

URBAN **U**BÜCHER
DIE WISSENSCHAFTLICHE TASCHENBUCHREIHE



MARTIN WERNER

DIE ENTSTEHUNG
DES CHRISTLICHEN
DOGMAS

KOHLHAMMER

Julius 1860

URBAN-BUCHER
DIE WISSENSCHAFTLICHE TASCHENBUCHREIHE

Herausgegeben von Fritz Ernst

38



Th 22

· MARTIN WERNER

DIE ENTSTEHUNG
DES
CHRISTLICHEN DOGMAS

Problemgeschichtlich dargestellt

Mit einer Bildbeilage



W. KOHLHAMMER VERLAG

865

VORWORT

Wie ist aus dem urchristlichen Glauben, wie er sich in den ältesten Schriften des Neuen Testaments bezeugt, das Kirchengogma des spätantiken Fröhkatholizismus entstanden?

Bei der erstmaligen Veröffentlichung der in diesem Buche vertretenen religionsgeschichtlichen Beantwortung dieses wichtigen Problems kam es naturgemäß darauf an, dem Leser ein umfangreiches, in den bisherigen dogmengeschichtlichen Darstellungen wenig oder überhaupt nicht berücksichtigtes Material von Quellenzeugnissen der frühchristlichen Literatur der vier ersten Jahrhunderte in Zitaten und Belegstellen vorzuführen, aus denen sich die neue Lösung des Problems unmittelbar ergibt. Es handelt sich um des Verfassers Werk „Die Entstehung des christlichen Dogmas“, 1. Auflage 1941 im Verlag P. Haupt, Bern, 730 Seiten, 2. Auflage 1954 im Verlag P. Haupt, Bern und Katzmann-Verlag, Tübingen, 754 Seiten; gekürzte englische Ausgabe im Verlag A. & C. Black, London, 1957; amerikanische Ausgabe im Verlag Harper & Brothers, New York, 1957.

Auch die in dem vorliegenden Buche dargebotene Kurzfassung arbeitet ständig mit Aussagen der patristischen Quellen. Aber dieses Material ist stark beschränkt und der große Apparat der Stellenachweise und Quellentext-Zitate weggelassen worden, weil hiefür auf die große Ausgabe verwiesen werden kann.

Dafür konnte etwas anderes erstrebt werden: eine möglichst gestraffte, zusammenfassende Darstellung, die in flüssigen großen Zügen gut faßlich es dem Leser erleichtern soll, die wesentlichen problemgeschichtlichen Zusammenhänge der die vier ersten Jahrhunderte kennzeichnenden geistesgeschichtlichen Entwicklung des spätantiken Christentums zu überblicken, die für die ganze bisherige innere Geschichte des Christentums so folgenreich geworden ist.

Die Bildbeilage ist repräsentativ für einen Bereich älterer kirchlicher Kunst, die das in Frage stehende Motiv auf sehr mannigfaltige Weise zur Darstellung gebracht hat.

Zur Umschlagbild: Dieser Christus als geflügelter „Engel des großen Rates“ (s. S. 83) stammt aus Fresken einer Kirche der Meteorenklöster in Nordgriechenland. Ich verdanke diese seltene Bildwiedergabe den Bemühungen der Herren Prof. Dr. Fr. Dölger in München, Museumsdirektor Dr. M. Stettler in Bern und Prof. Dr. A. Xyngopolus in Athen, die in liebenswürdiger Weise meiner Nachfrage zum Erfolg verholfen haben.

Bern, im Januar 1959

Martin Werner



1988.3427
(85591)

Alle Rechte vorbehalten

© 1959 Verlag W. Kohlhammer GmbH., Stuttgart

Druck: W. Kohlhammer Stuttgart 1959

INHALT

	Seite
Vorwort	5

EINLEITUNG

1. Der Übergang vom Urchristentum zum Frühkatholizismus als geschichtliches Problem	9
2. Die „konsequent-eschatologische“ Auffassung des Urchristentums als dogmengeschichtlicher Ausgangspunkt	11

ERSTER HAUPTTEIL

Der Abbau der urchristlichen Grundlehren infolge der Parusieverzögerung

ERSTER ABSCHNITT

Die dogmengeschichtliche Problematik des nachapostolischen Zeitalters

1. Das Erlöschen des eschatologischen Grundgedankens der urchristlichen Naherwartung	22
a) Der Zusammenhang des Glaubens an die Auferstehung Jesu mit der Parusieerwartung	22
b) Der Zusammenhang des Glaubens an die Auferstehung Jesu mit der Naherwartung der allgemeinen Totenauferstehung	23
c) Die Konsequenzen der eschatologischen Naherwartung für die christliche Zeitrechnung des nachapostolischen Zeitalters	25
2. Die Krisis der dogmengeschichtlichen Entwicklung des nachapostolischen Zeitalters	27
a) Das Problem der Parusieverzögerung	27
b) Die Symptome der Krisis der nachapostolischen Zeit	30
c) Das Problem der Haeresie	32
d) Das problematische Verhältnis zur Lehre des Paulus als Ausgangspunkt der Entwicklung	35
3. Die Mittel zur Lösung der Krisis	37
a) Das Alte Testament	37
b) Das Neue Testament	40
c) Die „apostolische“ Tradition	43

ZWEITER ABSCHNITT

Der Abbau der urchristlichen Grundlehren

1. Der Zerfall der eschatologischen Lehre vom Heilswerk des Christus

1. Allgemeine Orientierung	46
2. Das Problem der Aufhebung des Gesetzes	49

3. Das Problem der Überwindung der Geistermächte	60
4. Die übrigen Deutungen des Todes Jesu	67
5. Der kritische Moment im Prozeß der Enteschatologisierung ..	72

II. Der Zerfall der urchristlichen Lehre von der Person des Christus

1. Das Wesen des Christus nach der urchristlichen Lehre	74
2. Die Nachwirkung der Auffassung des Christus als Engelwesen	82
3. Das Problem der Erscheinung des Christus in Jesus von Nazareth	88
4. Die Überwindung der Engelchristologie im arianischen Streit	92

ZWEITER HAUPTTEIL.

Der Aufbau des altkirchlichen Dogmas

ERSTER ABSCHNITT.

Der Ansatz zur neuen Dogmenbildung in der Lehre von der Erlösung und ihrer sakramentalen Vermittlung

1. Die Umbildung der Lehre von der Erlösung	101
2. Die Umbildung der Lehre von der Taufe	107
3. Die Umbildung der Lehre von der Eucharistie	111

ZWEITER ABSCHNITT.

Die Neugestaltung des Dogmas vom Erlösungswerk Christi

1. Die Heilsbedeutung der Inkarnation des Logos	115
2. Die sakramentale Deutung des Todes Jesu	119

DRITTER ABSCHNITT.

Die Neugestaltung des Dogmas von der Person Christi

1. Der Übergang zum Dogma von der Gottheit Christi	127
2. Die Deutung des Begriffs der Gottessohnschaft	130
3. Die Verbindung mit dem Logosbegriff	135
4. Die monarchianische Reaktion	140
5. Das homousianische Trinitätsdogma als Versuch zur Lösung des Konflikts	147
6. Die Entwicklung der Zweinaturenlehre	155

VIERTER ABSCHNITT.

Die Auswirkung der Enteschatologisierung im übrigen Dogma

1. Die Wandlung des Kirchenbegriffs	163
2. Die Wandlungen im eschatologischen Programm	171
3. Die Krisis der kirchlichen Ethik	178

Anmerkungen	186
Bildbeilage	120

EINLEITUNG

1. Der Übergang vom Urchristentum zum Frühkatholizismus als geschichtliches Problem

Das Problem der Entstehung des christlichen Dogmas besteht, umfassend gestellt, in der Frage, wie aus dem Urchristentum das Dogma der frühkatholischen Kirche entstanden ist – „Dogma“ hier verstanden als Inbegriff dessen, was nach Ausweis der altkirchlichen Quellen als vorherrschender Ausdruck des Gemeindeglaubens hinsichtlich des Sinngehalts der christlichen Offenbarung gelten kann. Dabei ist im Interesse der Klarheit zu fordern, daß der Begriff „Urchristentum“ sinngemäß auf die eigentliche, mit dem Ende des apostolischen Zeitalters abgeschlossene Ursprungsperiode beschränkt bleibe.

Man kann das Problem noch etwas präziser folgendermaßen formulieren: Inwiefern waren im Urchristentum die innern Voraussetzungen dafür gegeben, daß dieses im nachapostolischen Zeitalter, also in der Zeit nach dem Aussterben der Gemeinde der Gläubigen der ersten Generation, die Umwandlung in den Frühkatholizismus erlebte? Die zuverlässige Beantwortung dieser Frage ist von großer Tragweite. Sie ist erste Bedingung für das wirkliche historische Verständnis der innern Entwicklung des Christentums nicht nur in der vormittelalterlichen Spätantike, sondern in der gesamten Folgezeit überhaupt.

Um so mehr verlangt die Tatsache Beachtung, daß das große Problem in der modernen, durch die Dogmenhistoriker Adolf von Harnack, Friedrich Loofs und Reinhold Seeberg maßgeblich bestimmten Forschung seine Lösung noch nicht gefunden hat, und zwar deshalb, weil hier die historische Erfassung des Urchristentums problematisch geblieben ist. Für Harnack ist nur noch das Allgemeinste klar und gewiß, daß das „Evangelium“ der „Boden“ ist, auf welchem „das Dogma in seiner Conception und seinem Aufbau als das Werk des griechischen Geistes“ zustande gekommen ist. In welcher inhaltlichen Bestimmtheit aber das „Evangelium“ zum unmittelbaren Ausgangspunkt des nachapostolischen Hellenisierungsprozesses wurde, bleibt für Harnack schließlich eine nicht beantwortbare Frage. Nicht einmal der Apostel Paulus hilft hier weiter. Harnacks letzte Auskunft lautet hier wörtlich: „Für die Geschichtsschreibung der alten Kirche ist es bedrückend, daß es nicht angeht, von der deutlichsten Erscheinung des apostolischen Zeitalters, dem Paulinismus, die folgende Entwicklung verständlich zu machen, daß vielmehr die Praemissen für sie in umrissener Gestalt gar nicht nachweisbar sind, eben weil sie zu allgemeine waren“¹.

Vollends kritisch wird die Lage bei Friedrich Loofs. Er übernimmt die Hellenisierungsthese Harnacks, ist aber der Meinung, daß die

Darstellung des Hellenisierungsprozesses die vorausgehende Entwicklung des Urchristentums ganz einfach zu ignorieren habe, weil man es im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter mit zwei ganz verschiedenen Entwicklungsreihen zu tun habe, die gar nicht aufeinander eingestellt und ausgerichtet seien². Die dogmengeschichtliche Darstellung muß sich also beschränken auf eine Beschreibung des Hellenisierungsprozesses, d. h. auf die Feststellung der Art und Weise, wie sich der Hellenismus, also geistige Einflüsse von außen her, im christlichen Denken der alten spätantiken Kirche ausgewirkt haben. Die eigentliche Aufgabe der Dogmengeschichte, die Erhellung der *innern* Bedingungen der Hellenisierung, das Verständnis der Umwandlung des urchristlichen Glaubens zum altkirchlichen Dogma des Frühkatholizismus aus dem im Wesen der Sache selbst gegebenen Tendenzen, ist so nicht durchführbar.

In der modernen historischen Erforschung des Urchristentums hat man oft schon im Apostel Paulus den berufenen Vermittler zu sehen gemeint, der den Hellenisierungsprozeß in Gang bringt. Steht er eben doch im Licht der Geschichte als der eigentliche urchristliche Weltmissionar, der das Evangelium auf den Boden der hellenistischen Kultur außerhalb Jerusalems verpflanzt und hier das „Heidenchristentum“ begründet. Das heißt: er selbst fand ursprünglich auf hellenistischem Boden für seine Botschaft jedenfalls so viel Aufgeschlossenheit und Verständnisfähigkeit, wie zur Entstehung einer neuen „heidenchristlichen“ Bewegung größeren Stils erforderlich war. Allein alles, was man in neuerer Zeit als angeblich schon bei Paulus beginnende Hellenisierung des Urchristentums glaubte behaupten zu können, erweist sich immer wieder von vornherein als dogmengeschichtlich belanglos angesichts des bedeutsamen Sachverhalts, den schon der kenntnisreiche Basler Dogmenhistoriker Franz Overbeck (1837-1905) in dem berühmt gewordenen Urteil feststellte: Niemand habe im zweiten Jahrhundert Paulus je verstanden, und der einzige, der ihn verstand, der große Ketzertheologe Markion, habe ihn mißverstanden. Harnack hat dieses Urteil entschieden bestätigt. Mit Recht, denn es entspricht dem durch das nachapostolisch-frühkatholische Schrifttum deutlich bezeugten Tatbestand. Begreiflicherweise ist seither in der dogmengeschichtlichen Literatur immer wieder von der „völligen Verständnislosigkeit“ des nachapostolisch-hellenistischen Christentums gegenüber der Theologie des Paulus die Rede gewesen³.

In den Schwierigkeiten, denen die neuzeitliche Forschung begegnet mit dem Versuch, die dogmengeschichtliche Stellung und Bedeutung des Paulinismus im Übergang zum Frühkatholizismus zu klären, wird offenbar, daß die eigentliche Aufgabe der altkirchlichen Dogmengeschichte, die Erhellung der *innern* Bedingungen der Hellenisierung, das Verständnis der Umwandlung des urchristlichen Glaubens zum altkirchlichen Dogma aus dem im Wesen der Sache selbst gegebenen Voraussetzungen, in dem hauptsächlich durch Harnack repräsentierten Stadium der Forschung noch nicht erfüllt ist.

Wie aber steht es mit der Bedeutung und Stellung der paulinischen Lehre innerhalb des *Urchristentums*? Auch an dieser Frage kommt die dogmengeschichtliche Forschung nicht vorbei. Denn zur Lösung ihrer Aufgabe bedarf sie eines Verständnisses des Urchristentums, das sowohl die Botschaft Jesu und des urapostolischen Christentums, wie auch die Lehre des Paulus je in ihrer Eigenart so erfaßt, daß dabei die Aussagen der ältesten Quellen in möglichst weitem Umfang ihre einheitliche Erklärung und Einordnung in einem umfassenden geschichtlichen Sinnzusammenhang finden und zugleich sichtbar wird, was die innere Einheit des urchristlichen Glaubens in seinen besonderen Ausprägungen bei Jesus, bei den Uraposteln und bei Paulus ausmacht. Hier aber ist die Dogmengeschichte angewiesen auf die Forschungsergebnisse der neutestamentlichen Wissenschaft.

2. Die „konsequent-eschatologische“ Auffassung des Urchristentums als dogmengeschichtlicher Ausgangspunkt

Sucht man in der neuern und neusten Literatur der neutestamentlichen Wissenschaft nach einem geschichtlichen Verständnis des Urchristentums, das den soeben formulierten Erfordernissen entspricht, so findet sich unter den bisher vorgebrachten Versuchen einer konstruktiven Lösung keiner, von dem dies in auch nur annähernd gleichem Ausmaß gelten könnte wie von dem Lösungsversuch der sogenannten „Konsequent-eschatologischen“ Auffassung. Er ist – nicht ohne durch den früheren Verlauf der Forschung vorbereitet zu sein – entwickelt vor allem in dem heute mit Recht als „klassisch“ geltenden Werk der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ von Albert Schweitzer⁴.

Zur Eigenart dieser Auffassung gehört zunächst ihr weitgehendes Vertrauen in die historische Zuverlässigkeit der ältesten (d. h. im Markus- und Matthäusevangelium enthaltenen) Evangelienberichte über das öffentliche Auftreten Jesu. Sie steht damit in deutlichem Kontrast zur Evangelienkritik der sogenannten „formgeschichtlichen Methode“⁵. Die „formgeschichtliche Methode“ ist freilich, was man sehr zu beachten hat, eine Methode der literarischen, aber nicht der historischen Kritik. Sie atomisiert die synoptische Überlieferung (d. h. der drei ersten Evangelien, die, weil viele Parallelberichte enthaltend, leicht in einer „Synopse“ = Zusammenschau vergleichbar sind) in isolierte „Kleine Einheiten“. In der Erforschung der vorliterarischen Entstehungsgeschichte dieser einzelnen Traditionsstücke läßt sie sich leiten von der Erwägung, daß diese irgendwie von ihrem „Sitz im Leben“ der ältesten Gemeinde her verständlich zu machen seien, daß also ihre typische „Form“ („Logion“, „Wundergeschichte“, „Streit- und Schulgespräch“ usw.) durch ihre praktische Verwendung in der Gemeinde geschaffen sei. Als methodischer Grundsatz wurde ausdrücklich formuliert: „Zunächst muß doch gefragt werden, nicht: was ist als geschichtlich denkbar? sondern: was ist als christliche Gemeindetradition verständlich?“

Die Vertreter der formgeschichtlichen Methode haben sich jedoch niemals hinreichend darüber Rechenschaft gegeben, daß jegliche Bestimmung des „Sitzes im Leben“ (sei es „im Leben der Gemeinde“, sei es „im Leben Jesu“) eine Aufgabe nicht der literarischen, sondern der historischen Kritik ist, daß aber die historische Kritik ihrer Aufgabe nur dann gerecht zu werden vermag, wenn sie allererst über ein zuverlässiges, wissenschaftlich verantwortbares *Geschichtlichkeitskriterium* verfügt. Ohne über ein solches Kriterium zu verfügen, traute sich die formgeschichtliche Methode die Kompetenz zu, die Historie zu bewahren „vor dem allzu starken Einfluß subjektiver Erwägungen über Geschichtlichkeit und Ungeschichtlichkeit“ der in den Evangelien überlieferten Worte und Taten Jesu⁶. Die unvermeidliche Enttäuschung wurde offenbar in der Tatsache, daß die formgeschichtliche Forschung in Fragen des „Lebens Jesu“ einer ratlosen historischen Skepsis verfiel. In der Blütezeit der formgeschichtlichen Forschung vernahm man von Rud. Bultmann, einem Führer dieses Forscherkreises, die Feststellung, „daß wir vom Leben und der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können“; denn die Evangelien seien „von der Legende überwuchert“, sie seien „Kultlegenden“⁷. Diese unkritische Skepsis ergab sich notwendig aus dem unwissenschaftlichen Verfahren der formgeschichtlichen Methode, historische Urteile fällen zu wollen, ohne über ein haltbares Geschichtlichkeitskriterium zu verfügen.

Die „konsequent-eschatologische“ Auffassung entspricht den Ergebnissen der literarischen Kritik in der Weise, daß sie ihrer Jesus-Darstellung lediglich das Markus- und Matthäus-Evangelium als die erwiesenermaßen älteste Evangelientradition zugrunde legt und es in ihrer Paulus-Auffassung vermeidet, sich auf Aussagen von Paulus-Briefen zu berufen, die mit erheblichem Unrechtsverdacht belastet sind.

Der altsynoptische Evangelienbericht ist zu fragmentarisch, als daß er als Quelle für ein wirkliches „Leben Jesu“, also für eine Biographie dienen könnte. Dagegen will er, wie sich aus der ganzen Anlage ergibt, die Begebenheiten des so auffällig kurzen *öffentlichen Auftretens* Jesu bis zu seiner Passion (und Auferstehung) erzählen. Und in dieser Hinsicht will er durchaus nicht bloß als christliches „Glaubenszeugnis“ verstanden sein, sondern, wie die Einleitung zum Lukasevangelium ausdrücklich feststellt, als ein letztlich durch Augen- und Ohrenzeugen garantierter Bericht. Gewiß erweist sich der Autor von Lk 1, 1-4 mit dieser Einleitung nicht als moderner Historiker. Aber daß er einen historisch zuverlässigen Bericht beabsichtigt, ist durch Lk 1, 1-4 in aller Form bezeugt und sollte weder bestritten noch ignoriert werden.

Daß die meisten der bei Markus und Matthäus erhaltenen Berichte sich als die älteste Evangelientradition erweisen lassen, bedeutet noch nicht, daß sie als historisch zuverlässig gelten können. Ausreichende Kontrolle durch Vergleich mit anderer gesicherter Überlieferung ist nicht möglich. So hängt schließlich die historische Glaubwürdigkeit

der einzelnen Angaben wesentlich davon ab, ob und wie sich ihre Daten als *notwendige Glieder eines geschichtlichen Sinnzusammenhangs* erweisen lassen, dessen Rekonstruktion nicht auf bloßen subjektiven Einfällen eines Historikers beruht, sondern auf einem selbst schon objektiv begründeten Kriterium⁸. Ohnehin muß ja die historische Kritik überall in jedem Fall so verfahren. Von keinem Tatsachenbericht kann sich die Geschichtswissenschaft auf irgendwelchem Gebiet ein haltbares Urteil über dessen historische Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit bilden, wenn der berichtete Inhalt für sie eine isolierte, beziehungslose Einzelheit bleibt. Es ist daher nur folgerichtig, daß die „formgeschichtliche Methode“ auf dem Wege ihrer die Evangelientradition atomisierenden Literarkritik in die historische Skepsis abgleitet, sobald sie sich ein Urteil über die historische Glaubwürdigkeit der Einzelheiten dieser Überlieferung zu bilden wagt.

