtlich 1997 erscheinen wird.

<sup>76</sup> Außer den schon genannten Mart. Polyc. und Ps-Hippolyt, In s. pascha, vgl. Acta Petri 20; Orac. Sibyll. VIII, 249 f.; EpApost 21(32).

zeichnet<sup>77</sup>. In dem ausgebrochenen Lehrstreit erklärt Zephyrin, angeblich von Kallist angestiftet, aber zweifellos im Bewußtsein, den allgemeinen, traditionellen Glauben zu formulieren, feierlich und öffentlich das monarchianische Christusbekenntnis:

ἐγὼ οἶδα ἓνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γεν<v>ητόν καὶ παθητόν. (»Ich kenne einen einzigen Gott Christus Jesus und außer ihm keinen anderen gezeugten und leidensfähigen.«)<sup>78</sup>

Die früheste überlieferte Glaubensdefinition eines römischen Bischofs<sup>79</sup> bezeugt den monarchianischen Glauben. Daß er noch zur Zeit Zephyrins der allgemeine war, erkennt man auch aus den Worten eines anonymen, auf der Seite Zephyrins stehenden Zeitgenossen, der ganz selbstverständlich von »unserem Gott und Herrn Jesus Christus« und »seinen eigenen Leiden« spricht<sup>80</sup>. Man erkennt dies ebenfalls aus dem wütenden Bericht Hippolyts, der zugibt, daß die Masse der Gemeinde hinter Zephyrin und Kallist stand und daß er, der Vater und Sohn als zwei Personen bezeichnete, als der Neuerer galt und als häretischer Ditheist angeprangert wurde<sup>81</sup>. Die älteste erhaltene lateinische Predigt zeigt den monarchianischen Glauben eines römischen Bischofs, wahrscheinlich Victors, des Vorgängers Zephyrins<sup>82</sup>. Zu seiner Zeit, oder vielleicht schon zu der des Eleutherus (ca. 174–189), lehrte der kleinasiatische Monarchianer Praxeas unbehelligt in Rom<sup>83</sup>.

Von dort gelangte seine Lehre nach Karthago, wo einzig Tertullian daran Anstoß nahm. Und obwohl es ihm gelang, ihre Urheber zu vertreiben, blieb die »einfältige, ja unwissende und ungebildete« Menge der Gläubigen beim alten Glauben, und Tertullian erntete, ebenso wie Hippolyt in Rom, den Vorwurf, zwei, ja drei Götter zu lehren<sup>84</sup>. Die von ihm entwickelte ökonomische Trinitätslehre gilt zunächst als ärgste Häresie und wird dem valentinianischen Polytheismus gleichgestellt<sup>85</sup>. Aber weil Hippolyt und Tertullian den Monarchianern entgegenhalten konnten, daß sie den unsterblichen Gott, den Vater, leiden und sterben lassen<sup>86</sup>, und weder Kallist noch die Praxeaner den Vorwurf des Patripassianismus mit einer theologisch zufriedenstellenden Formel zu erledigen vermochten<sup>87</sup>, erlischt die monarchianische Theologie in dieser Form allmählich im Westen. Das bisher allgemeine Dogma wird zur Häresie, die unter dem Namen des »Sabellianismus«

<sup>77</sup> Hippolyt, Ref. IX, 7,1–3.

<sup>78</sup> Hippolyt, Ref. IX, 11,3 (246,2 f. P. Wendland, GCS 26; γεν<v>ητόν mit 350,18 M. Marcovich, PTS 25).

<sup>79</sup> Vgl. DS 105.

<sup>80</sup> Bei Eusebius, Hist. eccl. V, 28,11.

<sup>81</sup> Vgl. Hippolyt, Ref. IX, 6; IX, 11,3; IX, 12,15 f.

<sup>82</sup> Vgl. Ps-Cyprian, Adv. Iudaeos 28–33, S. 116–118 in der Edition von D. van Damme, Pseudo-Cyprian, Adversus Iudaeos = Par. 22 (Freiburg i. d. Schw. 1969); ebd. 89–91 zu Herkunft und Verfasser.

<sup>83</sup> Vgl. Tertullian, Adv. Prax. 1,4 f.; Ps-Tertullian, Adv. omnes haer. 8,4. Wohl zur Zeit des Eleutherus wurde Tertullian in Rom Christ; in seinen frühen Schriften lassen sich eindeutig monarchianische (noëtianische) Traditionen nachweisen, die er wahrscheinlich in der Gemeinde, in der er den Katechumenenunterricht erhielt, kennengelernt hat; siehe z. B. Apol. 17: De carne Christi 5,1–7.

<sup>84</sup> Vgl. Tertullian, Adv. Prax. 1,6 f.: 3,1.

<sup>85</sup> Siehe Tertullian, Adv. Prax. 8,1.

<sup>86</sup> Vgl. Hippolyt, Ref. IX, 10,12; IX, 12,18 f.; Tertullian, Adv. Prax. 1,1,5: 10,8.

<sup>87</sup> Die Formel des Kallist bei Hippolyt, Ref. IX, 12,16–19; die der Praxeaner bei Tertullian, Adv. Prax. 27,1: Tertullian weist die Aporien des Lösungsvorschlags der Praxeaner auf.

in der weiteren Geschichte der Kirche bekämpft wird<sup>88</sup>. Im Osten ist Origenes der erste, der in seiner Disputation mit dem monarchianischen Bischof Heraclides und seinen arabischen Mitbischöfen die *μοναρχία* Gottes als ein Phantasiegebilde »der von der Kirche Abgespaltenen« erklärt und durch seine überlegene Disputierkunst den Heraclides dazu bringt, »zwei Götter« zu bekennen<sup>89</sup>.