Der Verlauf der „formgeschichtlichen“ Forschung wird damit freilich zugleich zum Hinweis auf ein Problem. Wohl beschreibt die altsynoptische Tradition den äußeren Verlauf des öffentlichen Auftretens Jesu summarisch als eine relativ kurze und leicht übersehbare Ereignisfolge: Jordanaufenthalt im Täuferkreis, kurze Wirksamkeit in Galiläa, Aufenthalt außerhalb der nördlichen Landesgrenzen und Passionsreise nach Jerusalem. Innerhalb dieses allgemeinsten Rahmens bleibt aber die Evangelienzählung eine Anekdotensammlung. Der geschichtliche Zusammenhang, der das Ganze zur inneren Einheit verbindende Sinn ist nicht unmittelbar zu erkennen. Der Erzähler zeigt kein Bemühen, etwas Derartiges zu konstruieren. Insofern ist freilich – das ist die positive Kehrseite dieser Schwierigkeit – diese älteste Jesus-Darstellung, im Unterschied zum Lukas- und Johannes-Evangelium, noch nicht durch offenkundige dogmatische Tendenzen der Verfasser bestimmt.

Von so manchen fragwürdigen Versuchen der Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts zur Lösung dieses Problems hebt sich die „konsequent-eschatologische“ Auffassung sehr deutlich dadurch ab, daß sie in ihrem methodischen Ansatz das *Prinzip* des einheitlichen geschichtlichen Sinnzusammenhangs nicht freihändig als Eintragung in den Text konstruiert, sondern im eigentlichen Sinn im Text selbst *entdeckt*, da nämlich, wo man es bisher nie gesucht hatte: in der Tatsache, daß Jesus mitten im Zeitalter der spätjüdischen Apokalyptik auftritt und sich in eigenartiger Weise deren eschatologische Grundanschauung zu eigen macht, und zwar im Sinne der Näherwartung des Weltendes.

Der Begriff der „Apokalyptik“ bezeichnet hier konkret eine Reihe von spätjüdischen „Offenbarungs“-Schriften, die sich mit „Eschatologie“ d. h. mit Vorstellungen vom Ende der irdischen Geschichte durch eine künftige übernatürliche Neugestaltung der Welt beschäftigen. Nach den klaren Angaben der ältesten Evangelienberichte stimmt Jesus mit dieser Apokalyptik wesentlich überein in seinem Hinweis auf den „kommenden Aeon“ (d. h. Weltzeit) des „Reiches Gottes“

als der übernatürlich neugestalteten Welt, und in seinen Vorstellungen von den übernatürlichen Ereignissen, in denen sich diese künftige Weltwende realisieren soll. Es handelt sich um die Katastrophe einer letzten vormessianischen Drangsalzeit, das gloriose Erscheinen (die „Parusie“) eines himmlischen Messias (des „Menschensohnes“) „auf den Wolken des Himmels“ zur Heraufführung des neuen Aeon, die allgemeine Auferstehung der Toten, das endzeitliche Weltgericht, die endgültige Überwindung aller dämonischen Mächte, die Verwandlung aller Dinge, auch der Daseinsweise derer, die als Genossen des „Menschensohnes“ am Gottesreiche teilnehmen dürfen. Die Eigenart Jesu bekundet sich vor allem in der Art und Weise, wie er seine Überzeugung vom nahen Anbruch der Weltwende in öffentlicher Verkündigung vertritt und dabei eindringlich, insbesondere in der Bergpredigt, zur rechten Vorbereitung auf den nahen Umbruch auffordert und diese Forderung erläutert.

Indem die „konsequent-eschatologische“ Auffassung diesen Sachverhalt, der sichtbar macht, was Jesus mit der spätjüdischen Apokalyptik im Wesentlichen verbindet und ihn zugleich von ihr unterscheidet, für das Verständnis aller Einzelheiten des altsynoptischen Evangelienberichts mit in Betracht zieht, wird er für sie zum Schlüssel für die Erfassung des geschichtlichen Sinnzusammenhangs, in den sich die Reden, Taten und Ereignisse des ältesten Evangelienberichts über das öffentliche Auftreten Jesu einordnen und der eben damit die geschichtliche Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit dieses Berichts erweist.

Das in diesem Schlüssel sich darbietende Geschichtlichkeitskriterium der „konsequent-eschatologischen“ Auffassung hat den großen wissenschaftlichen Vorzug, daß es nicht aus subjektiven Mutmaßungen des modernen Historikers konstruiert ist, sondern diesem von den Quellentexten selbst direkt dargeboten wird und von ihm bloß an den einzelnen Angaben der altsynoptischen Jesus-Darstellung folgerichtig erprobt zu werden braucht. Es hat in diesem Sinne einen rein objektiven Charakter. Damit ergibt sich für die Scheidung zwischen Geschichtlichem und Ungeschichtlichem in den Evangelienberichten die in der modernen historischen Forschung so oft vergeblich gesuchte und so schmerzlich vermißte Möglichkeit einer objektiven Begründung. Um so bedeutsamer ist die Tatsache, daß sich bei Anwendung der objektiven Kriterien der „konsequent-eschatologischen“ Auffassung die altsynoptische Jesus-Darstellung in einem Ausmaß als historisch zuverlässig erweist, wie dies keine andere historische Theorie darzutun vermag⁹. Demgegenüber erscheint die historische Skepsis, wie sie neuerdings auch in den Resultaten der „formgeschichtlichen Methode“ zutage getreten ist, nicht mehr als Ergebnis besonderer kritischer Scharfsicht, sondern als die Verlegenheit eines in der Sackgasse endenden Verfahrens.

Dazu kommt aber eine andere gewichtige Tatsache: für die „konsequent-eschatologische“ Auffassung erweitert sich im Endergebnis der Nachweis eines durchgreifenden geschichtlichen Sinnzusammenhangs

zu einem Gesamtverständnis nicht nur der Botschaft, der Wirksamkeit und des Schicksals Jesu, sondern zugleich der Entwicklung des gesamten Urchristentums überhaupt; nach dem Einheitsprinzip der „konsequent-eschatologischen“ Erklärung wird insbesondere der innere geschichtliche Zusammenhang der eigentümlichen, in sich wiederum einheitlichen Lehre des Paulus sowohl mit dem urapostolischen Christentum wie auch mit der Botschaft Jesu historisch verständlich. Es gibt in Bezug auf das Problem der ältesten Evangelienberichte und ihre Jesus-Darstellung keine historische Konstruktion, die wie die „konsequent-eschatologische“ Auffassung bei aufmerksamer Beachtung und Erwägung der Einzelheiten mit gleicher Intensität stets auch den Blick auf das Ganze und seine Probleme gerichtet hielte.

Es ist klar, daß eben dadurch diese Auffassung des Urchristentums sich in auffälliger Weise legitimiert als dogmengeschichtlicher Ausgangspunkt für die Lösung des Problems der Umwandlung des Urchristentums in den hellenistischen Frühkatholizismus.

Eine Kritik der einzelnen speziellen exegetischen und historischen Thesen der „konsequent-eschatologischen“ Auffassung, die nicht durch eine vorausgehende Überprüfung oder Widerlegung ihrer nimmehr kurz skizzierten methodischen Grundsätze fundiert ist, hat keinen Sinn. In der bisherigen Diskussion ist diese Überprüfung von den Gegnern der „konsequent-eschatologischen“ Theorie schwer vernachlässigt worden, was um so mehr auffällt, als sie selber zumeist über ein sachlich verantwortbares Geschichtlichkeitskriterium im Unterschied zu der von ihnen kritisierten Auffassung gar nicht verfügen.

Für die Einführung in die Art und Weise, wie die „konsequent-eschatologische“ Theorie ihr Gesamtverständnis des Urchristentums nach den skizzierten Gesichtspunkten im Einzelnen entwickelt, muß der Leser auf die in Anmerkung 4 erwähnten Schriften verwiesen werden. Unsere Einleitung muß sich damit begnügen, wenigstens drei Punkte herauszugreifen, die zur Illustration schon deshalb besonders geeignet sind, weil ihnen für das Gesamtverständnis des Urchristentums überhaupt gewichtige Bedeutung zukommt.

Erstens: Einer alten, in einer gewissen Theologie des 19. Jahrhunderts stark verwurzelten Gewohnheit zufolge kommt es heute noch vor, daß man das „Reich Gottes“ oder „Reich der Himmel“, auf das hin Jesus öffentlich das Volk zur „Buße“ (d. h. Sinnesänderung) auffordert, nicht nur als ein – dem Wortlaut von Mk 1, 15/Mt 4, 17 gemäß – in Bälde anbrechendes, sondern zugleich als ein schon gegenwärtiges deutet. Man muß dann den Begriff des „Reiches Gottes“ im entsprechenden Sinn umdeuten, z. B. im Sinn einer irgendwie zu verstehenden Identifikation mit der Person Jesu selber. Diese Vorstellung von einem schon gegenwärtigen Gottesreich mag gewissen Intentionen neuzeitlicher theologischer Dogmatik entsprechen. Sicher aber verwirrt man damit den Sinnzusammenhang zahlreicher altsynoptischer Aussagen Jesu, die irgendwie mit dem Begriff des „Rei-

ches Gottes" zusammenhängen. In Wahrheit wäre dieses umdeutende Verfahren nur durchführbar um den Preis der völligen Beseitigung jeglicher apokalyptischer Vorstellungen aus der Verkündigung Jesu vom Gottesreich. Denn das Gottesreich der Apokalyptik ist der neue Aeon der übernatürlichen Weltvollendung, also ein neuer Weltzustand, der nur durch übernatürliche Ereignisse realisierbar ist und das Ende der bestehenden natürlichen Welt bedeutet. Tatsächlich geht aber Jesus nach den altsynoptischen Berichten gerade in dieser Grundanschauung mit der spätjüdischen Apokalyptik einig.

Was sollten Worte Jesu von einem künftigen „Eingehen ins Reich“, von einem künftigen „zu Tische sitzen im Reich“ usf. für einen Sinn haben, wenn das Reich Gottes keinen künftigen Weltzustand und keine Seinsweise geschöpflicher Wesen meint? Ausdrücklich redet Jesus davon als dem „kommenden Aeon“ und bringt jene früher erwähnten, übernatürlichen Weltereignisse damit in Zusammenhang, durch welche nach apokalyptischer Lehre der neue Aeon realisiert werden soll. Demnach bedeutet auch für Jesus der Anbruch des Gottesreiches das Ende der bestehenden natürlichen Welt; das besagt zugleich, daß für sein Urteil das Gottesreich so lange nicht Gegenwart wird, als diese übernatürlichen Ereignisse seines endzeitlichen Anbruchs noch nicht eingetroffen sind. Dem entspricht, daß nach den gewichtigsten Aussagen der öffentlichen Verkündigung und der besonderen Jüngerbelehrung Jesu das Kommen des Reiches ausdrücklich als *zukünftig, aber als nahe bevorstehend* erscheint.

Eine bedeutsame Bestätigung dieses Sachverhalts ergibt sich aus der Tatsache, daß das urapostolische Christentum erwiesenermaßen von einem bereits in Person und Wirksamkeit des geschichtlichen Jesus gegenwärtig verwirklichten Gottesreich nichts gewußt und gelehrt hat, aber wie Jesus selber vom nahen Anbruch dieses Zukünftigen überzeugt war.

Als zweiten wichtigen Punkt greifen wir das Problem des messianischen Selbstbewußtseins Jesu heraus. Dieses Problem gipfelt in der Frage, ob Jesus (wie die ältesten Evangelienberichte dies allerdings reichlich bezeugen) die apokalyptische messianische Hoheitsbezeichnung „Menschensohn“ wirklich auf sich selbst bezogen habe. Diese Frage wird in der modernen Forschung, weil der Gebrauch dieses Messiasnamens in der altsynoptischen Jesus-Darstellung mit gewissen Unstimmigkeiten belastet ist, oft verneint. Daß der Titel trotzdem in den Selbstaussagen Jesu so häufig vorkommt, wird dann mit der Auskunft erklärt, die älteste urchristliche Gemeinde, der wir die Überlieferung der Worte Jesu verdanken, habe gerade diesen Namen durch Jesus selbst legitimiert wissen wollen, weil sie vornehmlich in ihm ihren Glauben an die Messianität Jesu zum Ausdruck brachte. Dieser Erklärung widerspricht jedoch völlig die Tatsache, daß nach dem Zeugnis der neutestamentlichen Schriften im Urchristentum der Name „Menschensohn“ überhaupt fast gänzlich verschwindet und daß dementsprechend die Evangelisten selber in ihrer Erzählung, im bemerkenswerten Unterschied zu Jesus, immer

die Bezeichnung „Christus“ brauchen¹⁰. Demnach hat sich in dieser Hinsicht das Urchristentum von der eigentümlichen Ausdrucksweise Jesu gerade *distanziert*, und so verlangt das Problem eine andere Lösung.

Auf Grund ihres Geschichtlichkeitskriteriums vermag die „konsequent-eschatologische“ Auffassung die bestehenden Unstimmigkeiten so zu klären, daß für die historische Kritik der Zweifel an der Geschichtlichkeit des Messianitätsanspruchs Jesu hinfällig wird. Aus der Tatsache, daß in der altsynoptischen Darstellung die übernatürlichen Vorstellungen Jesu vom Messias, vom Reich und dessen übernatürlicher Realisierung in naher Zukunft zusammenfließen in den Aussagen Jesu über das baldige Erscheinen (die „Parusie“) des himmlischen „Menschensohnes“, ergibt sich der apokalyptische Sinn des messianischen Selbstbewußtseins Jesu. Demnach sind diejenigen Herrnworte als historisch gesichert zu betrachten, in denen er seine messianische Würde so versteht, daß sie ihm erst in naher Zukunft zukommt; er bemüht sich, sie vor der Öffentlichkeit als Geheimnis zu wahren, spricht nur im engsten Jüngerkreis von der Notwendigkeit seines Todes und seiner Auferstehung und deutet damit die Art und Weise an, wie es zu seiner Erhöhung zur Würde des himmlischen „Menschensohnes“ kommen soll.

Als dritten Punkt wählen wir die Stellungnahme zum mosaischen Gesetz, weil an diesem Gesetzesproblem, einem ohnehin wichtigen Punkt des urchristlichen Glaubens, die „konsequent-eschatologische“ Lösung der Leben-Jesu-Frage zugleich ihre einheitliche Auffassung vom Urchristentum überhaupt illustrieren kann.

Die grundsätzliche Äußerung Jesu Mt 5, 17 ff. über das Sinaigesetz ist keineswegs, wie oft behauptet wird, nachträglich in antipaulinischem Sinne verschärft und verfälscht. Seine Aussage, daß die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes mit dem (in Bälde erwarteten!) Weltende erlischt, entspricht der eschatologischen Voraussetzung in folgerichtiger Weise. „Auch das apokalyptische Schrifttum setzt das Aufhören der Gesetzesgeltung im messianischen Reich voraus.“¹¹ Gehört man dem neuen Aeon des Reiches Gottes in einer übernatürlichen neuen Daseinsweise an, dann verlieren für dieses „ewige Leben“ die auf die natürlichen Bedingungen und Verhältnisse des bisherigen irdischen Daseins eingestellten mosaischen Satzungen aus innerer Notwendigkeit ihren Sinn und darum auch ihre Gültigkeit. An den eherechtlichen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes wird dies in dem Gespräch Mk 12, 28 ff./Mt 22, 23 ff. in eindrucklicher Weise demonstriert. Hat Jesus dann aber gegen Ende seines öffentlichen Auftretens, wie aus Mt 26, 64 in Verbindung mit anderen Aussagen sich ergibt, seine endzeitliche Wiederkunft und damit das Weltende im Zusammenhang mit seinem Tode und auf Grund seiner Auferstehung erwartet, so war damit die Voraussetzung gegeben für den folgerichtigen Schluß des Apostels Paulus, daß also Christus (durch seinen Tod) auch „des Gesetzes Ende“ geworden sei (Rm 10, 4).

Damit wird überhaupt der Punkt berührt, an dem sichtbar wird, wie sich die Wendung von der Eigenart der Verkündigung Jesu an alles Volk zu der veränderten Botschaft des urchristlichen Glaubens nach seinem Tode vollzog. Dieser Glaube wird nun im Wesentlichen zum Glauben an die Messianität Jesu und sein Erlösungswerk in seinem Tod und seiner Auferstehung im Hinblick auf seine baldige Wiederkunft als himmlischer Messias.

Mehr noch! Da die Wiederkunft Jesu als des „Menschensohnes“ sich nach seinem Tode dauernd verzögert und so die eschatologische Naherwartung sich nicht erfüllt, läßt sich die paulinische These von der Außerkraftsetzung des mosaischen Gesetzes durch den Tod Jesu im Sinne der eschatologischen Logik nicht behaupten ohne zugleich zum Problem zu werden. Paulus löst es durch den Kompromiß, daß zwar die nichtjüdischen Gläubigen, denen das Sinaigesetz überhaupt nie galt, sich durch ihren Eintritt in die Christengemeinde auch nicht mehr auf dieses grundsätzlich bereits erledigte Gesetz verpflichten sollen, zumal dieses dem Volk Israel gar nicht von Gott selbst, sondern, zu seinem Unheil, von Engelmächten auferlegt worden sei (Gal. 3, 19 f., 4, 1–3. 8–10). Dagegen sollen die aus dem Judentum stammenden Gläubigen für den Rest der alten Weltzeit bis zur nahen Parusie des Christus äußerlich in der gesetzlichen Lebensweise ausharren. So „bleibe jeder in dem Stande, in dem er berufen wurde!“ (I Kor. 7, 20). Paulus geht von der eschatologischen Bedeutung des Todes (und der Auferstehung) Jesu aus und sucht damit die Tatsache, daß bisher die Parusie Jesu als des „Menschensohnes“ noch ausgeblieben ist, in Übereinstimmung zu bringen. Seine scharfen judaistischen Gegner aus der jerusalemitischen Urgemeinde aber lehnen die Auffassung ab, daß auf Grund des Todes Jesu überhaupt jetzt schon die Verpflichtung zum Leben nach dem Gesetz für irgendwelche Gläubigen aufgehoben worden sei. Sie gehen also im Unterschied zu Paulus von der Tatsache aus, daß bisher die Wiederkunft Jesu – und damit das Weltende – noch nicht eingetreten ist, und wollen daher als Lehre von der Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu nichts gelten lassen, was mit diesem Befund der äußeren Wirklichkeit nicht eindeutig und klar vereinbar ist.

Hier wird der wichtige Sachverhalt sichtbar, daß die Entwicklung und Wandlung des urchristlichen Glaubens nicht mehr nur von der eschatologischen Naherwartung, sondern sehr bald auch schon von der Nicht-Erfüllung dieser Erwartung infolge der Parusie-Verzögerung bestimmt wurde. Für die Dogmengeschichte stellt sich hier die Frage, ob und in welchem Sinne die über das Aussterben der gesamten ältesten Christengemeinde hinaus andauernde Verzögerung der Parusie Jesu weiterhin die Umgestaltung des urchristlichen Glaubens bewirkt habe.

Daß durch das Geschichtlichkeitskriterium der konsequent-eschatologischen Auffassung alle altsynoptischen Einzelberichte sich als historisch rechtfertigen ließen, ist schon deshalb nicht zu erwarten, weil dies den gegebenen allgemeinsten Voraussetzungen kaum ent-

sprechen würde. Die älteste Evangelienüberlieferung ist erst mehrere Jahrzehnte nach dem Tode Jesu schriftlich fixiert worden, kann deshalb durch Unvollständigkeit und Entstellung belastet sein. Fällt ein Rest von Einzelberichten aus, der auf Grund des konsequent-eschatologischen Geschichtlichkeitskriteriums als unsicher oder völlig unwahrscheinlich gelten müßte, so würde dies erfahrungsgemäß dem zu erwartenden durchschnittlichen Ergebnis solcher geschichtlicher Untersuchungen überhaupt, vollends wo es sich um antike Berichte handelt, entsprechen.

Das objektive Geschichtlichkeitskriterium der konsequent-eschatologischen Auffassung läßt aber die Ungeschichtlichkeit eines Berichts um so eher erkennen, als es selbst einen Hinweis auf eine bestimmte Möglichkeit der Entstehung unhistorischer Nachrichten bietet. Die in der Zeit nach dem Tode Jesu einsetzende Verzögerung der Parusie Christi muß als Nicht-Erfüllung der eschatologischen Naherwartung zu einem Problem werden, das zu Umbildungen des ursprünglichen eschatologischen Dogmas zwingt. Infolge der Parusieverzögerung beginnt zwischen dem eschatologischen Geschichtsprogramm und dem wirklichen Geschichtsverlauf ein Widerspruch aufzuklaffen. Daß das eschatologische Dogma Problem wird und dogmatische Korrekturen unvermeidlich macht, kann sich also auch auf die Darstellung der vergangenen urchristlichen Frühgeschichte auswirken. Diese kann durch unhistorische Züge entstellt werden, die als symptomatischer Ausdruck der dogmatischen Problematik sogar dogmengeschichtlich bedeutsam werden.

Das hervorragendste Beispiel sind die sekundären Berichte der Evangelien und der Apostelgeschichte über die „Erscheinungen des Auferstandenen“. Von den paulinischen Berichten (I Kor. 15) unterscheiden sie sich in einer Weise, die höchst aufschlußreich zeigt, daß es hier um mehr geht als um die bloße Bemühung eines Beweises für die Tatsächlichkeit der leiblichen Auferstehung Jesu. Es spiegelt sich in den auffällig widerspruchsvollen Erzählungen der durch die Parusie-Verzögerung akut werdende Konflikt zwischen eschatologischer Naherwartung und tatsächlicher Nicht-Erfüllung dieser Erwartung. Das Gemeinsame und Charakteristische ist die Tatsache, daß dem erscheinenden Auferstandenen Handlungen und Gespräche mit den Jüngern zugeschrieben werden, die alle irgendwie das Problem zum Thema haben, daß die „Erscheinungen“ Jesu eigentlich seine endzeitliche „Erscheinung“, seine Parusie hätten sein sollen, sie jedoch nicht gewesen sind. Einerseits wird die „Erscheinung“ des Auferstandenen mit Parusie-Motiven ausgemalt (Engelbegleitung, Parusie-Wolke, Fieber des messianischen Mahls), andererseits sind sowohl die von den Jüngern geäußerten Fragen und Zweifel wie auch die Aussagen des Auferstandenen durch das faktische Ausbleiben der Endereignisse überhaupt veranlaßt (Act 1, 9. 10. 11; Mk 16, 19, vgl. Mk 8, 38; 16, 24; Lk 24, 30. 41–43; Mk 16, 11, 13; Mt 28, 17; Lk 24, 11. 21. 25. 38. 41; Act 1, 6; Lk 24, 21; Act 1, 7; Mk 16, 14 ff., Lk 24, 24–27. 38. 49; Mt 28, 19 f.; vgl. auch Mt 27, 45. 51 ff.).

Im ganzen bestätigen so die sekundären Erscheinungsberichte, daß im urchristlichen Jüngerkreis der Zweifel an der Beweiskraft der Erscheinungserlebnisse für die Wirklichkeit der leiblichen Auferstehung Jesu deshalb sich regte, weil für die ursprüngliche Erwartung und Auffassung *die (faktisch ausbleibende) Parusie der objektive Beweis für die leibliche Auferstehung Jesu gewesen wäre.*

Im alten Judenchristentum hat es denn auch weite Kreise gegeben, die aus diesem Sachverhalt die entsprechende Folgerung gezogen haben. Der Zweifel verdichtete sich bei ihnen zur Gewißheit, daß angesichts des Ausbleibens dieses objektiven Beweises für die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu den bloß subjektiv-visionären Erscheinungserlebnissen der ersten Jünger keine Beweiskraft zukommen könne. Ihr Entscheid lautete, daß der tatsächliche Geschichtsverlauf nach Jesu Tod die Annahme widerlegt, daß die leibliche Auferstehung Jesu wirklich erfolgt sei so, wie sie vor dem Tode Jesu angekündigt, geglaubt und erwartet worden war. Nach einem wichtigen Bericht des Epiphanius (haer. XXVIII, 6, 1, 4) war im apostolischen Zeitalter in den alten Provinzen Asia und Galatia, also in einem großen Teil Kleinasiens, ein Judenchristentum verbreitet, das, wie Epiphanius wörtlich berichtet, die Überzeugung vertrat, Christus „habe zwar gelitten und sei gekreuzigt worden, aber seine Auferstehung habe noch nicht stattgefunden, werde vielmehr erst im Zusammenhang mit der allgemeinen (endzeitlichen) Totenauf-erstehung erfolgen“. Vorausgesetzt wird, mit Recht, daß die Auferstehung Jesu keineswegs als das isolierte Ereignis gemeint und angekündigt war, als das sie nach der Auffassung derer erscheint, die aus den Erscheinungserlebnissen der Jünger nach dem Tode Jesu den Schluß meinen ziehen zu dürfen, daß die Auferstehung Jesu tatsächlich stattgefunden habe. Die Auferstehung Jesu als des „Menschensohnes“ der Endzeit ist vorausgesagt (Mk 8, 31–9, 1; 9, 9–13; 9, 30 ff.; 10, 32–45; Mt 26, 64) als Auftakt der Endereignisse, findet also nur statt im Zusammenhang mit der allgemeinen Totenauf-erstehung. Sind die Endereignisse bisher ausgeblieben, so hat also auch die Auferstehung Jesu noch nicht stattgefunden. Und eben deshalb, weil die Auferstehung Jesu im vorausgesagten Sinne noch nicht eingetreten ist, sind bisher die Endereignisse ausgeblieben.

In dieser Argumentation des kleinasiatischen Judenchristentums der apostolischen Zeit ist als tiefster Kern die Einsicht enthalten, daß die gesamte weitere Entwicklung des Christentums notwendig durch die Problematik der „Enteschatologisierung“¹² des ursprünglichen Christentums bestimmt sein wird. Es ist leicht einzusehen, daß die nächste Krise schon sehr bald fällig werden muß, nämlich mit dem völligen Aussterben der ganzen ersten Generation der Gläubigen der apostolischen Zeit. Als der „Gemeinde der Heiligen der letzten Tage“ war dieser Generation von Gläubigen das Vorrecht zugeordnet, die Parusie und die Teilnahme am messianischen Zwischenreich¹³ – nach paulinischem Programm – zu erleben. Schon die ersten Sterbefälle von getauften Gläubigen mußten in den paulinischen Gemeinden

Bedenken wachrufen. Nach Paulus wird das Vorrecht dennoch gewahrt dadurch, daß die vorzeitig Verstorbenen den bei der Parusie Überlebenden, die in verwandelter übernatürlicher Leiblichkeit in das messianische Reich eingehen, gleichgestellt werden, indem sie bei der Parusie auferstehen dürfen, während alle anderen Gestorbenen erst am Ende der messianischen Periode zur Auferstehung gelangen können (I. Thess. 4, 13–18; I. Kor. 15, 51 f.).

Stirbt jedoch die ganze erste Generation der Gläubigen aus, ohne das Eintreffen der paulinischen Voraussage erlebt zu haben, so ist erwiesen, daß sie gar nicht die privilegierte Gemeinde der Heiligen der letzten Tage war. Das heißt dann aber: Das apostolische Zeitalter war nicht im Sinne der urchristlichen Naherwartung die beginnende Endzeit. Damit fällt aber die Voraussetzung dieser endzeitlichen Deutung der Apostelzeit dahin: *die eschatologische Deutung des Todes und der Auferstehung Jesu.* Diese Wendung der Dinge erweist sich in der Tat als der Angelpunkt der im nachapostolischen Zeitalter aufbrechenden spätantiken Krise des Christentums, die durch den Hellenisierungsprozeß in den Frühkatholizismus hinüberführt¹⁴.

Die konsequent-eschatologische Auffassung des Urchristentums bewährt sich demnach als der immer wieder gesuchte Ansatzpunkt zum Verständnis der dogmengeschichtlichen Entwicklung des altkirchlichen Christentums. Das ängstliche Zögern der modernen historischen Theologie, diesen Weg entschieden zu betreten und forschend zu erproben, nimmt sich etwas seltsam aus angesichts der Tatsache, daß in neuerer Zeit keineswegs Albert Schweitzer allein auf diese offensichtlich richtige Spur hingewiesen hat. Sogar von Rudolf Bultmann, einem führenden Vertreter der formgeschichtlichen Methode, vernehmen wir das allgemeine Zugeständnis an die konsequent-eschatologische Auffassung: „Das eigentliche Gebiet des Mythos ist im Urchristentum die Eschatologie“. „Die mythische Eschatologie ist im Grunde durch die einfache Tatsache erledigt, daß Christi Parusie nicht, wie das Neue Testament erwartet, alsbald stattgefunden hat, sondern daß die Weltgeschichte weiterlief und – wie jeder Zurechnungsfähige überzeugt ist – weiterlaufen wird.“¹⁵

Albert Schweitzer hat schon vor Jahrzehnten darauf aufmerksam gemacht, daß keineswegs wissenschaftliche, sondern religiöse und dogmatische Bedenken es manchen modernen Theologen so schwer und zum Teil unmöglich machen, die konsequent-eschatologische Erklärung als Schlüssel zur historischen Erfassung des Urchristentums und zum Verständnis der dogmengeschichtlichen Entwicklung des Christentums anzuerkennen¹⁶.

*Der Abbau der urchristlichen Grundlehren
infolge der Parusieverzögerung*

ERSTER ABSCHNITT

Die dogmengeschichtliche Problematik
des nachapostolischen Zeitalters

1. Das Erlöschen des eschatologischen Grundgedankens der
urchristlichen Naherwartung

a) Der Zusammenhang des Glaubens an die Auferstehung Jesu
mit der Parusieerwartung

Der von Jesus selbst stammende Grundgedanke, daß durch seinen Tod und seine Auferstehung irgendwie der baldige Anbruch der Aeonenwende veranlaßt werde, daß demnach das Auftreten Jesu ein Phänomen der anbrechenden Endzeit sei, klingt im Christentum der nachapostolischen Zeit deutlich nach. Noch in nachapostolischen Aussagen des Neuen Testaments wie I Pt 1, 20; Hebr 9, 26 wird bezeugt, daß Christus „in den letzten Zeiten“, „am Ende der Welt“ erschienen sei. Dann verblaßt er unvermeidlich immer mehr und verliert sich schließlich ganz. Je länger die Parusie des Christus und die mit ihr zusammenhängenden Endereignisse ausbleiben, desto weniger kann an der Überzeugung, daß die Apostelzeit die Zeit des anbrechenden Weltendes gewesen sei, und an der zugrundeliegenden eschatologischen Deutung des Todes und der Auferstehung Jesu festgehalten werden.

Im apostolischen Urchristentum dokumentiert sich der Zusammenhang des Glaubens an die Auferstehung Jesu mit der Naherwartung der Parusie in der Wahl des ersten Wochentages als kultischer Feiertag und in seiner Bezeichnung als „Herrn-Tag“ (Apok Joh. 1, 10). Das ist bewußt doppelsinnig. Als der erste Tag nach dem Sabbat ist der „Herrn-Tag“ der Tag der Auferstehung Jesu. Die Bezeichnung als κυριακή ἡμέρα ist aber eine Umschreibung für den anderen Ausdruck ἡμέρα τοῦ κυρίου, „Tag des Herrn“, womit aber der Tag der endzeitlichen Parusie gemeint ist. Im Sinne der eschatologischen Naherwartung Jesu und der Zwölfjünger sollte eben der Tag der Auferstehung Jesu zugleich der Tag seiner Parusie, seines endzeitlichen Erscheinens zur Heraufführung des neuen Aeon werden. Damit hängt zusammen, daß das „Herrn-Mahl“, das δείπνον κυριακόν, nachdem es anfänglich täglich gefeiert worden war, auf den „Herrn-Tag“ verlegt wird. Denn vornehmlich mit dieser Mahlfeier ist die Bitte um die Parusie und die Erwartung ihres Eintreffens wesentlich verknüpft. Das „Herrn-Mahl“ heißt so als die Mahlfeier, die durch die Wiedervereinigung des wiederkommenden Messias

vom Himmel her mit seiner Gemeinde zur Feier des „messianischen Mahles“ werden sollte.

Schließlich verflüchtigt sich aber die Verbindung der Naherwartung der Parusie mit der Feier des Herrntages zu der Auffassung, daß die künftige Parusie des Christus jedenfalls in der Osterzeit erfolge, in der man in besonders betonter Weise das Gedächtnis der Auferstehung Jesu feiert. Es ist bemerkenswert, daß sich diese Überzeugung nachweislich bis ins dritte Jahrhundert erhalten hat. Zeugen sind die Epistula apostolorum, Tertullian, Origenes und Hippolyt.

b) Der Zusammenhang des Glaubens an die Auferstehung Jesu mit
der Naherwartung der allgemeinen Totenaufstehung

Die der von Jesus selbst begründeten eschatologischen Deutung seines Todes und seiner Auferstehung entsprechende Erwartung, daß im zeitlichen Zusammenhang mit seiner Auferstehung die allgemeine endzeitliche Totenaufstehung stattfinden werde, klingt im nachapostolischen Zeitalter stark und deutlich nach. Solche Aussagen, die nicht weniger deutlich als einst Paulus (I Kor. 15, 23) die Auferstehung Jesu als den Anfang der endzeitlichen Auferstehung beurteilen, finden sich in der „Himmelfahrt Jesajas“, in den Sibyllinischen Orakeln und im Nikodemus-Evangelium II. Vor allem hat der Gedanke nachgewirkt im Zusammenhang mit anderen eschatologisch geprägten Vorstellungen über Tod und Auferstehung Jesu.

Hier ist der sekundäre Evangelienbericht Mt 27, 45. 51 ff. über die Wunderzeichen beim Tode Jesu zu erwähnen. Man muß das Gesamtbild dieser Wunderereignisse mit den apokalyptischen Weltenschilderungen vergleichen: Verfinsterung der Sonne, Zerreißen des Tempelvorhangs (oder, nach dem Hebräer- resp. Nazaräerevangelium, Einstürzen der „Oberschwelle des Tempels von gewaltiger Größe“), Erdbeben, Bersten der Felsen, Öffnung der Gräber und Auferstehung der Heiligen – das sind in der Tat alles Züge der apokalyptischen Vorstellung vom Weltende. Ihre Verbindung mit dem Bericht über den Tod Jesu erklärt sich sehr einfach: Als im Widerspruch mit der ursprünglichen Naherwartung nach dem Tode Jesu der Anbruch der Endereignisse sich verzögerte, postulierte der eschatologische Glaube, daß immerhin beim Tode Jesu entsprechende Zeichen eingetroffen seien, in denen sich das nahe Ende wenigstens deutlich ankündigte.

Es liegt eine ganze Reihe von bemerkenswerten nachapostolischen Zeugnissen vor, welche die eschatologische Bedeutung der Wunderzeichen von Mt 27, 45. 51 ff nicht nur bestätigen, sondern sogar noch auffällig steigern. Das Wunder des zerrissenen Tempelvorhangs wird gedeutet als Zeichen der drohenden Zerstörung der heiligen Stätte, die dann bei ihrem Eintreten als Vorbote des nahenden Endgerichts gilt, so in den Pseudo-Clementinischen Recognitionen und im Petrus-evangelium. Nach der ungeheuerlichen Schilderung der

Anaphora Pilati verschwindet bei dem gewaltigen Beben anlässlich des Todes Jesu nicht nur der Tempel überhaupt, sondern auch sämtliche Synagogen, und die christusfeindlichen Juden trifft bereits das Gericht. Ja, das ganze Bild weitet sich geradezu zu einer apokalyptischen Weltenschilderung aus: die Grundfesten der Erde werden bloßgelegt, der Himmel öffnet sich, himmlische Heerscharen treten auf, und das Erscheinen des Auferstandenen selbst wird zur gloriosen Parusie des Messias, verbunden mit der allgemeinen Totenauferstehung. Sogar noch in einer Predigt des Bischofs Alexander von Alexandrien, also im beginnenden 4. Jahrhundert, wird das Erscheinen des Christus im Hades, nach seinem Kreuzestod, im Stile der gloriosen eschatologischen Parusie geschildert. Es fehlt dabei auch nicht das eschatologische Motiv des messianischen Kampfes gegen die widergöttlichen Engelmächte. Die Erde selber schreit erschrocken auf und fleht um Erbarmen. Die Vorstellung des Matthäusberichts von der Auferstehung „vieler Heiligen“ beim Tode Jesu wird erweitert zur allgemeinen Auferstehung der Gerechten.

Besonders zu beachten ist die nachapostolische Verarbeitung dieses Auferstehungsmotivs. Statt von der Auferstehung vieler entschlafener Heiligen der Vorzeit mit Christus, wie der Matthäusbericht, reden außer Alexander von Alexandrien auch andere spätere Schriftsteller von der allgemeinen Auferstehung aller Gerechten oder Heiligen seit Adam! So der Verfasser des Nikodemusevangeliums II, ferner Cyrill von Jerusalem und Epiphanius, der die Geschichte besonders anschaulich ausmalt: er läßt auch Angehörige von noch lebenden Jerusalemiten auferstehen, die erst vor 10–20 Jahren verstorben sind. Nun begegnen sie in der Stadt ihren Vätern und Brüdern, die erstaunt fragen: Bist du denn nicht der und der, den wir hier begraben haben? usw.

Diese sogar im 4. Jahrhundert noch feststellbaren Nachklänge der für den urchristlichen Glauben fundamentalen eschatologischen Deutung des Todes und der Auferstehung Jesu erscheinen umso auffälliger, als im übrigen der Grundgedanke selbst für das nachapostolische Christentum infolge der andauernden Parusieverzögerung unvermeidlich außer Kraft gesetzt wird, weshalb für die kirchliche Theologie im allgemeinen die eigentümliche Tradition des matthäischen Berichts 27, 51 ff längst fragwürdig geworden ist. Sie muß dessen eschatologischen Sinn mehr und mehr preisgeben. Folgerichtig setzt diese Enteschatologisierung an bei jenem Motiv, das die eschatologische Bedeutung der Wunderzeichen beim Tode Jesu am deutlichsten hervortreten läßt, bei der Auferstehung der „vielen Leiber der entschlafenen Heiligen“. Sehr schön zeigt dies die Art und Weise, wie im 4. Jahrhundert Marcell von Ancyra die Kol 1, 18 sich findende Bezeichnung des Christus als des „Ersterstandenen unter den Toten“ kritisiert, und dies gerade im Zusammenhang mit seiner Stellungnahme zu Mt 27, 52. 53: Mit Verweis auf Totenerweckungen, die sowohl nach dem Alten wie dem Neuen Testament schon vor Tod und Auferstehung Jesu stattgefunden haben, macht er geltend,

daß Christus nach der Hl. Schrift gar nicht der Erste von den Toten Auferstandene gewesen sei. Der urchristliche Gedanke, daß die Auferstehung Jesu als der Auftakt der allgemeinen *eschatologischen Totenauferstehung* hätte erfolgen sollen, ist ihm infolge der andauernden Parusieverzögerung völlig unmöglich geworden. Bei Amphilochius von Ikonium wird jeder Zusammenhang der Auferstehung der Heiligen beim Tode Jesu mit der allgemeinen endzeitlichen Auferstehung dadurch verneint, daß er die Zahl der damals Auferstandenen ausdrücklich auf 500 beschränkt.

Indem aber so für die nachapostolische Theologie die Auferstehung Jesu sich als ein gegenüber dem Programm der Eschatologie isoliertes Ereignis für sich darstellt, wird die damit im Zusammenhang stehende Auferstehung der Heiligen überhaupt unverständlich. Im Nikodemusevangelium II findet sich das Urteil: „Nicht die Auferstehung Jesu als solche ist verwunderlich, wohl aber ist dies verwunderlich, daß er nicht allein auferweckt wurde, sondern daß er (zugleich) viele andere Tote auferweckte.“ So erklärt sich, daß manche nachapostolischen Schriftsteller, so Melitto v. Sardes, Markion, Pseudo-Cyprian, Hippolyt, Cyprian, Arnobius, Lactanz, Lukian v. Antiochien, wo sie die Wunderzeichen beim Tode Jesu nacherzählen, die Auferstehung der Heiligen überhaupt verschweigen. In Wahrheit mußten schließlich alle übrigen Wunderzeichen des Todes Jesu als ebenso rätselhaft erscheinen wie die Auferstehung der Heiligen. Ihre Deutung wird jetzt zum Teil phantastisch. Mit dem Fortschreiten des Prozesses der Enteschatologisierung, der das ganze urchristliche Dogma in Mitleidenschaft zieht, kommt es endlich soweit, daß der Bericht über die Wunderzeichen beim Tode Jesu überhaupt nicht mehr diskutiert wird, jede Bedeutung verliert und als etwas Unverständliches ignoriert wird.

c) Die Konsequenzen der eschatologischen Naherwartung für die christliche Zeitrechnung des nachapostolischen Zeitalters

Es entspricht dem eschatologischen Sinn der urchristlichen Lehre vom Messias und der dadurch bestimmten Grundauffassung von der Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu, daß auch noch nachapostolische Schriften des Neuen Testaments wie der Hebräerbrief und der I. Petrusbrief die Aussage enthalten, daß Christus „in den letzten Zeiten“ oder am „Ende der Welt“ erschienen sei. So findet sie sich gelegentlich auch im Schrifttum der Folgezeit, hat aber hier den eschatologischen Sinn verloren. Eusebius denkt bei diesen „letzten Zeiten“ an die Zeit des „Endes des Judentums“. Man fragt jetzt vielmehr, warum der Erlöser erst so spät und nicht schon viel früher erschien, da ja die Menschheit schon seit dem Sündenfall erlösungsbedürftig geworden sei.