Die Christen kommen aus den Juden, der rigorose alttestamentliche und jüdische Monotheismus bleibt ihr Gottesglaube. Wenn sie Christus als Gott bekennen, dann müssen sie für dieses Bekenntnis einen Aussagemodus finden, der die Monarchie Gottes nicht verletzt.

Liest man die Schriften des zweiten Jahrhunderts unter dieser Voraussetzung, dann fügen sich fast alle dieser Forderung. Ausnahmen sind die von der Philosophie her kommenden Gnostiker, die eine Aufspaltung des einen göttlichen Pleroma in eine Vielheit von Äonen gleichen Ranges vornehmen, und zur selben Zeit Justin in Rom, der das mittelplatonische Schema einer gestuften Gottheit rezipiert. Aber Justin findet zunächst keinen Nachfolger. Bei seinem Schüler Tatian, der den monarchianischen Monotheismus verteidigt<sup>90</sup>, sucht man trotz seiner Logoslehre eine der justinischen ähnliche Konzeption oder gar eine Trinitätslehre vergeblich<sup>91</sup>. Das gleiche gilt für die übrigen sogenannten Logostheologen, etwa Theophilus von Antiochien, Melito, den Verfasser der *Epistula ad Diognetum*, Athenagoras usw. Zu schnell setzt man diese Theologen in eine Reihe mit Justin. Wenn sie vom »Logos« und der »Weisheit« reden, dann stehen diese »Größen« dem »Wort« und der »Weisheit« gleich, die in den alttestamentlichen und jüdischen Schriften zwar wie eigene (untergeordnete und gehorchende) Gestalten neben Gott erscheinen können, aber doch nur den transzendenten Gott gewissermaßen nach außen vertreten<sup>92</sup>. Der Logos (die Weisheit) ist bei diesen Theologen kein *ἕτερος θεός* wie bei Justin. Bezeichnenderweise lehnt noch Irenaeus, der alle in Verlegenheit bringt, die nach einer Trinitätstheologie bei ihm suchen, die Bilder, mit denen Justin und Tertullian den Hervorgang des Logos aus dem Vater illustrieren, entschieden ab. Der Logos ist bei ihm kein *aliud* neben dem Vater, sondern mit ihm zusammen ein einziger Gott<sup>93</sup>. Die Lehre von Vater, Sohn und Geist als göttlichen, in sich stehenden »Personen« oder Wirklichkeiten (*res*), mit der Tertullian und weniger explizit Hippolyt beginnen, ist eine Neuerung. Den Protest, den sie von den »Altgläubigen« ernteten, muß man ernst nehmen. Die Trinitätslehre gilt bei ihrem Aufkommen als Häresie.

<sup>88</sup> Dazu zuletzt W. A. Bienert, Sabellius und Sabellianismus als historisches Problem, in der oben Anm. 61 zitierten Festschrift für L. Abramowski S. 124–139.

<sup>89</sup> Origenes, *Dial. c. Heracl.* 4,4–6 (60 J. Scherer, SC 67): οὕτως οὐδὲ εἰς τὴν γνώμην τῶν ἀποσχισθέντων ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας εἰς φαντασίαν μοναρχίας ἐπιπίπτομεν; das ist die einzige Stelle, an der das Wort *μοναρχία* bei Origenes zu finden ist; »zwei Götter« ebd. 2,5.24.26.

<sup>90</sup> Tatian, *Or.* 4,1; 5,1; 9,2; 14,1; 29,2.

<sup>91</sup> Vgl. M. Elze, *Tatian und seine Theologie* (Göttingen 1960) 76–83.

<sup>92</sup> Siehe z. B. Athenagoras, *Supplicatio* 10; Theophilus v. Ant., *Ad Autolyt.* II, 22; L. Abramowski, *Der Logos in der altchristlichen Theologie*, in: C. Colpe, L. Honnefelder, M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Spätantike und Christentum* (Berlin 1992) 189–201, 200: »Die Logostheologie muß zum jüdischen Erbe des Christentums gerechnet werden, allerdings handelt es sich um ein Erbe aus der hellenisierten Gestalt des Judentums.«

<sup>93</sup> Vgl. Irenaeus, *Adv. haer.* II, 17,2–8; 28,5 (kein *aliud*); 30,9; IV, 20,5.

Es scheint mir historisch nicht angemessen zu sein, die Schriften des zweiten Jahrhunderts auf den trinitarischen Glauben des vierten hin zu befragen, so als liefe eine gerade Linie — von der nur törichte »Häretiker« abgewichen seien — vom Glauben der Urgemeinde zum Trinitätsdogma des vierten Jahrhunderts und als sei dieses Dogma bei jedem »rechtgläubigen« Autor der Vorzeit wenigstens ansatzweise oder implizit nachweisbar. Das hier Dargelegte sollte erkennen lassen, daß es in diesem Sinne eine solche gerade Linie nicht gibt, vielmehr harte Brüche in der Formulierung des — wer zweifelt daran? — einen christlichen Gottesglauben festzustellen sind. Das kann man als Verpflichtung begreifen, dessen Identität in den verschiedenen Gestalten aufzusuchen. Mir scheint, daß sich dabei für das Gespräch in der »großen Ökumene« neue Möglichkeiten ergeben<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> Wenn K. Rahner in seinem Aufsatz »Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam«, in: *SchrTh* 113 (1978) 129–147, die kirchliche Trinitätslehre als einen radikalisierten Monotheismus zu erweisen suchte, dann ist das eine Interpretation, die dem Gottesglauben des 2. Jahrhunderts durchaus entspricht.