Das Problem hat aber der christlichen Zeitrechnung der alten Kirche Schwierigkeiten bereitet. Im 2. Jahrhundert bezeugt der Barnabasbrief, daß man schon früher die jüdische Theorie übernahm, die durch

Kombination der sechs Schöpfungstage von Genesis 2, 2 mit Psalm 90, 4 die Gesamtdauer der Welt (des alten Aeon) auf 6000 Jahre bemißt und mit dem Beginn des 7. Jahrtausends die eschatologische Heilszeit (zunächst das tausendjährige Reich) mit der Parusie des Messias anbrechen läßt, symbolisiert durch den Sabbat als den 7. Tag, den Ruhetag Gottes nach der Schöpfungswoche. Indem das Christentum diese Theorie übernahm, mußte es entsprechend der ursprünglichen eschatologischen Deutung des Todes Jesu dieses Ereignis (nicht etwa die Geburt Jesu!) in das Jahr 6000 nach der Welschöpfung verlegen. Es ist ein außerordentlich günstiger Zufall, daß uns Dokumente der nachapostolischen Zeit diese älteste christliche Auffassung bestätigen. Hierher gehört eine sehr altentümliche (dem Cyprian zugeschriebene) Schrift, die, den Zahlenwert des Namens „Adam“ auf Christus deutend, sagt: „Hic ergo numerus quadragesimus sextus passionem (sc. Christi) declarat, eo quod sexto millesimo anno hora sexta passus, resurgens a mortuis quadragesimo die in caelis ascendit. Der zweite Beleg ist eine Stelle im Dialog des Adamantius. Hier ist die Datierung bereits nicht mehr auf den Tod, sondern auf die Geburt bezogen. Aber daß auch diese überhaupt noch in das Jahr 6000 als das Jahr des Weltendes verlegt wird, ist immer noch auffällig genug. Dehnte sich die Parusieverzögerung auf Jahrhunderte aus, so wurde es definitiv sinnlos, den Tod Jesu in das Jahr 6000 zu datieren. Hielt man weiterhin an der Gesamtweltdauer von 6000 Jahren fest, so mußte man vielmehr die immer noch zukünftige Parusie in das Jahr 6000 ansetzen und demgemäß das Datum des Todes resp. der Geburt Jesu nach rückwärts verlegen.

Mehrfach bezeugt ist die erstmals im 2. Jahrhundert, bei Theophilus von Antiochien, später bei Hippolyt, auftretende Rückdatierung auf das Jahr 5500. Man ist jedoch nur schrittweise zu diesem neuen Datum gekommen. Noch Lactanz im 4. Jahrhundert kennt verschiedene Datierungen zwischen 6000 und 5500. Für Hippolyt ist die neue Datierung besonders wichtig, weil er damit ein wirksames Argument gegen die zeitweise wieder aufflackernde Naherwartung der Parusie gewinnt. Wer im 2. Jahrhundert die Geburt Jesu ins Jahr 5500 verlegt und die Parusie im Jahre 6000 erwartet, kann leicht dartun, daß man auf dieses künftige Ereignis noch Jahrhunderte zu warten habe. Aber aus seinem Daniel-Kommentar geht hervor, daß zur Zeit der Abfassung dieser Schrift die neue Festlegung des Geburtsdatums Jesu ins Jahr 5500 in manchen Kreisen noch auf ungläubigen Zweifel stößt.

Allein das Problem der christlichen Zeitrechnung ist auch mit dieser Korrektur noch nicht endgültig ins Reine gebracht. Dauert die Parusieverzögerung auch über das Jahr 6000 seit der Welschöpfung hinaus, so muß die bisher immer noch vorausgesetzte alte Grundanschauung von der 6000jährigen Gesamtweltdauer überhaupt preisgegeben werden. Photius von Byzanz beurteilt es im 9. Jahrhundert als eine „Verwegenheit“, daß Hippolyt die Erscheinung des Antichrist und damit das Weltende für das Jahr 6000 nach Adam voraussagen wollte. Seine

Begründung lautet, der Herr habe seinerzeit den Jüngern auf ihre Frage nach dem Zeitpunkt des Weltendes keine Offenbarung mitgeteilt.

2. Die Krisis der dogmengeschichtlichen Entwicklung des nachapostolischen Zeitalters

a) Das Problem der Parusieverzögerung

Es hängt mit dem ursprünglichen eschatologischen Sinn der Herrnmahlfeier zusammen, daß ihre Liturgie, wie uns noch die Didache bezeugt, die intensive Bitte um die Parusie enthielt. Solange das Herrnmahl seinen mit der Vorstellung des zukünftigen messianischen Mahles zusammenhängenden eschatologischen Charakter behielt, mußte auch die fortgesetzt andauernde Parusieverzögerung mehr oder weniger stark als Problem empfunden werden.

In den paulinischen Gemeinden verursachte sie, wie wir aus den Briefen des Apostels selbst vernehmen, Beunruhigung, als man mit der unwiderflichen, aber unerwarteten Tatsache rechnen mußte, daß Gemeindeglieder vorzeitig starben, ohne die Parusie erlebt zu haben. Wie sollten diese nun an der besonderen, den Erwählten der letzten Generation vorbehaltenen Herrlichkeit des messianischen Zwischenreiches teilnehmen können, das mit der Parusie beginnt, wenn sie nun bereits vorher sterben mußten, trotzdem durch die Taufe (nach Rm 6) die Auferstehungskräfte des neuen Aeon an ihnen schon wirksam geworden waren? Paulus antwortet mit der Zusage, daß diese vorzeitig verstorbenen Gläubigen gegenüber den Überlebenden nicht benachteiligt sein werden, sofern sie – und nur sie; denn alle andern Verstorbenen müßten warten bis zum letzten „Tagma“ (Gruppe) der Auferstehung (nach I Kor 15, 24 ff) – bei der Parusie auferstehen und mit den Überlebenden zusammen auf den Wolken dem erscheinenden Christus entgegengerückt werden sollen (nach I Thess 4, 13–18).

Wie standen aber die Dinge, wenn alle Gläubigen jener vermeintlich privilegierten letzten Generation dahinstarben, ohne die Parusie erlebt zu haben? Die Naherwartung der Parusie mußte durch diese Entwicklung endgültig problematisch werden. Das bezeugt der II Thessalonicherbrief, der sich dagegen verwahrt, daß man, gar noch mit Berufung auf Briefe des Apostels Paulus, die Parusie als nahe bevorstehend ankündige.

In gleichem Sinne wirkten gewisse Folgeerscheinungen der Naherwartung selbst. So das schon Mk 13, 22 bezeugte Auftreten von falschen Messiasen, die sich als der wiedergekommene Christus ausgaben. Es werden in der Überlieferung Namen genannt: Dositheus, Simon Magus, Judas Galilaeus und Montanus. Dazu kamen empfindliche Störungen des Gemeindelebens. Die Montanisten verkündeten nicht bloß die Nähe des Endes, sondern belehrten ihre Gläubigen, das himmlische Jerusalem werde sich in Pepuza in Phrygien zur Erde

niederlassen, und bestimmten sie, sich an diesem Orte zu sammeln. Sie verlangten zudem die Auflösung der Ehen. Das Auftreten fanatischer Parusiepropheten führte leicht zur Störung der öffentlichen Ordnung. Hippolyt berichtet in seinem Danielkommentar von zwei solchen Fällen. Der eine spielt in Syrien, der andere in Pontus. Beidemal erweckt nicht irgendein dubioser Wanderprophet, sondern ein Kirchenvorsteher die schwärmerische Bewegung. In beiden Fällen scheint die ganze Gemeinde oder der größte Teil davon mitgerissen worden zu sein. Die Leute lassen Ackerbau und Gewerbe liegen, geben ihr Vermögen weg, ziehen in die „Wüste“ hinaus und irren in Erwartung der vermeintlichen nahen Parusie in den Bergen herum. Die unerbittlich andauernde Parusieverzögerung bewirkt große Enttäuschung. Denn der pontische Kirchenvorsteher hatte seine Weissagung der nahen Parusie mit den Worten bekräftigt: „Wenn es nicht geschehen wird, wie ich gesagt habe, so glaubt fortan auch der Schrift nicht, sondern tut ein jeder von euch, wie er will.“ So richtet die Schwärmerei der praktisch konsequenten Naherwartung großen Schaden an: zu der schweren religiösen Verwirrung kommt empfindliche materielle Schädigung durch Vermögensverlust, und schließlich wird die Gemeinde dem Staat gegenüber in Gefahr gebracht.

Ein doppelt bezeugtes Fragment verlorener Literatur der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts bekundet deutlich, daß die Diskussion über das problematisch gewordene Recht der Naherwartung in dieser frühen nachapostolischen Zeit mit beträchtlicher Schärfe geführt worden ist. Enttäuschte Gegner der Naherwartung entgegneten den Parusiepropheten: „Dies haben wir auch schon in den Tagen unserer Väter gehört, und siehe, wir sind alt geworden, und nichts von all dem ist uns widerfahren.“ Der I Clemensbrief hat allen Grund, diesen polemischen Spruch zu zitieren, um selber zur Sache Stellung zu nehmen. Denn um die gleiche Zeit bezeugt auch die „Himmelfahrt Jesajas“, daß Ungewißheit und Zwist um das Problem der Naherwartung im Zunehmen begriffen sind. Es wird geklagt über viele Parteien, die der Parusiefrage wegen entstehen; es fehle an echten Propheten; zwischen Hirten und Ältesten herrsche große Zwietracht.

In der Verwirrung setzt begreiflicherweise ein stürmisches Fragen nach neuer Offenbarung über das fraglich gewordene Wann und Wie und Warum ein. Davon zeugen die Worte, welche die Petrus-Apokalypse dem Apostel Petrus in den Mund legt: „Als der Herr auf dem Ölberg saß, traten die Seinigen zu ihm. Wir fielen vor ihm nieder und flehten ihn alle einzeln an und baten ihn also: Offenbare uns die Zeichen deiner Wiederkunft und des Weltendes, damit wir die Zeit deiner Wiederkunft erkennen und merken und darüber die nach uns Kommenden belehren können, denen wir das Wort deines Evangeliums verkündigen und die wir an die Spitze deiner Kirche stellen werden.“ Viele aber geben mit der enttäuschten Naherwartung den Wiederkunftsglauben selbst endgültig auf. Schon die „Himmelfahrt Jesajas“ redet von solchen, welche die Weissagungen der Propheten beiseite lassen. Dem entspricht die Aussage des II Petrus-

briefs über die Spötter, die den Parusiegedanken als einen „ausgeklügelten Mythos“ verhöhnen und fragen: „Wo ist die Verheißung seiner Erscheinung? Seit die Väter entschlafen sind, bleibt ja alles so, wie es seit Anfang der Welt gewesen ist“ (II Pt 1, 6; 3, 3 f.). Zu denen, welche die Parusie-Erwartung grundsätzlich aufgeben, gehörten jedenfalls die Gnostiker.

In kirchlichen Kreisen sind Symptome der Verwirrung noch im 3. Jahrhundert feststellbar. Cyprian neigt trotz des Fiaskos der montanistischen Propheten zur Naherwartung. Hippolyt dagegen warnt geradezu vor ihr, und Origenes erklärt die Verkündigung des nahen Weltendes für eine vermessene Behauptung menschlicher Unwissenheit.

Der Apologetik des alten Glaubens fiel es nicht leicht, die andauernde Parusieverzögerung zuzugestehen. Sie versuchte mit allerlei Ausreden um die Schwierigkeit herumzukommen. Der II Petrusbrief versucht die Naherwartung so auszulegen, daß die Parusieverzögerung als ein Mißverständnis erscheint (II Pt 3, 8 ff). Schließlich hat ein psychologisches Moment die Schärfe des dogmatischen Problems gemildert. In spätem Geschlechtern konnte der Gedanke an die Nähe der Parusie um der Katastrophen willen, die nach dem alten Dogma mit deren Anbruch verbunden sein sollten, auch Furcht und Bangen erregen.

In dieser veränderten Grundstimmung verwandelte sich, wie die Quellen bezeugen, die Bitte um die baldige Parusie in die ganz andere Bitte um ihre weitere Verzögerung. Tertullian, der sich gegen Christen ereifert, die solche Verzögerung wünschen, gesteht doch einmal selber: „Wir beten um den Verzug des Endes.“ Hippolyt empfiehlt geradezu die Bitte um Verschonung von der Notwendigkeit, die Endzeit miterleben zu müssen, ebenso Lactanz und Cyrill von Jerusalem. So macht sich gelegentlich auch eine uneschatologische Geschichtsbetrachtung bemerkbar, die mit einem neuen optimistischen Motiv argumentiert. Sie setzt bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts ein, die gegenüber der heidnischen Anklage, daß infolge des Auftretens des Christentums die Zustände der Welt sich verschlimmert hätten, nun vielmehr nach geschichtlichen Tatsachenbeweisen suchen für die andere These, daß das Christentum als neue Universalreligion sich segensreich auswirke auf die Entwicklung der menschlichen Kultur im allgemeinen und auf den Bestand des römischen Imperiums im Besondern. Die neue Parole lautet: Das Christentum erhält die Welt. So Aristides, Melitto, sogar Tertullian, dann vollends Arnobius. Schließlich versteigt sich im 4. Jahrhundert Euseb von Caesarea, der fragwürdige Lobredner Kaiser Konstantins, zu der Behauptung, schon das erste Erscheinen des Christus habe der Welt die Erfüllung der alten prophetischen Wunderverheißung vom Völkerfrieden der messianischen Heilszeit gebracht.

Schließlich aber mußte die Parusieverzögerung auch den die eschatologische Naherwartung fundierenden Grundgedanken des apostolischen Urchristentums in Frage stellen: die eschatologische Grund-

auffassung von der Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu. Erst dieser Sachverhalt macht das eigentliche Wesen der bisher schon mit vollem Recht festgestellten großen dogmatischen Krisis des nachapostolischen Christentums geschichtlich verständlich.

b) Die Symptome der Krisis der nachapostolischen Zeit

Den chaotischen Zustand des Übergangs vom urchristlich-apostolischen zum frühkatholischen Christentum hat das damalige christliche Bewußtsein als eine gefährliche Krise erlebt, in der das vom Ursprung her überlieferte Glaubensgut und damit die Kirche vom Zerfall bedroht wurde. Hier kommt zunächst zwei Belegen besondere Bedeutung zu, weil sie auf einem Vergleich der Gegenwart mit dem bessern Vergangenheit der Urzeit beruhen. Hermas läßt im „Hirten“ die Kirche als eine auf einem Sessel sitzende schwache Greisin auftreten, um damit die vorwurfsvolle Klage zum Ausdruck zu bringen, daß der Geist der damaligen Christenheit alt geworden sei, dem Absterben nahe und kraftlos durch „weichliches Leben und Zweifel“. Gewiß gibt Hermas nachher neuer Hoffnung Ausdruck. Allein die kirchliche Gegenwart erscheint eben doch, verglichen mit der Urzeit, in einem düsteren Licht. Eine ähnliche Stimmung bekundet eine von Irenäus erzählte Polykarp-Anekdote: Der hochbetagte Polykarp von Smyrna muß die Verkündigung neuer „Irlehre“ anhören und ruft aus: „Guter Gott, auf was für Zeiten hast du mich aufbewahrt, daß ich solches ertragen soll!“

Tatsächlich machen sich nach den Quellenberichten Glaubensschwäche, Unglauben, Abfall als Lähmungssymptome bemerkbar, was reichlich Anlaß gibt zu Ermahnungen, diese Übel zu bekämpfen. Im II Clemensbrief wird übrigens der Unglaube direkt als Folge der Parusieverzögerung dargestellt. Besonders häufig und eindringlich tritt die Warnung vor dem bedrohlich um sich greifenden Zweifel auf, so im Jakobusbrief, im I und II Clemensbrief, im Barnabas schreiben, in der Didache und bei Hermas. Bei Hermas liest man z. B., der Zweifel reiße „viele“ mit der Wurzel vom Glauben los, sogar „sehr Gläubige und Starke“. Gewisse Autoren bearbeiten die Zweifler sogar mit dem Argument, auch schon die Apostel seien einst von schwerstem Zweifel geplagt, dann aber doch geheilt worden. Nach dem „Evangelium der Maria“ sollen sie nach der Himmelfahrt Jesu dermaßen dem Zweifel verfallen sein, daß sie sich trauernd und weinend außerstande erklärten, den empfangenen Auftrag zur Weltmission zu erfüllen.

Aus den Quellen ist zu erkennen, daß die zweifelnde Unsicherheit sich weithin nicht bloß auf eine dogmatische Einzelfrage, sondern auf den fundamentalen Lehrgehalt überhaupt richtet. Es entspricht der ganzen Problemlage, wenn Clemens Romanus im unmittelbaren Zusammenhang mit der Bekämpfung des Zweifels an der Parusie sofort auch zur Verteidigung der Lehre von der Auferstehung übergeht. Infolge der Parusieverzögerung muß aber auch die ursprüng-

liche eschatologisch bestimmte Lehre vom Christus als einer Erscheinung der Endzeit zum Problem werden. Die „Epistula apostolorum“ gibt einer entsprechenden Mahnung an die Gläubigen der nachapostolischen Zeit die gewichtige Form einer an die Kirche des Ostens, Westens, Nordens und Südens gerichteten Botschaft des Apostelkollegiums und legt zugleich dem Auferstandenen die vielsagende Weissagung in den Mund: „Es wird eine andere Lehre und eine Verwirrung kommen... Und es wird ein tödliches Ärgernis sein, und man wird es lehren und diejenigen, die an mich glauben, von meinen Geboten abwenden und vom ewigen Leben entfernen.“

Den Kern des ganzen Problems bildet aber die Unsicherheit in der Lehre vom Heilswerk Christi in seinem Tod und seiner Auferstehung. Mehrfach wird dieses zentrale Problem in den Schriften der Frühperiode des nachapostolischen Zeitalters verhandelt, im Hebräerbrief, in den johanneischen Schriften, in den Ignatianen, im Barnabasbrief. Nach auf seiner Reise zum Martyrium stellt Ignatius eine neue besondere Schrift über den Sinn des göttlichen Ratschlusses in Bezug auf die Heilsveranstaltung des Todes und der Auferstehung Jesu in Aussicht. Polykarp von Smyrna muß nicht nur mahnen zum Festhalten an der Lehre von der erlösenden Bedeutung des Kreuzestodes, sondern zugleich diese Mahnung bekräftigen mit der Verdammung derer, die ihr nicht Folge leisten: „Wer das Zeugnis des Kreuzes nicht bekennt, der ist aus dem Teufel.“ Auch der II Clemens warnt vor Geringschätzung des Heilswerks Christi in seiner Passion. Ignatius redet sogar von Judenchristen in Kleinasien, die die Auferstehung Jesu verneinen, was durch den wichtigen, bereits früher erwähnten (S. 20) Bericht des Epiphanius nicht nur bestätigt wird, sondern seine geschichtliche Erklärung findet. Im Freer-Logion, einem der verschiedenen unechten Schlüsse des Markusevangeliums, argumentieren sogar die Urapostel selber genau wie die Judenchristen des Epiphanius gegen die Wirklichkeit einer Erscheinung des Auferstandenen: Bleibt der Anbruch des neuen Aeon nach dem Tode Jesu aus, so kann die Auferstehung Jesu noch nicht stattgefunden haben.

Dieser ganzen Situation entspricht die im nachapostolischen Christentum weitverbreitete und oft zum Ausdruck kommende Überzeugung, daß eine Lösung der neu aufgebrochenen Probleme nur erreichbar sei unter der Bedingung, daß neue Offenbarung stattfindet. Dieses Postulat hat nicht nur in der Gnosis und im Montanismus, sondern zeitweise auch in der werdenden Großkirche, offenkundig auf dem Höhepunkt der Krisis des Übergangsstadiums, eine ganz erhebliche Rolle gespielt. Den einen wird die neue Offenbarung direkt vermittelt, entweder schriftlich durch „Himmelsbrief“, wie dem Apokalyptiker Johannes, dem Propheten Elchasai und dem Apokalyptiker Hermas, oder durch unmittelbare Inspiration, wie den montanistischen und andern Propheten. In den „Oden Salomos“ wird die Sehnsucht nach dem „Himmelsbrief“ der neuen Offenbarung stark zum Ausdruck gebracht. Andere Autoren knüpfen irgendwie an die Notiz Acta 1, 3 an und geben Offenbarungen wieder, die der Auf-

erstandene vor seiner Himmelfahrt den Aposteln vermittelt haben soll, so die Epistula apostolorum, die Petrusapokalypse, die Pistis Sophia, die Sophia Jesu Christi und die Syrische Didaskalia.

Oder man verfaßt eben neue Evangelien und neue Apostelbriefe, in denen Christus und die Apostel neue Belehrungen erteilen. *Hierher gehört auch das Johannesevangelium*, das alsdann zu einem der dogmengeschichtlich wirksamsten und unentbehrlichsten unter allen diesen neuen Offenbarungsbüchern geworden ist, wobei dessen Legitimation zur Aufnahme ins Neue Testament zunächst freilich selbst ein Problem darstellte, zu dessen Lösung eine neue Offenbarung benötigt wurde. Nach dem Fragment des Kanon Muratori (Zeile 9-32) ist dem Johannes durch eine dem Andreas zuteil gewordene nächtliche Offenbarung der göttliche Befehl zur Abfassung eines neuen Evangeliums übermittelt worden. Zu dieser neuen Offenbarungsliteratur der frühen nachapostolischen Zeit gehören schließlich auch die Schriften, die nach Art der „Himmelfahrt Jesajas“ die vorgetragenen Offenbarungen einer Persönlichkeit der älteren israelitischen Geschichte in den Mund legen.

Allein das Postulat der neuen Offenbarung mußte sich selbst ad absurdum führen. Sobald die entstehenden gegnerischen christlichen Parteien sich alle auf neue Offenbarung beriefen, mußten sie gegenseitig einander auch die Legitimation dieser vermeintlichen Offenbarungen streitig machen und so selber ihren Wert in Frage stellen.

c) Das Problem der Häresie

Der Krisencharakter der Lage des nachapostolischen Christentums tritt besonders deutlich zutage in der Mannigfaltigkeit der nun auftretenden verschiedenen dogmatischen Sonderrichtungen, in der Verbreitung, der Schärfe und Hartnäckigkeit der dadurch bedingten innerchristlichen Spannungen, Gegensätze und Streitigkeiten. Bemerkenswert ist das Zeugnis des Hegesipp, wonach unmittelbar nach dem Hinschiede der Apostel und der ersten Generation der Gläubigen die Häresie, die in Sondergemeinschaften sich organisierende Irrlehre, mächtig aufgebrochen sei. Bereits zur Zeit des Ignatius von Antiochien gilt es als besonderer Ruhmestitel einer Gemeinde, wenn in ihrem Bereich keine Häresie auftaucht. Die Häresie wird jetzt für Jahrhunderte ein Massenphänomen. Irenäus meldet, die Menge der von der Wahrheit Abfallenden sei unzählbar. Nach Tertullians Klage fallen Diakonen, Witwen, Jungfrauen, Lehrer, Märtyrer und sogar Bischöfe von der Glaubensregel ab, also auch Gläubige, die den in der Kirche besonders geachteten Ständen angehören. Heiden und Juden pflegen nach Clemens Alexandrinus oft den Übertritt abzulehnen mit dem Argument, daß man angesichts des verwirrenden Dogmenstreits unter den christlichen Parteien nicht wissen könne, welche von ihnen nun wirklich die Wahrheit vertrete.

In dieser chaotischen Entwicklung wirkt sich der bereits festgestellte Tatbestand aus, daß infolge der dauernden Parusieverzögerung der

gesamte Zusammenhang der urchristlichen Lehre fraglich geworden ist. Höchst bezeichnend für diese Lage ist die mehrfach von den Quellen verbürgte Tatsache, daß sich die Häretiker mit Vorliebe unter Berufung auf das Herrnwort „Suchet, so werdet ihr finden“ (Mt 7, 7) als „die Suchenden“ charakterisiert und bezeichnet haben.

„Tatsächlich sind durchaus nicht nur die Häretiker zu solchem „Suchen“ gezwungen. Nur geht man in den Kreisen der werdenden frühkatholischen Großkirche etwas andere Wege als die vielen andern, die man als Häretiker verurteilt. In diesem „Suchen“ macht sich der Zwang zu einer grundlegenden Neuorientierung geltend, dem sich in Wahrheit unter den gegebenen Umständen niemand zu entziehen vermag. Dabei erweist sich gerade die Häresie als ein sehr wesentlicher Faktor dieser neuen dogmengeschichtlichen Entwicklung des nachapostolischen Christentums. Der von der werdenden frühkatholischen Großkirche so stark betonte Gegensatz zu den „Häresien“ beweist nichts gegen die legitime Zugehörigkeit der Häresie zum nachapostolischen Christentum. Auch die Häretiker haben sich ursprünglich einfach „Christen“ genannt, und die mit der Zeit üblich gewordenen Ketzerbenennungen sind ihnen erst von den großkirchlichen Kreisen angehängt worden. Auch der römische Staat hat sie deshalb als Christen betrachtet und sie ebenso wie die großkirchlichen Gläubigen behandelt und verfolgt. Auch unter Montanisten und Markioniten beispielsweise hat es viele Märtyrer gegeben.

Auch die Häresie hielt sich selbst für „rechtgläubig“, unter Berufung auf Heilige Schrift, Tradition und Glaubensregel. In Wahrheit hat sich doch eben ein Häretiker, Markion, als Erster an das Unternehmen der Schaffung eines „Neuen Testaments“ herangewagt. Und die Gnostiker hegannen als Erste mit der methodischen Auslegung der neutestamentlichen Schriften. Ihre Auslegungsmethode war die nämliche, die schon die neutestamentlichen Autoren, dann die „apostolischen Väter“ und Justin auf das Alte Testament anwendeten. Noch Hilarius von Poitiers stellt im 4. Jahrhundert fest, es gebe überhaupt keinen Häretiker, der sich für seine Lehren nicht auf die Heilige Schrift berufen würde: Sed memento tamen neminem haereticorum esse, qui non secundum scripturas praedicare ea, quibus blasphematur. Richtig ist, daß sich vor allem bei den Gnostikern der Einfluß griechischer Philosophie und synkretistischer Religion auffällig stark geltend macht. Allein diese Einflüsse wirken auch in den Kreisen der werdenden Großkirche, nur weniger tiefgreifend. Umgekehrt ist aber festzustellen, daß ein Häretiker wie Markion von hellenistischer Philosophie viel weniger beeinflusst ist als mancher frühkatholische Theologe. Die Hellenisierung ist ein allgemeiner Prozeß, dem im nachapostolischen Zeitalter das ganze Christentum mehr oder weniger verfällt.

Die unvermeidliche Notwendigkeit, mit welcher sich diese Entwicklung dochsetzt, ist allererst begründet in dem aus der andauernden Parusieverzögerung und ihren Folgen sich ergebenden Zwang zur grundsätzlichen dogmatischen Neuorientierung. Die altkirchlichen

Ketzerbestreiter, so Irenäus und Tertullian, glauben den heidnischen Charakter der Häresie nachgewiesen zu haben, wenn sie ihr vorrechnen, von welchen alten Philosophenschulen gewisse ihrer Sonderlehren sich ableiten lassen. Allein diese Nachweise heben ja die Tatsache nicht auf, daß auch ihre eigene Theologie unter dem Einfluß griechischen Geistes entstanden ist. Mit vollem Recht hat Harnack geurteilt: Man findet „in der fertigen Kirche die Philosophenschulen und das römische Reich wieder“.

Es ist beachtenswert, daß die werdende frühkatholische Kirche die Häresie nicht bloß bekämpft, sondern deren Aufkommen selbst als ein Problem empfunden hat. Manche Gläubigen stellen die Frage, warum Gott überhaupt so erfolgreiche häretische Bewegungen stark werden läßt, die so viele vom „rechten Glauben“ wegzulocken vermögen? Die kirchlichen Theologen, voran Tertullian, antworten ihnen unter Hinweis auf das Pauluswort I Kor 11, 19, daß die Häresien unerlässlich seien zur Erprobung und Bewährung des wahren Glaubens. Man sieht also im Aufkommen der Häresie d. h. aber der zunehmenden Aufspaltung des Christentums in verschiedene Glaubensrichtungen und Gemeinschaften doch auch eine innere Notwendigkeit. Aber man begründet diese dogmatisch. Mißlich ist freilich, daß wie Tertullian andeutet, augenscheinlich auch die Häretiker dieses Pauluswort für sich in Anspruch nehmen und in der großen Kirche nun die Irrlehre sehen, der gegenüber sie die Echtheit und Standhaftigkeit ihres Glaubens zu bewähren haben.

Die kirchliche Ketzerbekämpfung kann zudem nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch innerhalb der Kirche selber die dogmatische Klarheit, Sicherheit und Einheit zu wünschen übrig läßt. Von Irenäus, der als Ketzerbekämpfer an der kirchlichen Einheit des Glaubens stark interessiert ist, vermisst man doch das höchst bemerkenswerte Eingeständnis, daß auch noch zu seiner Zeit die zentrale Frage nach dem Heilswerk des menschengewordenen Logos zu den Problemen gehöre, welche in der Kirche verschieden „verstanden“, interpretiert werden. Dann sieht vollends Origenes sich vor die dringende Aufgabe gestellt, endlich einmal in der Kirche selber das Ganze der kirchlichen Lehre in geschlossenem Zusammenhang darzustellen, weil, wie er ausdrücklich sagt, „so viele unter denen, die an Christum zu glauben bekennen, nicht nur in nebensächlichen und geringfügigsten Dingen uneinig sind, sondern auch in bedeutenden und gewichtigsten Hauptpunkten“.

So ist trotz aller Abwehr und Verketzerung auffälliger dogmatischer Neuerungen als kirchenfremder Häresien doch auch in der werdenden katholischen Kirche selbst das christliche Dogma in Umbildung und Neugestaltung begriffen. Dieser jahrhundertelang dauernde Wandlungsprozeß bekundet sich höchst eindrucklich nicht zuletzt auch in dem paradoxen Schicksal, das gerade den ketzerbekämpfenden Theologen der frühkatholischen Zeit zuteil wird. Sie werden zu einem beträchtlichen Teil von der späteren katholischen Großkirche selber zu Häretikern gestempelt oder gelten ihr wenigstens als alt-

modische Sonderlinge. In Wahrheit ist die neue werdende Großkirche, gemessen an dem nämlichen Maßstab, nach welchem sie andere Gruppen und Richtungen als häretisch verurteilt, selber nichts anderes als eine Häresie, aber nun eben die erfolgreichste Häresie, die schließlich alle andern siegreich aus dem Felde schlägt.

d) Das problematische Verhältnis zur Lehre des Paulus als Ausgangspunkt der Entwicklung

Innerhalb des apostolischen Urchristentums ist deutlich eine Spaltung in gesetzestreues „Judenchristentum“ und Paulinismus festzustellen. „Judenchristentum“ ist die herkömmliche, etwas mißverständliche Bezeichnung für das Christentum der ältesten urapostolischen Christengemeinde in Jerusalem. Die Briefe des Paulus, die hier als wertvolle primäre Quelle entscheidend ins Gewicht fallen, beweisen eindeutig, daß dieser Gegensatz die ganze apostolische Zeit beherrscht hat. Es kommt nach Ausweis der nachapostolischen Quellen auch in der Folgezeit nicht zu einer Einigung dieser Parteien. Die Richtung der jetzt einsetzenden inneren Wandlung wird aber in keinem Sinne vom „Judenchristentum“ grundlegend bestimmt. Es gilt im 2. Jahrhundert als Häresie, wird zur bedeutungslosen Sekte, schmilzt zu einzelnen kleinen Gruppen zusammen und stirbt schließlich aus.

Die modernen Dogmenhistoriker, voran Harnack, haben die Ansicht vertreten, daß die Lehre des Paulus ebensowenig als Ansatzpunkt der nachfolgenden dogmengeschichtlichen Entwicklung in Frage komme. Aber die dogmengeschichtliche Stellung und Bedeutung des Paulinismus läßt sich nicht bestimmen nach Ausmaß und Grad seiner unmittelbaren positiven Nachwirkung in der nachapostolischen Dogmenbildung. Daß der echte Paulinismus im nachapostolischen Christentum nirgends wiederzufinden ist, bestätigt nur, was bereits früher über Wesen und Ursache der nachapostolischen Krisis zu erläutern war.

Allein darin besteht nun die wahre dogmengeschichtliche Bedeutung des Paulinismus, daß er diejenige Form des Urchristentums ist, die in der Krisis des nachapostolischen „Heidenchristentums“ nicht nur problematisch wird, sondern eine wesentliche Umwandlung im Sinne der Hellenisierung erfährt. Das Verhältnis des nachapostolischen Christentums zur Lehre des Paulus ist ausgezeichnet charakterisiert in der Aussage des pseudonymen Verfassers des II Petrusbriefs, wenn er 3. 15–16 im Kampf mit den Zweiflern an der Parusie Weissagung plötzlich bemerkt: „Wie auch unser lieber Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Weisheit euch geschrieben hat, wie überverständlich ist, was nun die Ungebildeten und Ungefestigten verdrängen, wie sie es auch mit den übrigen Schriften tun zu ihrem eigenen Verderben.“ Hier wird uns klar bezeugt: für den aufkommenden Frühkatholizismus wird – durch die Art und Weise, wie er sich mit der andauernden Parusieverzögerung abfindet – die pauli-

nische Lehre „schwer verständlich“. Ihre Deutung zuhanden der nachapostolischen Christenheit setzt jetzt eine besondere „Bildung“, Gelehrsamkeit voraus, was den großkirchlichen Respekt vor der Weisheit des Heidenapostels nur noch erhöht. Die „Häresien“ stellen aber den großkirchlichen Deutungsversuchen ihre eigenen entgegen. nehmen Paulus als apostolische Autorität für sich in Anspruch und bereiten damit der werdenden Großkirche Schwierigkeiten.

Dies ist tatsächlich die wirkliche Situation. Polykarp von Smyrna schätzt Paulus sehr hoch, und zwar um so mehr, weil zugestandenermaßen die paulinische Lehre seine Fähigkeit des Verständnisses übersteigt. Er schreibt: „Denn weder ich noch ein anderer meinesgleichen vermag der Weisheit des seligen und berühmten Paulus nachzukommen, der unter euch weilend im persönlichen Verkehr mit den damals Lebenden gründlich und sicher das Wort der Wahrheit gelehrt hat.“ Des Ignatius von Antiochien Lob des „preiswürdigen Paulus“ klingt sicherer. Er hat bereits in seiner christlich-hellenistischen Gnosis eine bestimmte Neudeutung der paulinischen Lehre gewonnen und kann schreiben: „Ihr seid Miteingeweihte des Paulus, des geheiligten, des wohlbezeugten, preiswürdigen, in dessen Fußstapfen ich erfunden werden möchte, wenn ich zu Gott gelange.“ Von Irenäus vernennen wir, daß die Berufung der Häretiker auf Paulus die kirchlichen Theologen zu einer genauern Ergründung und Darstellung der paulinischen Lehre zwingt. Es stellt sich also von der Häresie her der Kirche die dringende neue Aufgabe einer eingehenden Paulus-Auslegung. Und der Streit um dieses Unternehmen muß mit den Häretikern auf der ganzen Linie geführt werden¹⁷.

Die Lage wird verschärft dadurch, daß das Judenchristentum die Briefe und die Lehre des Paulus grundsätzlich ablehnt. Die größten Schwierigkeiten bereitet der Kirche aber in dem beschwerlichen und ungewohnten neuen Unternehmen einer Exegese der Paulusbriefe der große „Ketzer“ Markion. Denn er geht viel gründlicher vor als die Gnostiker. Er erhebt die Paulusbriefe geradezu zur Würde heiliger kanonischer Schriften und rechnet dabei bereits mit der Möglichkeit von Fälschungen des echten Paulustextes. Zu dieser kritischen Erwägung war in der Tat damals Anlaß genug vorhanden. Denn vor dem Auftreten Markions und bis in die Blütezeit der Gnosis hatte sich das nachapostolische Christentum die Auseinandersetzung mit Paulus leicht gemacht. Erwies sich der Inhalt der echten Paulusbriefe dem neuen christlichen Bewußtsein als nicht mehr unmittelbar vertraut und verständlich, so halfen sich sowohl Häretiker wie auch kirchliche Kleriker ganz einfach damit, daß sie neue gefälschte Paulusbriefe und Paulusakten produzierten, in denen nun Paulus seine Lehre so vortrug, wie die neue Zeit sie von ihm zu hören wünschte. Man hatte damals auch schon Kenntnis von solchen Fälschungen, wie uns Notizen bei Tertullian und im Kanon Muratori bekunden. Es ist längst mit vielen guten Gründen erwiesen worden, daß beispielsweise auch die Pastoralbriefe, die Markion nicht in sein Neues Testament aufgenommen hat, zu diesen Fälschungen gehören.

Diese Situation macht verständlich, daß der Ausbruch der großen Krisis sich zunächst abspielt als Kampf zwischen werdender Großkirche und „Häresie“ um den Apostel Paulus, um eine neue Deutung seiner Briefe und seiner Lehre. Vor allem der Kampf mit Markion war ein heftiger Kampf um Paulus. Und gerade durch Bekämpfung, zugleich aber auch Nachahmung der Markionitischen Kirche – mit diesem Urteil hat Harnack vollkommen recht – ist die große Kirche der nachapostolischen Zeit zur katholischen Kirche geworden. Die verschiedenen Umdeutungen der paulinischen Lehre treten zu einander in scharfe Konkurrenz. Eben in diesem Prozeß erweist sich, daß die paulinische Lehre diejenige Ausprägung des Urchristentums darstellt, in welcher dieses in die Krisis der nachapostolischen Zeit eingetreten ist.

3. Die Mittel zur Lösung der Krisis

a) Das Alte Testament

Erwies sich das Postulat einer neuen Offenbarung als illusorisch, so mußte die überlieferte fixierte Autorität um so größere Bedeutung erhalten. Hier war das nachapostolische Christentum durch die urchristlich-paulinische Tradition an das Alte Testament als das heilige Offenbarungsbuch gebunden, neben dem es zunächst eine andere „heilige Schrift“ von ebenbürtigem Offenbarungscharakter noch gar nicht gab. Deshalb ist für das vormarkionitische kirchliche Christentum der nachapostolischen Zeit der alttestamentliche Schriftbeweis durchaus nicht etwa als besonderer „Weissagungsbeweis“ ein Beweis neben andern Beweismöglichkeiten, sondern die entscheidende Instanz überhaupt. Das ist auch noch bei Justin so.

Allein nun erhebt sich im nachapostolischen Zeitalter nicht nur zwischen Judentum und Christentum, sondern auch innerhalb des Christentums selbst zwischen Großkirche, Gnosis, Markion und weiterhin auch dem Judenchristentum gerade auch um das AT ein heftiger Streit, der den Wert des alttestamentlichen Schriftbeweises problematisch machen muß. Das Verhältnis des im Christentum erschienenen Neuen zum AT erweist sich als ungeklärt. Das hat seinen eigentlichen Grund in der Tatsache, daß das Christentum seinem Ursprung nach eine Erscheinung der spätpalästinischen Apokalyptik ist und deshalb mit seiner eschatologisch-messianischen Dogmatik zum Ganzen des AT von Anfang an in einer sehr ungleichmäßigen und weithin nur losen und indirekten Beziehung steht. Jesus selbst beruft sich denn auch tatsächlich in charakteristisch ungleichmäßiger Weise auf das AT. Der apokalyptisch-henochische¹⁸ Charakter der eschatologischen Auffassung Jesu vom Messias gestattet eine direkte Bezugnahme nur auf verwandte späte Teile des AT, vor allem das Daniellbuch. Nicht-apokalyptische Stoffe des AT kann Jesus in dieser Sache, wie aus Mk 12, 26 f. und Mt 12, 40 ersichtlich ist, nur auf dem Wege der Umdeutung benützen, und Mk 12, 35–37 macht er die Schriftgelehrten sogar

selber aufmerksam auf das Problem des Ausgleichs zwischen altprophetischer und apokalyptischer Messiaslehre, wie es sich ihm in Psalm 110, 1 stellt. Der apokalyptischen Einstellung Jesu entspricht es auch, daß er den nomistischen Bestandteilen des AT gegenüber eine kritische Haltung einnimmt.

Die Stellung des Paulus zum AT wird besonders erschwert dadurch, daß er von seiner ebenfalls spätjüdisch-apokalyptisch bestimmten Grundlehre her ein Problem zu lösen hat, das an sich überhaupt keine Beziehung zum AT hat, das Problem nämlich, wie unter Berücksichtigung der bereits eingetretenen Parusieverzögerung die eschatologische Grundbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu zu interpretieren sei. Er gelangt mit seiner Lösung dieses Problems zu einer wichtigen These, die die urapostolische Gemeinde geradezu als schriftwidrig, als einen Angriff auf die im AT enthaltene Offenbarung beurteilen muß: es ist das dogmatische Postulat der Aufhebung des Gesetzes vom Sinai durch den Tod des Christus. Paulus gerät damit in die äußerst schwierige und anfechtbare Lage, aus dem AT, das dem Gesetz ewige Gültigkeit zuspricht¹⁹, zu beweisen, daß Christus durch seinen Tod das Ende des Gesetzes geworden sei. Ohne gewalttätige Allegorisierung ist dieser Beweis nicht zu führen. Darum vermag auch Paulus seine judenchristlichen Gegner nicht zu überzeugen.

Je mehr Schwierigkeiten das AT bereitet, desto intensiver betreibt auch das nachapostolische Christentum die allegorische Auslegung. Schon Justin bringt es darin zur Virtuosität. Erschwerend wirkt nicht zuletzt auch die Tatsache, daß mit dem Fortschritt der Enteschatologisierung und Hellenisierung die für das ursprüngliche Christentum bedeutungsvollsten Offenbarungsbücher, die Apokalypsen, ihr Ansehen mehr und mehr verlieren, nachdem sie zunächst sehr große Verbreitung gefunden hatten²⁰. Im entscheidenden Stadium der neuen kirchlichen Kanon-Bildung, in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, wird die Aufnahme der Apokalypsen in den neuen Kanon des Neuen Testaments fast vollständig verhindert. Einzig der Johannesapokalypse wird noch Einlaß gewährt. Sie wird aber an den Schluß gestellt und hat lange noch Mühe genug, sich auch nur hier im letzten Rang zu behaupten.

Das wachsende Mißtrauen gegenüber dieser einst so geschätzten Literatur, das uns der Kanon Muratori eindrücklich bezeugt, hat die bedeutungsvolle Wirkung, daß der nachapostolischen Kirche die Einsicht in den eigenartigen sachlichen Zusammenhang der Lehre Jesu und des Paulus mit henochischer und verwandter Apokalyptik verloren geht, damit aber zugleich der Schlüssel für das Verständnis der besonderen Stellung Jesu zum AT. Die Folge ist, daß man nun mit Hilfe der Allegorisierungsmethode des Paulus hemmungslos eine Menge von Dingen aus dem AT herausliest, die Paulus dort niemals gesucht und gefunden hat. Das unvermeidliche Ergebnis der ganzen Entwicklung ist dies, daß die Berufung auf das AT, statt als Mittel zur Lösung der nachapostolischen Krisis sich zu bewähren, vielmehr

selbst eines der großen Probleme wird, deren Aufbrechen die innerchristliche Krisis der nachapostolischen Zeit ausmacht. Im Streit um das AT marschieren die großen Parteien gegeneinander: Großkirche, Gnostiker, Markion, Judenchristentum. Wiederum ist es Markion, der in der Problemstellung am schärfsten und radikalsten verfährt. Er bestreitet das Recht der allegorischen Auslegung, lehnt das wortsinngemäß ausgelegte AT als rein jüdisches Offenbarungsbuch ab, stellt einen neuen christlichen Bibelkanon, ein „Neues Testament“, auf, bestreitet damit die Übereinstimmung von paulinischer Lehre und AT, gibt so grundsätzlich dem jüdischen Standpunkt in dieser Sache recht und zwingt die gemeinchristliche Kirche ebenfalls zur Schaffung eines „Neuen Testaments“, aber nicht als Ersatz, sondern als Ergänzung des Alten Testaments.

Aber nicht einmal in der Großkirche selber ist man darüber einig, in welchem Ausmaß die Hl. Schrift allegorisch auszulegen sei. Origenes lehrt sogar einen dreifachen Sinn der ganzen Schrift. Die Verwirrung wächst, weil man mit Hilfe der Allegorese das Verschiedenste und Gegensätzlichste, das Verständigste und Phantastischste mit gleichem Recht aus den biblischen Schriften, speziell aus dem AT, herauslesen kann.

Zu einer Klärung der eigentlichen Hauptfrage nach dem Verhältnis des christlichen Dogmas zum AT kann es so nicht kommen. Wie groß die Unklarheit und Unsicherheit ist, zeigt sich in der Behandlung gewichtiger Einzelfragen. Hierher gehört das Gesetzesproblem, das jetzt noch komplizierter wird als es zur Zeit des Paulus war²¹. In welchem Verhältnis stand aber die überlieferte Lehre von Christus und seinem Heilswerk zum AT? Auch diese Frage wurde durch Markion in aller Schärfe gestellt.

Ursprünglich diskutiert man in nachapostolischer Zeit nicht wie später über die zwei Naturen in Christus, sondern über die Frage nach seinen zwei Parusien: der ersten Erscheinung in menschlicher Niedrigkeit und der zweiten in himmlischer Macht und Herrlichkeit. Nach jüdischer Auffassung redet die alttestamentliche Weissagung nur von einer Parusie des Messias in mehr oder weniger wunderhafter Herrlichkeit. Demgegenüber hat die kirchliche Auslegung Mühe, alttestamentliche Weissagungen einer ersten Parusie des Christus in menschlicher Niedrigkeit nachzuweisen. In Diskussionen des Origenes mit Rabbinen halten ihm diese entgegen, mit dem „Gottesknecht“ Jes. 52-53 sei gar nicht der Messias, sondern das Volk Israel gemeint. Von der Kreuzigung Jesu muß Justin selber gestehen, sie sei im AT nur symbolisch angedeutet. Im Dialog mit dem Juden Tryphon wirft er den Juden vor, sie hätten aus Psalm 95, 10 (LXX = Septuaginta) eine Weissagung des Kreuzes weggefälscht. Aber in Wahrheit handelt es sich um eine christliche Einfälschung in den Text. Die Markioniten bestreiten rundweg, daß das AT eine Weissagung des Kreuzestodes des Messias enthalte. In bezug auf die alttestamentliche Weissagung der zweiten gloriosen Parusie des Messias wird die kirchliche Auslegung gelegentlich selber unsicher.

Vollends ist dies der Fall denjenigen alttestamentlichen Weissagungen gegenüber, die vom menschlichen Messias König reden, wie etwa Sach. 9, 9 f. Dieser irdische Messias König ist ja weder eine Niedrigkeits- und Leidensgestalt, noch ein überirdisch-himmliches Wesen. Ohne gewalttätige Exegese lassen sich derartige messianische Weissagungen des AT weder auf die erste noch auf die zweite Parusie im Sinne der christlichen Lehre beziehen. Noch im 4. Jahrhundert muß sich Epiphanius mit kritischen Gläubigen beschäftigen, die fragen, warum sich denn die Verheißung davidischer Königsherrschaft an Jesus gar nicht erfüllt habe, da er ja keinen Thron bestieg. Markion läßt sich durch keine allegorischen Künste der kirchlichen Auslegung täuschen und stellt fest, daß der menschlich-irdische Messias König der altprophetischen Weissagung als ein Christus armatus, militaris, bellator mit dem Jesus der Evangelien überhaupt nichts zu schaffen habe. Selbst im nachapostolischen Judenchristentum kamen einzelne Extremisten, weil auch sie jede allegorische Auslegung ablehnten, infolge der tatsächlichen Nichterfüllung der alten Weissagung vom politischen Messias König zur radikalen Verwerfung der alttestamentlichen Prophetie.

Mit der fortschreitenden Entwicklung des altkirchlichen Christologias traten neue Schwierigkeiten auf. Wie mißlich war es für die Kirche des 4. Jahrhunderts, feststellen zu müssen, daß von der vorzeitlichen Zeugung des Logos-Sohnes kein einziger Prophet des AT etwas sage. Das hatten ja übrigens die jüdischen Exegeten, wie Origenes berichtet, schon früher den christlichen Theologen entgegengehalten.

b) Das Neue Testament

Schon die Schaffung des kirchlichen neutestamentlichen Kanons erweist sich als eine Maßnahme zur Bewältigung der Krisis des nachapostolischen Christentums. Sie erfolgt im Zusammenhang mit dem Streit um das AT, und zwar in Konkurrenz zu der Art und Weise, wie Markion das nachapostolische Christentum aus der belastenden Verstrickung in die Problematik der Bindung an das AT befreien wollte. Die Idee einer Sammlung der unverfälschten apostolischen Urkunden des wahren christlichen Evangeliums zu einem neutestamentlichen Kanon als einzig legitimer heiliger Schrift der christlichen Kirche war die Idee Markions.

Die Logik dieses Unternehmens ist, vom rein grundsätzlichen Standpunkt aus beurteilt, derart einleuchtend, daß die Großkirche hier niemals hinter Markion zurückbleiben konnte. Tatsächlich will sie nun aber mehr. Seine in kritischer Ablehnung der Urapostel begründete Reduktion des Apostolischen auf das Paulinische, seine Beschränkung auf das Lukasevangelium, seine Streichungen innerhalb dieser Schriften zur Ausmerzung von judenchristlichen Fälschungen verurteilt die Großkirche als unbegründete Willkür. Außer den Urkunden des paulinischen Evangeliums will sie jetzt auch alles andere kanonisieren, was sich irgendwie auf die Autorität der Zwölf-

apostel zurückführen läßt. Aber sie gerät damit in nicht geringere Schwierigkeit als Markion. Dessen kritisches Reduktionsverfahren in der Kanonbildung trägt ja nur der in der nachapostolischen Krisis waltenden Notwendigkeit Rechnung, die paulinisch-urchristliche Lehre, an der man festhalten will, wesentlich umprägen zu müssen. Diesem Zwang untersteht aber auch die Großkirche. Auch sie muß das Ursprüngliche umdeuten, indem sie es festhalten will. Für sie bedeutet dies: Wenn sie in ihrer Kanonbildung nicht gewaltsam das Apostolische reduzieren will wie Markion (und übrigens auch die die Paulusbrieve verwerfenden Judenchristen), so muß sie es dafür nicht minder willkürlich erweitern. Das heißt: Je mehr Urapostolisches sie in ihr NT aufnimmt, desto mehr Nachapostolisches muß sie zum Zweck der Kompensation, als legitimes Mittel der umdeutenden Interpretation mit aufnehmen. Daß also die Großkirche in ihr NT auch pseudepigraphische Schriften nachapostolischen Ursprungs aufnimmt, ist keine bloße Möglichkeit und kein Zufall, sondern zwingende Notwendigkeit.

Tatsächlich ist es denn auch so, daß die Großkirche in der Folgezeit, nicht zuletzt in ihrer Auseinandersetzung mit der häretischen Paulusauffassung, die echten Paulusbrieve hartnäckig im Sinne der Pastoralbriefe auslegt. Und wie in der kirchlichen Bibelauslegung der echten Paulus hinter den Pastoralbriefen und anderen neutestamentlichen Schriften nachapostolischen Ursprungs in den Schatten gestellt wird, so nicht minder auch die synoptischen Evangelien hinter dem aus dem Geiste des nachapostolischen Zeitalters herausgeschaffenen Johannesevangelium. Dieses hat sich freilich gegenüber den Synoptikern nicht mit der gleichen Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit durchzusetzen vermocht wie die deuteropaulinische Literatur gegenüber den echten Paulusbriefen. Seine Theologie ist eine eigentümlich gnostisierende Umwandlung des Paulinismus. Nicht zufällig sind gnostische Theologen die ersten, die sich um seine Auslegung bemühen und es als Stütze ihrer Lehre, freilich mit gewalttätiger Auslegung, zu verwerten suchen: Valentinus und Herakleon. Markion wollte vom Johannesevangelium nichts wissen. Die „Aloger“ lehnen es seiner Logoslehre wegen ab. Irenäus entreißt dann den Gnostikern das Johannesevangelium durch Widerlegung ihrer Behauptung auf den Johannesprolog. Aber noch der Kanon Muratori muß die Aufnahme des Johannesevangeliums in das kirchliche NT mit der Erzählung eines legendären Offenbarungswunders rechtfertigen.

Der wahre Grund der Kanonisierung des vierten Evangeliums ist das allmähliche siegreiche Vordringen der neuen Logoschristologie und der damit zusammenhängenden neuen realistisch-sakramentalen Erlösungslehre der johanneischen Schrift. Um 181 n. Chr. ist Theophilus von Antiochien der erste kirchliche Theologe, der sich endlich einmal für die Logoschristologie auf das Johannesevangelium beruft, obschon es für ihn noch nicht kanonische Schrift im strengen Sinn ist. Dieses Vordringen der Logoschristologie und anderer spezifisch johanneischer Lehren bewirkt nun zugleich die Überordnung des

Johannesevangeliums über die älteren synoptischen Evangelien. Sie kommt zum Ausdruck in der kirchlichen Beurteilung des Unterschiedes zwischen synoptischem und johanneischem Jesusbild. Seit Clemens Alexandrinus wird das Johannesevangelium als das „pneumatische Evangelium“ gerühmt, hinter dem die Synoptiker zurückstehen, weil sie, wie Clemens sagt, in ihrem Jesusbild nur das Irdisch-Leibliche geschildert haben.

Indem die Kirche in ihrem NT die echten Paulusbriefe und die synoptischen Evangelien ergänzt durch nachapostolische Briefliteratur, das Johannesevangelium und die Apostelgeschichte, sichert sie sich durch ihren Kanon selbst die unentbehrliche Möglichkeit, das ursprüngliche Evangelium, das sie durchaus konservieren will, im Sinne der kirchlichen Tradition, d. h. im Sinne der in der nachapostolischen Krisis einsetzenden Umprägung dieses Evangeliums zu interpretieren²². Ohne diesen Vorbehalt könnte sie Evangelium und Apostel ebensowenig in unveränderter Gestalt kanonisieren wie Markion.

Damit verbaut sich freilich die Kirche selber für die Zukunft die Möglichkeit, die echte Lehre Jesu und des Paulus richtig zu verstehen. Zugleich wird die Einsicht in das wahre Verhältnis zwischen der Lehre Jesu und des Paulus, des Urchristentums überhaupt, versperrt. Es kommt jetzt die äußerlich-schematische Vorstellung auf, nach welcher die Apostel, Paulus inbegriffen, von Jesus als dem göttlichen Magister das Depositum der rechten Kirchenlehre empfangen, um es alsdann als legitime Tradenten weiterzugeben. Folgenreich war, daß die Kirche sogleich in ihren ersten Bemühungen zur exegetischen Durchdringung der Schriften ihres neutestamentlichen Kanons durch den Gegensatz zur Gnosis und zu Markion sich bestimmen ließ. Nun steht diese kirchliche Exegese von Anfang an im Dienst des Unternehmens, einfach das Gegenteil dessen zu lehren, was die Gnostiker und was Markion aus diesen Schriften herausgelesen haben. Damit geht die erforderliche Unmittelbarkeit in der Beziehung zu den neutestamentlichen Texten, die durch die Grundursache der nachapostolischen Krisis ohnehin schon schwer in Frage gestellt ist, vollends verloren.

Die ganze Problematik, die die werdende Großkirche in der geschilderten Lage nicht nur am AT, sondern auch an ihrem NT erlebt, kommt deutlich zum Ausdruck in dem oft genug bekundeten Bewußtsein von der großen Schwierigkeit des neuen Unternehmens der Schriftauslegung. Dann aber vollends in der resignierten Art und Weise, wie Tertullian die Folgerungen zieht aus den Erfahrungen des Kampfes mit den Häretikern um den Schriftbeweis. Sie besteht in dem Geständnis, daß mit der Schriftauslegung gegen die Häresien letztlich nichts auszurichten und daß daher auf dieses Kampfmittel zu verzichten sei. Es handelt sich um die wichtigen Ausführungen Tertullians in „de praescriptione haereticorum“ 14, 15, 18, 19. Hier anerkennt er die Schlagfertigkeit der Häretiker im exegetischen Streit um den Schriftbeweis, sieht im übrigen eine Hauptschwierigkeit darin, daß die Schrift selber ihnen Material liefert und zieht sich

auf die Weisung zurück, man möge ihnen das Recht der Berufung auf die Schrift grundsätzlich abstreiten und sich im übrigen einfach an die Glaubensregel halten. So erweist sich der Bibelkanon sowohl des AT wie des NT deutlich als ein nicht ausreichendes Mittel zur Überwindung der großen nachapostolischen Krisis.

c) Die „apostolische“ Tradition

Daß schließlich die nachapostolische Kirche als *entscheidende Instanz* zur Feststellung der wahren christlichen Lehre die „lebendige Stimme“ der in ihr selbst geltenden Tradition anruft, worauf ja auch das soeben zitierte Rezept Tertullians hinausläuft, ist angesichts der geschilderten schwierigen Lage begreiflich. Doppelt begreiflich angesichts der Tatsache, daß in der frühen nachapostolischen Zeit viele Gemeinden sich jahrzehntelang überhaupt auf nichts anderes als auf die durch die missionarischen Anfänge begründete freie mündliche Überlieferung stützen konnten. Wir vernahmen das von Irenäus.

Allein solche Tradition gibt es eben überall, wo irgend einmal christliche Mission gewirkt hat. So kommt es, daß im beginnenden dogmatischen Streit der verschiedenen Parteien sich diese alle gegeneinander auf Tradition berufen. Nur die Montanisten setzen sich mit ihrem Anspruch auf prophetische Inspiration leicht über die Tradition hinweg. Der Kritiker Markion, der scharfsichtig in den Paulusbriefen dem dogmatischen Konflikt zwischen Paulus und den Uraposteln auf die Spur kommt, vertritt die Überzeugung, daß die durch das Evangelium begründete echte Tradition frühe schon durch die Häretiker in tiefgreifender Weise verfälscht worden ist. Auch andere in den Gemeinden, wie Tertullian bezeugt. Darum präzisieren nun Irenäus und Tertullian den bisher allzu unbestimmten Traditionsbegriff in dem fortan für die Großkirche maßgeblichen Sinn, wonach die Lehre des Gesamtkollegiums der Apostel in den von ihnen selbst gegründeten Gemeinden durch die nachweisbare Sukzessionsreihe ihrer Bischöfe vermöge des diesen verliehenen *charisma veritatis* übereinstimmend und unverändert der Gegenwart überliefert wird. Ihre vorläufige Vollendung erhält dieses Theorie dann im Kirchenbegriff Cyprians. Die praktische Nutzenanwendung dieses bereinigten kirchlichen Traditionsbegriffs besteht in der Verankerung der gegen die Häresien zu verteidigenden dogmatischen Hauptsätze der Großkirche im überlieferten Taufbekenntnis, das so durch fortschreitende Interpretation und Erweiterung zur *regula fidei* wird.

Ohne solche Erweiterungen vermöchte freilich das alte Taufbekenntnis, das ursprünglich nur „Kenntnis“ und Lösungswort des getauften Gläubigen war, dem neuen wichtigen Zweck nicht zu genügen. Sehr deutlich zeigt sich dies dann in den Kampfzeiten seit dem 4. Jahrhundert. Was das Symbol in irgendeiner neu aufgedruckten dogmatischen Streitfrage maßgeblich lehrt, das weiß man

faktisch endgültig erst, nachdem entschieden ist, welche der streitenden Parteien gesiegt und damit ihre Entscheidung über den neu zu formulierenden Wortlaut der Bekenntnisformel durchzusetzen vermocht hat. So wird in Wahrheit die Glaubensregel zum Dokument nicht einer endgültig fixierten, unveränderlichen Tradition, sondern einer sich entwickelnden, in Veränderung begriffenen. Die Behauptung, daß die im Symbolum fixierte Tradition die echte „apostolische“ sei, erweist sich so als eine große Fiktion.

Aber auch schon der Begriff des „Apostolischen“, wie er von der durch Irenäus und Tertullian ausgebildeten Traditionstheorie in Rechnung gestellt wird, ist eine dogmatische Konstruktion, die durch die Interessen des antihäretischen Kampfes bestimmt ist. Markion hatte auf die geschichtliche Tatsache des Streites zwischen judaistischer Urgemeinde und Paulus zurückgegriffen, diesen als dogmatischen Gegensatz zwischen den Uraposteln und Paulus erfaßt und für diesen gegen jene Partei ergriffen. Dieser Auffassung muß nun die Großkirche zur Sicherung ihres Traditionsbegriffs die gegen- teilige These von dem in sich einheitlichen Gesamtkollegium der Apostel gegenüberstellen, die allesamt als Weltmissionare ausziehen, planmäßig die Welt in zwölf Teile teilen und unter allen Völkern die von ihnen gestifteten Gemeinden in dem einen und gleichen Evangelium unterweisen. Mit diesem schematisierten Bild operieren sowohl Irenäus wie Tertullian. Es ist völlig ungeschichtlich. „Denn“, wie Karl Holl richtig festgestellt hat, „im Gegensatz zu der ungeläufigen, früh schon in der Legende vertretenen Anschauung muß betont werden, daß nach urchristlicher Auffassung der Apostel nicht die Aufgabe hat, in die Welt hinauszuziehen, sondern vielmehr in Jerusalem zu bleiben. So bezeugen es die Acta“²⁹.

Eine Vergewaltigung der wirklichen Geschichte liegt vor allem in der Bagatellisierung, ja Vernebelung der Spannung zwischen Paulus und den Uraposteln, überhaupt des urchristlichen Gesetzesstreits. Im urchristlichen Streit um das Gesetz soll es sich gar nicht um ein dogmatisches Problem, sondern um eine rein praktische Frage der „disciplina“ gehandelt haben, behauptet Tertullian. Und doch wäre ja aus den paulinischen Briefen leicht zu ersehen, daß der Apostel das Problem der gesetzlichen Lebensweise durchaus als eine dogmatische Streitfrage behandelt. Tertullian brauchte ja, um von vielen anderen Zeugnissen zu schweigen, nur Gal 5, 2-4, nachzulesen: „Siehe, ich, Paulus, sage euch: Wenn ihr euch beschneiden lasset, so nützt euch Christus nichts – ihr habt Christus verloren, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, und seid von der Gnade gefallen.“ Dieser dogmatischen Diskussion liegt die Problematik der ursprünglichen eschatologischen Auffassung der Heilsbedeutung des Todes Jesu zugrunde, wie sie durch die unvorhergesehene Parusieverzögerung verursacht ist. Also die gleiche Problematik, die in Wahrheit Ursache auch der Krisis der nachapostolischen Zeit ist. Das durchgreifende Verständnis dieses ganzen Tatbestandes wäre aber gleichbedeutend mit der Einsicht in die

zwangsläufige Notwendigkeit, sich vom apostolischen Christentum irgendwie distanzieren zu müssen, ja sich bereits distanziert zu haben.

Allein derartige Zugeständnisse stünden ja in völligem Widerspruch zu dem, was die Großkirche will. Sucht sie doch im Kampf mit der Häresie eine dogmatische Lösung der Krise, die man gerade als „apostolisch“ rechtfertigen kann! Das apostolische Christentum in seiner echten geschichtlichen Wirklichkeit und seinem wahren Wesen zu sehen und zu verstehen, wäre für die Großkirche in der Lage, in der sie sich jetzt gegenüber den „Häresien“ befindet, eine gefährliche Erkenntnis. Soll der Inbegriff dessen, was sie in dieser kritischen Lage als letzte Instanz zur Entscheidung dogmatischer Streitfragen anruft, als „apostolische Tradition“ gelten können, so muß aus dieser Tradition die Ursache der Problematik, nämlich die urchristliche eschatologische Naherwartung, schon im Ansatz ausgeschaltet sein.

Dieser Logik der Zwangslage entspricht durchaus die Art und Weise, wie nunmehr die sogenannte „apostolische Tradition“ programmgemäß als Maßstab der Schriftauslegung zur Anwendung kommt. Denn was auch immer für Probleme die kirchliche Auslegung des NT in diesen Schriften sichten mag, sicher und unerbittlich ist sie in dem einen, daß sie in allen in Betracht fallenden neutestamentlichen Aussagen den Ausdruck der Naherwartung ignoriert oder durch gewaltsame Umdeutung tilgt. Gelegentlich geht man dabei so weit, schon den anstößig gewordenen Text falsch zu zitieren und zu übersetzen. Beispielsweise kommt die Gewohnheit auf, die paulinische Aussage I Kor 7, 31 aus dem Präsens der Naherwartung ins Futurum zu transponieren. Im lateinischen Westen wird dann häufig übersetzt: „figura huius mundi transibit.“ Indem die kirchliche Tradition sich so zwangsläufig umstellt auf die Bestreitung der urchristlichen Naherwartung und ihrer grundlegenden Bedeutung für den Gesamtsinnzusammenhang des urchristlichen Dogmas, fixiert sie den sicheren Ansatzpunkt zur Enteschatologisierung dieses Dogmas überhaupt.

Der ganze Tatbestand zeigt, daß auch die in letzter Instanz anerkannte kirchliche, bischöflich garantierte Tradition kein legitimes, objektives Kriterium zur Lösung der großen dogmengeschichtlichen Krisis der nachapostolischen Zeit bieten konnte. Diese angebliche „apostolische“ Tradition mußte durch die Art und Weise, wie man diesen Begriff konstruierte, eine „gefälschte werden“²¹. Das einzige geschichtlich Zutreffende, das in dieser neuen kirchlichen Traditionstheorie steckt, ist das Zugeständnis, daß die Lösung der nachapostolischen Krisis eine Aufgabe darstellte, die in Wahrheit, wie dies den Umständen entsprach, letztlich einzig dem Ermessen und der Entscheidung der jeweils führenden Kirchenmänner anheimgestellt war.

Der Abbau der urchristlichen Grundlehren

I. Der Zerfall der eschatologischen Lehre vom Heilswerk des Christus

1. Allgemeine Orientierung

Die dogmengeschichtliche Darstellung muß naturgemäß einsetzen bei der Wandlung des Grundgedankens des urchristlichen eschatologischen Dogmas. Das erste Stadium dieser durch die stete Parusieverzögerung erzwungenen Wandlung ist der schon in apostolischer Zeit spielende Streit um das Gesetz. Er ist darin begründet, daß Paulus und die gesetzstreu urapostolische Gemeinde durch die Parusieverzögerung zu verschiedenen Auffassungen über die Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung veranlaßt werden. Paulus macht ja selbst Gal 6, 12 den Judaisten eine falsche Stellungnahme zum Kreuz Christi zum Vorwurf. Überblickt man die Aussagen des christlichen Schrifttums des 2. Jahrhunderts und auch noch späterer Zeit über die Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu, so steht man vor einem Chaos, das den Krisencharakter der Lage des nachapostolischen Christentums drastisch bezeugt. Dieses bleibt unverständlich, wenn man nicht beachtet, daß es sich ergeben mußte *aus der Art und Weise*, wie speziell die paulinische Auffassung von der Heilsbedeutung des Todes Jesu von der Problematik der andauernden Parusieverzögerung betroffen wurde.

Mit der Lehre von der Sühneveranstaltung des Todes Jesu Rm 3, 21 ff führt Paulus nach I Kor 15, 3 nur die urapostolische Auffassung näher aus. Grundgedanke seiner eigenen Lehre von der Heilsbedeutung des Todes Jesu ist die Gal 1, 4; 6, 14 ausgesprochene allgemeine These, daß durch den Kreuzestod des Christus das Weltende derart eingeleitet sei, daß dieses eschatologische Geschehen sich bereits in der Existenz der Gläubigen real auszuwirken beginne. Diese These ergibt sich für Paulus aus zwei Voraussetzungen: 1. daß nach der Lehre der Urapostel, in Jesus der Messias erschien, um in Tod und Auferstehung eine messianische Aufgabe zu erfüllen; 2. daß diese messianische Aufgabe nach spätjüdisch-apokalyptischer Lehre in der Heraufführung des Weltendes und des Vollendungsstandes des neuen Aeon besteht. Interpretiert man die These Gal 6, 14 im Sinne dessen, was nach spätjüdischer Apokalyptik das Wesen der gegenwärtigen Welt und der Ereignisse des künftigen Weltendes ausmacht, so ergeben sich tatsächlich alle jene besonderen Aussagen über die Wirkung des Todes Jesu, mit denen Paulus in einzigartiger Weise über den urapostolischen Sühnetodgedanken weit hinausgeht.

Paulus lehrt als einziger unter allen Aposteln folgendes: Durch Jesu Tod ist die Herrschaft der gottfeindlichen Engelmächte in einem Maße gebrochen, daß die Gläubigen bereits aus der Vernechtung unter ihre Macht grundsätzlich befreit sind. Das Sinaigesetz ist als eine nur für die Dauer der alten Weltzeit dem Volk Israel auferlegte Ordnung in einem bestimmten Sinn außer Kraft gesetzt. Die Periode der allgemeinen endzeitlichen Totenaufstehung ist angebrochen. Der auferstandene Christus ist in diesem Sinne der Erste unter vielen anderen. In Kreuzestod und Auferstehung hat er bereits die dem alten Weltzustand entsprechende Fleischesleiblichkeit mit der in ihr hausenden Sünde derart abgetan, daß sich dies zur Zeit auch schon an den Gläubigen als den Erwählten der endzeitlichen Gemeinde des Messias auswirkt. In der Taufe erleben sie das Sterben und Auferstehen mit Christus. Ihr alter Fleischesleib wird ertötet, und sie nehmen teil an der neuen Auferstehungsleiblichkeit des Christus, sind der Sünde abgestorben und leben und handeln fortan in der Kraft des in alledem wirksam gewordenen göttlichen Geistes als der Kraft des neuen Aeon. In diesem Sinn „in Christus“ seiend sind sie bereits eine neue Schöpfung, also in die Sphäre des anbrechenden neuen Aeon versetzt, dies alles, während bis zur nahen Parusie *äußerlich* die alte Welt, freilich als eine schon im Vergehen begriffene, noch besteht.

Gibt nun aber das nachapostolische Christentum infolge der über die erste Generation der Gläubigen hinaus andauernden Parusieverzögerung den spezifisch eschatologischen Grundsinne der These Gal 6, 14 notwendig preis, weil sich erwiesen hat, daß diese Generation gar nicht im Sinne der eschatologischen Naherwartung die letzte war, so fällt damit die begründende Voraussetzung aller paulinischen Einzelaussagen über die Entmächtigung der Engel, die Außerkraftsetzung des Sinaigesetzes, die Vernichtung des Fleisches und der Sünde und die Schaffung der neuen Auferstehungsleiblichkeit dahin. Jede dieser Einzelaussagen über die Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu wird nun ein isolierter Lehrsatz für sich und damit zu einem speziellen neuen dogmatischen Problem, sofern sie jetzt einer neuen Interpretation und Begründung bedarf. In diesem Sinne vollzieht das nachapostolische Christentum zwangsläufig die Enteschatologisierung des eschatologischen paulinischen Grunddogmas von der Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu. Aber der Versuch einer neuen Interpretation und Begründung führt zugleich zur Auflösung dieser paulinischen Lehre. Im Chaos der nachapostolischen Anschauungen über diesen Punkt vollzieht sich eben diese Enteschatologisierung und Auflösung.

Zunächst ist die nachapostolische Einstellung zu der paulinischen Grundthese von Gal 6, 14 zu beachten. Die Enteschatologisierung wird schon hier sogleich eindrücklich offenbar. Im ersten Buch Jeü findet sich folgende Stelle, die ebensogut in einer rein kirchlichen Schritt der frühen nachapostolischen Zeit stehen könnte: „Jesus, der Lebendige, hob an und sprach zu seinen Aposteln: Selig ist der, wel-

cher die Welt gekreuzigt hat und nicht die Welt ihn hat kreuzigen lassen! Die Apostel antworteten einstimmig: Herr, lehre uns die Art des Kreuzigens der Welt, damit sie nicht uns kreuzige, und wir zugrunde gehen und unser Leben verlieren. Jesus, der Lebendige, antwortete und sprach: Der die Welt gekreuzigt hat, ist derjenige, welcher mein Wort gefunden und es nach dem Willen dessen, der mich gesandt hat, erfüllt hat." Man sieht: der Sinn des Pauluswortes ist problematisch geworden. Deshalb wird es, dazu noch in charakteristisch verändertem Wortlaut, Jesus in den Mund gelegt, damit die Apostel ihn als den Offenbarungsvermittler um eine autoritative Auslegung des Spruches ersuchen können. Das Entscheidende ist, daß nach der neuen Deutung die „Kreuzigung der Welt“ nicht mehr etwas ist, was sich im Tode des Christus objektiv zugunsten der Gläubigen ereignet, sondern eine Aufgabe, die der Gläubige selbst zu erfüllen hat. Dies ist in der Tat auch die von maßgeblichen Kirchenvätern des Westens und des Ostens bezeugte großkirchliche Auffassung der Stelle. Und zwar deutet man die an die Gläubigen gerichtete Forderung meist im Sinne der Askese. Diese moralisch-asketische Verwertung von Gal 6, 14 muß in der Tat allgemein verbreitet und beliebt gewesen sein. Denn Gelsus verspottet deswegen die Christen: „Einträchtiglich führen die unter sich so verschiedenen Christen alle den Spruch im Munde: ‚Die Welt ist mir gekreuzigt und ich der Welt‘, dabei aber hecheln sie einander im dogmatischen Hader aufs schändlichste durch.“ Die eschatologische Bedeutung des paulinischen Grundgedankens betreffend die Heilsbedeutung des Todes Jesu wird also tatsächlich fallen gelassen.

Sozusagen ein Musterbeispiel der Art und Weise, wie nun die Eschatologisierung in der Behandlung der speziellen paulinischen Einzelthesen über die Heilsbedeutung des Todes Jesu verfährt, bietet schon der in früher nachapostolischer Zeit entstandene Hebräerbrief. Aus allen paulinischen Aussagen über dieses Thema greift er die These von der Sühneveranstaltung heraus und isoliert sie als einen selbständigen Lehrsatz für sich. Alsdann gibt er diesem Lehrsatz eine neue Auslegung und Begründung. So kommt er zu einer Auffassung, durch die das ursprüngliche Wesen des Christus als einer Erscheinung der Endzeit im Sinne der Apokalyptik völlig umgedeutet wird. Der himmlische Christus wird im Hebräerbrief zum himmlischen Hohepriester, der als solcher von Haus aus mit der Eschatologie nichts zu tun hat und von dem denn auch weder Jesus noch Paulus das Geringste wissen und sagen.

In dem besonderen Bereich der Auseinandersetzung mit der paulinischen Überlieferung, die nun mit derartigen Erörterungen ihren Anfang nahm, bereiteten die einzelnen paulinischen Thesen über die Heilsbedeutung des Todes Jesu dem nachapostolischen christlichen Denken sehr ungleiche Schwierigkeiten. Am leichtesten ließ sich gerade der Sühnetodgedanke aus der durch die Parusieverzögerung entstandenen Problematik der eschatologischen urchristlichen Lehre herauslösen. Dennoch spielt der Sühnetodgedanke in der weiteren

dogmengeschichtlichen Entwicklung der vier ersten Jahrhunderte zunächst eine geringe Rolle, und speziell die Konstruktion des Hebräerbriefes findet im Grunde wenig Beachtung. Begreiflicher Weise isoliert und behandelt nur ein einziges der zahlreichen, damals aufbrechenden und dringlich werdenden Einzelprobleme der Heilsbedeutung des Todes Jesu.

Paradoxerweise erweist sich als eines der schwierigsten Probleme die paulinische These von der Außerkräftsetzung des mosaischen Gesetzes durch den Tod Jesu. Praktisch ist ja das Heidenchristentum dank des von Paulus einst geführten Kampfes von der jüdisch-gesetzlichen Lebensweise und Kultübung grundsätzlich befreit, und das gesetzestreue Judentum verliert kirchengeschichtlich rapid an Bedeutung. Trotzdem bleibt theoretisch gerade das Gesetzesproblem eines der schwierigsten, und die Diskussion flammt immer wieder auf. Insofern besteht hier eine unmittelbare Kontinuität der dogmengeschichtlichen Entwicklung im Übergang aus der apostolischen in die nachapostolische Zeit. Daher hat die Einzeldarstellung, der wir uns jetzt zuwenden, mit der weiteren Entwicklung dieses Problems zu beginnen.

2. Das Problem der Aufhebung des Gesetzes

Die Diskussion über diese Frage schleppt sich hartnäckig durch das ganze Zeitalter hin. Von einem Ergebnis in dem Sinne, daß die Großkirche selbst zu einer einheitlichen und sachlich haltbaren Lösung der Gesetzesfrage gekommen wäre, kann nicht einmal die Rede sein. Zum Verständnis der ganzen dogmengeschichtlichen Problematik müssen wir uns die Hauptthesen der paulinischen Lehre vom Gesetz vergegenwärtigen. Die eschatologische Bedeutung der paulinischen These von der Außerkräftsetzung des Gesetzes im Kreuzestod Jesu setzt eine Beurteilung des Sinaigesetzes voraus, die in der Periode seiner Geltung eine der bedrückenden Unvollkommenheiten des alten Weltzustandes sieht, um deretwillen dieser mit dem Erscheinen des himmlischen Christus zugunsten einer neuen Schöpfungsordnung aufgehoben werden soll. Allein diese kritische Beurteilung tritt bei Paulus nicht etwa auf als eine Kritik am Inhalt des Gesetzes, dem er ja Rm 7, 12, 14 die Prädikate „heilig“, „gerecht“ und „gut“ ohne weiteres zuerkennt, sondern in einer Theorie über den Ursprung dieser Sinaigesetzgebung und vor allem in den daraus gezogenen Folgerungen. Nach Gal 3, 19 f. ist das Sinaigesetz nicht durch Gott selbst, sondern, vermittelt durch Moses, von den Engelmächten dem Judentum auferlegt²⁵, und zwar nicht, um der Sünde zu wehren, sondern um sie zu mehren, sofern das Gesetz den dem Fleisch und der Sünde verhafteten Menschen vollends zur Übertretung aufreizen mußte, zu seinem Verderben. So ist denn auch Gesetzesdienst nicht Gottesdienst, sondern Knechtung unter die Botmäßigkeit der Engelmächte (Gal 3, 23; 4, 3, 9, 24 f.; 5, 1).

Erlösung vom Sinaigesetz bedeutet daher zugleich Erlösung aus der Gewalt der widergöttlich eingestellten Engelmächte. Eingeleitet ist diese Erlösung durch Tod und Auferstehung des Christus, sofern durch diese Ereignisse das Ende des alten, bösen Aeon überhaupt eingeleitet ist. Verwirklicht wird sie vorerst nur im Bereich der endzeitlichen Gemeinde des Messias als dem Bereich des mitten in der vergehenden alten Welt verborgenerweise anbrechenden neuen Aeons. Zudem bleibt auch hier der paulinische „Status-quo“-Grundsatz von I Kor 7, 20 vorderhand bis zur Parusie maßgeblich²⁰. Erst bei seiner Parusie, die nahe ist, wird der Christus den alten Weltzustand vollständig und endgültig beseitigen. Bis dahin soll der Gläubige den Ereignissen nicht revolutionär vorgreifen und sich den alten, zur völligen Aufhebung bestimmten Ordnungen, in denen er sich beim Eintritt in die Christengemeinde vorfindet, äußerlich noch fügen, soweit dies für den Aufbau des neuen Lebens in der messianischen Gemeinde kein wesentliches Hindernis bedeutet. Wer als Nichtjude in diese Gemeinde aufgenommen wird, darf also nicht im Moment, da er durch diesen Schritt aus den Ordnungen der alten bösen Welt erlöst wird (Gal 1, 4), durch Annahme der jüdischen Beschneidung sich einer Ordnung dieses alten Aeon unterstellen, an die er bisher schon gar nicht gebunden war. Wer aber als Jude Christ wird, soll sich nicht äußerlich durch Unkenntlichmachung der Beschneidung eigenmächtig emanzipieren von der Ordnung des Sinaigesetzes, die für ihn ja bereits grundsätzlich unschädlich gemacht worden ist und die auch äußerlich und vollständig zu beseitigen der Christus selbst bei seiner baldigen Parusie sich vorbehalten hat (vgl. I Kor 7, 18 ff.).

Nun gibt das nachapostolische Heidenchristentum zwangsläufig infolge der andauernden Parusieverzögerung die eschatologische Grundauffassung von der Heilsbedeutung des Todes Jesu preis, wie die Umdeutung von Gal 6, 14 zeigt. Damit fällt es unversehens auf den jüdischchristlichen Standpunkt zurück (s. oben S. 18) und kann doch unmöglich aus diesem Standpunkt die jüdischchristlichen Folgerungen in bezug auf die paulinische Behauptung von der Aufhebung des Gesetzes durch den Tod Jesu ziehen. Eben mit diesem kühnen Satz hatte doch Paulus das hellenistische Christentum von der Verpflichtung zur jüdischen Beschneidung und zu der ihm fremden gesetzlichen Lebensweise befreit. Und diese praktische Gesetzesfreiheit verteidigt das Heidenchristentum vorderhand weiterhin auch in der frühen nachapostolischen Zeit gegenüber Judentum und Jüdischchristentum.

Man gerät jedoch in diesem Verteidigungskampf in immer größere Verlegenheit mit dem Verständnis und der Verwendung der paulinischen Argumente für die Gesetzesfreiheit. Als erster wunderbarer Punkt erweist sich der eigentümliche Zusammenhang der paulinischen Gesetzeslehre mit der Lehre von den widergöttlichen Engelmächten, sofern nach Gal 3, 19 f durch diese dem Volk Israel das Sinaigesetz auferlegt worden sei, weshalb sich der Gesetzesdienst gar nicht als Gottesdienst, sondern als verderbenbringende Knechtschaft unter

Engelmächte erweise, aus der einzig Christus erlösen könne. Die Vorstellung vom Erlaß des Sinaigesetzes durch die Engelmächte taucht bei einigen nachapostolischen Schriftstellern weiterhin auf. Nach Kol 2, 8-18 gilt Gesetzesdienst als Engeldienst. Ferner ist zu verweisen auf Hebr 2, 2, auf Ignatius, Barnabasbrief, Aristides und die Sybillinischen Orakel. Allein das sind alles bloß Nachklänge der alten paulinischen Vorstellung. Ja, diese Vorstellung verliert nicht bloß jegliche Bedeutung, sondern sie wird von den großkirchlichen Kreisen plötzlich geradezu als Häresie schroff abgestoßen. Das hängt zusammen mit der Art und Weise, wie die Gnosis und Markion zur paulinischen Lehre vom Sinaigesetz Stellung nehmen.

Eine wesentliche Rolle spielt dabei ein grundsätzliches Argument mit dem Judentum und Jüdenchristentum die heidenchristliche Gesetzesfreiheit in bedrohlicher Weise anfechten. Es ist der Einwand, daß doch das Sinaigesetz zur Heiligen Schrift der alttestamentlichen Gottesoffenbarung gehört. Schon Paulus hatte hier einen schweren Stand. Er half sich, wo er aus der Offensive in die Defensive gedrängt wurde, mit der gelegentlichen scharfen Unterscheidung zwischen dem „tötenden Buchstaben“ des Gesetzes, auf den die verblendeten Juden durch die Engelmächte festgelegt sind, und einem andern hintergründlich-verborgenen Sinn dieses Buchstabens, den nur der Geistesmensch, der christliche Gnostiker zu durchschauen vermag als eine Weissagung auf Christus und die messianische Gemeinde der Endzeit.

Von dem Vorteil dieser Unterscheidung machen alsdann der Hebräerbrief, Barnabas und Justin reichlichen Gebrauch in ihrer Auseinandersetzung mit Juden und Jüdenchristen. Allein es bleibt ein schwerer Anstoß: Im Pentateuch wird gerade dem Buchstaben, dem Wortsinn der Gesetzesgebote ewige Gültigkeit zugeschrieben, und zudem haben hier irgendwelche Engelmächte mit der Sinaigesetzgebung gar nichts zu schaffen, vielmehr ist hier eindeutig Jahwe, der Gott Israel, der Gesetzgeber, und Moses fungiert demnach als Vermittler nicht der Engelmächte, sondern Jahwes. Nun aber halten die Gnosis und Markion grundsätzlich an der paulinischen Auffassung fest und ordnen ihr die Pentateuchdarstellung unter. Sie erreichen den Ausgleich einfach damit, daß sie den göttlichen Gesetzgeber des AT unter die Gesetzgeberengel von Gal 3, 19 f versetzen: einer dieser Engel muß mit Jahwe, dem Gott Israels, identifiziert werden. Damit gerät aber der Gott vom Sinai, und damit der Gott des AT, der auch der Welterschöpfer ist, zu Christus als dem himmlischen Erlöser in Gegensatz. Folgerichtig muß in diesem Fall mit dem Sinaigesetz zugleich das ganze AT verworfen werden. So wird die Scheidung des Christentums vom Judentum eine radikale.

Am radikalsten hat Markion den Ausgleich der Anschauung des Pentateuch mit der paulinischen durchgeführt. Bei ihm rückt an die Stelle der Vielheit der Engel von Gal 3, 19 f einzig der Gott des AT, der Welterschöpfer, der das Sinaigesetz gegeben und die Propheten Israels inspiriert hat, nun aber folgerichtig dem höhern Gott, den

Christus verkündet und vertritt, als inferiorer Gegner gegenübersteht. Die Erlösung aus der Sklaverei der Engelmächte und ihres Gesetzes wird zur Erlösung aus der Gewalt des Judengottes. Die großkirchliche Theologie muß demgegenüber umgekehrt die Galaterbrief-Darstellung des Paulus im Sinne des Pentateuch korrigieren, nach welchem eindeutig der Gott Israels, nicht irgendwelche christusfeindliche Engelmacht der Gesetzgeber vom Sinai ist. Man erreicht dies dadurch, daß man den Gal 3, 19 erwähnten „Vermittler“ statt auf Moses vielmehr auf den (präexistenten) Christus bezieht. Nun wird also der Christus selber im Auftrag des Gottes Israels zum Gesetzgeber vom Sinai, und die von Paulus erwähnten Engel werden jetzt zu seiner himmlischen Dienerschaft verharmlost. Damit ist nicht nur die gnostisch-markionitische Lehre, sondern auch die ihr zugrundeliegende Anschauung des Paulus preisgegeben. Irenäus, Clemens Alexandrinus, Origenes, Hippolyt, Euseb von Caesarea und eines der ersten Dokumente von mehr oder weniger offizieller kirchlicher Bedeutung, der sogenannte Hymenäusbrief aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts (ein Erlaß von sechs östlichen Bischöfen gegen Paulus von Samosata) verhelfen dieser neuen Lehre in der Großkirche zum Durchbruch.

Allein mit diesem Abschwenken von der paulinischen Anschauung, die dadurch in ihr Gegenteil verkehrt wird, erschwert sich die Großkirche die Verteidigung ihrer von Paulus ererbten praktischen Gesetzesfreiheit beträchtlich. Sie erlebt jetzt in dem unvermeidlich gewordenen Zweifrontenkampf zwischen den zwei extremen feindlichen Heerlagern des Judentums und Judenchristentums einerseits und der Gnosis und Markions andererseits alle möglichen Verlegenheiten und Schwierigkeiten. Im leidenschaftlichen Eifer der Auseinandersetzung kämpft sie vielfach überlegt und voreilig so, daß die Argumente, mit denen sie den einen Gegner trifft, zugleich ihre Stellung gegenüber dem andern Widersacher bedenklich schwächen. Der Widerstreit der eigenen Argumente und die noch zunehmende Entfremdung gegenüber der Lehre des Paulus machen die ganze Stellungnahme der Großkirche in der Gesetzesfrage immer schwieriger und verworrener. Davon profitiert der Markionitismus, der sich zu erhalten vermag und in einer neuen Bewegung, im Manichäismus, sogar einen Nachfolger gewinnt.

Die Tragweite der in der großkirchlichen Theologie vollzogenen Umstellung bekundet sich in der Tatsache, daß der paulinische Gedanke der Aufhebung des Sinaigesetzes durch den Tod Jesu nachweislich für sie keine Rolle mehr spielt. Würde sie sich weiterhin klar und entschieden zu der Parole Rm 10, 4, daß der „Christus das Gesetzes Ende“ sei, bekennen, so wäre sie damit den Markioniten wehrlos ausgeliefert, denen natürlich diese wichtige paulinische Aussage höchst willkommen ist. Man muß es auch hier mit Umdeutungen versuchen, die Paulus das Gegenteil von dem sagen lassen, was er unmißverständlich meinte. Man kann jetzt sogar in der Großkirche den Gläubigen predigen, eben das Gesetz sei die Milch gewesen, die

Paulus nach I Kor 3, 2 den Anfängern in der christlichen Erkenntnis zu trinken gab²⁷. Und im Eifer der Polemik gegen Markioniten und Manichäer behauptet man gelegentlich geradezu, Jesus habe eben zum Zwecke der Sicherstellung des mosaischen Gesetzes den Kreuzestod erduldet.

Ganz klar ist nun die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen grundsätzlich neu in Frage gestellt. Mit welchem Recht dürfen sich ausgerechnet die Christusgläubigen vom Sinaigesetz lossagen, wenn Christus selber dessen Legislator ist? In dieser Verlegenheit kommt der Rechtsgelehrte Tertullian auf die juristische Auskunft, es müßte sich nachweisen lassen, daß Christus das Sinaigesetz doch auch wieder wenigstens teilweise revidiert habe. Dieser Gedanke einer Teilrevision des Sinaigesetzes ist ganz unpaulinisch. Für Paulus kommt nach der prinzipiellen Erklärung Gal 5, 3 nur die Entscheidung für oder gegen die Verbindlichkeit des ganzen Sinaigesetzes in Frage.

Wie kann übrigens ein göttliches Gesetz, das Christus selbst im Auftrage Gottes erlassen hat, als revisionsbedürftig erwiesen werden? Wie Origenes in einer Homilie erzählt, stellten in der Großkirche selbst viele Gläubige die Frage: Wenn von diesem Gesetz überhaupt etwas wörtlich zu beobachten sei, warum dann nicht alles? (Si aliquid observandum est secundum litteram, cur non et cuncta serventur?). Aber nun setzt die Großkirche ein neues Beweismittel ein, von dem Paulus auffälligerweise nie Gebrauch gemacht hat: eine Kritik am Inhalt des Gesetzes, die sich stützt auf die neu entdeckte altprophetische Kritik am israelitischen Kultbetrieb. Dieses Argument ist für die heidenchristliche Kirche neu, sofern sie durch Paulus bisher darüber belehrt war, das Gesetz sei „gut“. Der Verfasser des Barnabasbriefes war der erste, der ausgiebig mit dem neuen Beweismittel zu argumentieren begann. Besonders bedeutsam war, daß man jetzt im AT selbst auf Stellen wie Jer 7, 22 stieß, wo Jahwe durch den Propheten sagt: „Ich habe euren Vätern, als ich sie aus Ägypten wegführte, nichts gesagt und geboten in betreff von Brandopfern und Schlachtopfern.“ Und nun findet man diese altprophetische Kritik auch in den kanonisch werdenden synoptischen Evangelien bestätigt. So darf sich jetzt die großkirchliche Kritik mit gutem Gewissen speziell gegen den kultisch-rituellen Teil der alttestamentlichen Gesetzgebung richten.

Besonders scharf wird das Beschneidungsgebot kritisiert. In den Homilien der pseudo-origenistischen Traktate wird die Beschneidung schließlic geradezu als etwas Sinnlos-Widernatürliches, als ein Widerspruch gegen die Schöpfungsordnung dargestellt. Der Diognet-Brief überschüttet das mosaische Ritualgesetz mit Schimpf und Hohn. Die Masse der Gläubigen hört derartige Polemik gar nicht ungern. Sie beginnt, wie Origenes berichtet, ziemlich massiv dagegen zu protestieren, daß überhaupt im kirchlichen Gottesdienst gesetzliche Abschneidearbeiten aus dem AT vorgelesen werden. Sie rufen: Quid hoc necesse est in ecclesia legi? Quo nobis prosunt iudaica et spreti populi observantiae? Haec Judaeorum sunt et Judaei de his viderint!

Unstreitig kann jetzt die Großkirche mit Hilfe der altprophetischen Kultkritik die Gesetzesfreiheit gegen den Judaismus verteidigen.

Alein indem sie sich so im Kampfe gegen jüdische Gesetzlichkeit kritische Einwände gegen den Inhalt des Gesetzes erlaubt, tut sie ja das Nämliche, was Markion betreibt und was sie diesem als Verbrechen anrechnet. Es bleibt nur der Unterschied, daß Markion das AT überhaupt bekämpft, die Großkirche nur das Zeremonialgesetz. In der markionitischen Gesetzeskritik steht der Christus im Gegensatz zu dem gesetzgeberischen Judengott vom Sinai. In der auf das prophetische Urteil zurückgreifenden Gesetzeskritik der Großkirche steht der Logos-Christus im Widerspruch zu sich selber.

Nach judenchristlicher Anschauung erfolgt gemäß der Aussage Jesu die Aufhebung des Gesetzes mit dem Weltende (Mt 5, 17 ff.). Dieses Ende gilt jedoch nicht, wie für Paulus, als mit dem Tode Jesu schon im Anbruch begriffen, sondern man erwartet es eben als zukünftig im Zusammenhang mit der auf Grund des Todes Jesu als nahe geglaubten Parusie, die sich nun aber andauernd verzögert. Dafür ereignet sich die Zerstörung Jerusalems und des Tempels und macht die Befolgung der Opfergesetzgebung unmöglich. Ein Teil des Judenchristentums zieht die Konsequenz aus dieser Situation für das Gesetzproblem und argumentiert dem entsprechend sehr folgerichtigermaßen: Himmel und Erde bestehen noch, darum auch das Gesetz; aber die Opfer sind gewaltsam beseitigt, womit erwiesen ist, daß die Opfergesetzgebung gar nicht echtes göttliches Gesetz war.

Gegenüber der Gnosis und Markion gerät die Großkirche mit jeder Art von Kritik am Inhalt des Gesetzes in Verlegenheit. Denn diesen Häresien hält sie ja beständig das paulinische Urteil entgegen, das Gesetz sei „heilig, gerecht und gut“ (Rm 7, 12)! Bei diesem höchst verwirrenden Widerstreit der eigenen Argumente kommt es im Zweifrontenkampf leicht zu krassen Inkonsistenzen und komischen Gewalttätigkeiten der Schriftauslegung. Epiphanius will einmal gegen Markion, der, wiewohl er längst tot ist, doch immer noch als böses Gespenst umgeht, den Paulusspruch II Kor 3, 6 möglichst tiefgründig auslegen, und endet damit, ihn wörtlich das klare Gegenteil des von Paulus Gesagten und Gemeinten behaupten zu lassen: „Der Buchstabe nämlich tötet nicht; denn im Buchstaben ist das Leben.“

Schließlich muß sich die Großkirche mit einem Kompromiß auf den Schwierigkeiten zu ziehen suchen: die Propheten zeigen, welchen Teil des mosaischen Gesetzes zur Aufhebung bestimmt ist, nämlich das Zeremonialgesetz. Das Gesetz selbst aber bekundet, daß das Zeremonialgesetz ursprünglich nicht weniger auf Gottes Anordnung zurückgeht als sein ganzer übriger Inhalt. Der Ausgleich muß gefunden werden durch den Nachweis, daß und warum das Zeremonialgesetz von Anfang an als eine nur temporär geltende Ordnung von Gott gewollt und durch den präexistenten Logos-Christus in Kraft gesetzt war. Allein auch dieser Nachweis fällt zwiespältig aus, wie es ja nicht anders möglich ist, da doch das Gesetz sich selbst samt den Zeremonialgeboten häufig genug als „ewig“ gültig proklamiert.

Neben diesen sehr zwiespältigen Arten der Beurteilung macht sich dann aber auch noch das auf Paulus zurückgehende Unternehmen der allegorischen Gesetzesdeutung bemerkbar. Danach sind die mosaischen Gebote von Gott erlassen worden als Typen und Symbole dessen, was in Zukunft durch Christus verwirklicht werden sollte. Diese Theorie ist es dann, die – trotz allem – die Türe zu einer zunehmenden Judaisierung der Großkirche öffnet. An sich hat sie es gar nicht auf einen besondern Teil der mosaischen Thora, das kultische Gesetz, abgesehen, dessen bloß begrenzte Gültigkeitsdauer dargetan werden soll. Sondern hier geht es grundsätzlich um die Unterscheidung des „buchstäblichen“ und des „spirituellen“ (d. h. allegorischen oder typologischen) Sinnes der mosaischen Satzungen überhaupt. Die exegetische Regel bildet der Paulusspruch: „Lex spiritualis est“ (Rm 7, 14), aber eben nicht speziell das Kultgesetz, sondern das Gesetz überhaupt. Ist so an sich jede Aussage der Thora allegorisch, so kann zwar an jeder beliebigen Stelle ein „spiritueller“ Sinn die littera, den Wortsinn, ersetzen. Aber es braucht anderseits nach dieser Theorie doch nun nirgends einzutreten, was die ganz andere, an der altprophetischen Kultkritik orientierte Betrachtungsweise in Aussicht nimmt: nirgends wird das mosaische Gesetz ganz außer Kraft gesetzt. Der große Vorteil der allegorisch-typologischen Deutung liegt also darin, daß sie der Tatsache der Zugehörigkeit des Gesetzesbücher zum alttestamentlichen Offenbarungsbuch besser gerecht wird.

Alein das Nebeneinander dieser verschiedenen Theorien über die Bedeutung der alttestamentlichen Gesetzgebung wirkt sich als empfindliche Störung des Urteils aus, wo es gilt, im Einzelnen zu unterscheiden zwischen Bleibendem, ewig Gültigem und Vergangenen im Gesetz, wie das ja auch nicht anders zu erwarten ist. Am bequemsten zu handhaben ist natürlich hier das Prinzip der Scheidung von Wortsinn und spirituellem Sinn. Dem Novatian bereiten die Häretiker große Not, weil sie das von den Juden proklamierte wörtliche Verbenüßen der mosaischen Bestimmungen über Reinheit und Unreinheit zu erheben, um gegen den Gott des AT den Vorwurf der Inkonsistenz zu erheben, da er als Gesetzgeber für unrein erkläre, was er als Welterschöpfer selber erschaffen habe. Mit dieser „Ungeheuerlichkeit“ werde man nie fertig werden, erklärt er unmutig, wenn man nicht mit aller Macht jene jüdische exegetische Theorie radikal ausräume mit Hilfe der allegorischen Auslegung, die ein Schriftwort unter keinen Umständen in einem Gottes unwürdigen Sinne deutet.

Eines der wichtigsten Ausscheidungskriterien ist, wie sich bei Justin, Clemens Alexandrinus und Origenes vorab zeigt, die *lex naturae*. Gemessen an diesem Maßstab läßt sich mit zuversichtlicher Gewißheit jedenfalls der Dekalog von Exodus 20 als ewig gültiges Gebot erweisen, wie schon Irenäus dartut. Clemens Alexandrinus kommt auf diesem Wege bemerkenswerterweise zu einer Würdigung des besonders ethischen Gehalts des Deuteronomiums. Wenn aber die von so vielen Verlegenheiten bedrängte Kirche

schließlich am Gesetzesproblem nicht völlig scheiterte, so verdankt sie dies dem Umstand, daß sie auch die evangelischen Darstellungen der Lehre und Geschichte Jesu in dieser schwierigen Angelegenheit mehr und mehr zu Rate zog²⁶. Blieb auch die Wirkung der synoptisch bezeugten sittlichen Unterweisung Jesu in der Großkirche des nachapostolischen Zeitalters aufs Ganze gesehen verhältnismäßig schwach, so bewahrte sie doch ihr theologisches Denken in der Auseinandersetzung mit dem Gesetzesproblem vor der völligen Verirrung im Chaos der allegorisch-typologischen Auslegung. Immer wieder konnte sich der altprophetisch-ethische Gehalt der Verkündigung Jesu einigermaßen als Hemmung und Störung dieser Spekulation geltend machen. Aus Lehre und Wirken Jesu schöpft man nun in der Großkirche die Gewißheit, daß nach dem Vorgang der alten Propheten (in denen schließlich doch auch er selbst schon als der präexistente Logos gesprochen habe) eben durch ihn vollends die endgültige Revision des mosaischen Gesetzes vollzogen worden sei. In diesem Sinne zitiert und deutet man, allerdings textwidrig, als programmatische Bestätigung das vielverwertete Wort Jesu Mt 11, 13: *lex et prophetae usque ad Johannem*; Gesetz und Propheten gelten nur bis zum Auftreten des Täufers Johannes. Aus der Lehre Jesu kann erwiesen werden, daß er das alte Gesetz außer Kraft setzte, indem er ein neues lehrte. So wird nun die Auffassung von Christus als dem Bringer einer *nova lex*, eines neuen Gesetzes (siehe schon Joh 13, 34) von beträchtlicher Bedeutung.

Das Dogma, daß die Verkündigung eines neuen, ewigen und allgemeingültigen Gesetzes, das die alte mosaische Thora revidiert, zum Erlösungswerk Christi gehöre, wird gemeinsames Gut der verschiedensten kirchlichen Theologen: Barnabas, Hermas, Justin, Aristides, Tertullian, Clemens Alexandrinus, Origenes, Hippolyt, Cyprian, Euseb, Lactanz. Auch für Irenäus ist Christus Gesetzgeber. Aber seine „Gesetzgebung der Freiheit“ erneuert nur das ursprüngliche Gesetz, das im Mosaismus nach seiner Auffassung vorübergehend verändert worden war durch verfälschende Zusätze von Schriftgelehrten. Dem Gedanken, daß das neue Gesetz immerhin doch nicht einfach das alte beseitigt, sondern seine Unvollkommenheiten endgültig korrigiert, wird Ausdruck gegeben in der entscheidenden Geltendmachung von Mt 5, 17: „Ich bin nicht gekommen (Gesetz oder Propheten) aufzulösen, sondern zu erfüllen.“

Aus allem bisher Dargelegten ergibt sich an diesem Punkt eine wichtige dogmengeschichtliche Feststellung: Die altkirchliche Auffassung von Christus, dem Erlöser, als Gesetzgeber eines „neuen Gesetzes“ ist nicht primär in Einflüssen hellenistischer Philosophie, die an sich nicht zu bestreiten sind – begründet, sondern sie ist schließlich durchschlagende Ergebnis des Versuchs, aus den Schwierigkeiten der infolge der andauernden Parusieverzögerung problematisch gewordenen paulinischen Lehre vom Gesetz herauszukommen. Eines der Mittel zur Überwindung dieser Schwierigkeiten war dann eben der philosophische Gedanke der „*lex naturae*“.

Allein so große Zustimmung der neue Lehrsatz auch findet, so sind damit die Schwierigkeiten des Gesetzesproblems noch nicht beseitigt. Mit der textwidrigen Umdeutung des Herrnwortes Mt 11, 13 zu der Behauptung, das Gesetz verliere seine Gültigkeit mit dem Auftreten des Täufers Johannes, verträgt sich nicht die gleichzeitige Berufung auf den Spruch Mt 5, 17, wonach Jesus nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen. Hier begibt sich die Großkirche in einen Selbstwiderspruch, den sie zudem in die Lehre Jesu zurückverlegt, und gerät so in neue Verlegenheiten. Dieses Mißgeschick widerfährt sogar dem Origenes. Wie zuversichtlich behauptet er, Jesus habe es seinen Jüngern verwehrt, am Beschneidungsgebot festzuhalten! Woher weiß er das? In den Evangelien ist von der Beschneidung überhaupt nirgends die Rede als im lukanischen Bericht über die Beschneidung Jesu selber! Die Judenchristen verweisen auf das andere Herrnwort Mt 10, 25: „Es muß dem Jünger genügen, zu sein wie der Meister“, und leiten daraus sofort die Folgerung ab: „Jesus ist beschnitten worden, so laß auch du dich beschneiden. Christus hat dem Gesetz gemäß gelebt, so tue du daselbst!“ Immer noch ist man auch hier in der Großkirche in die Verlegenheiten des alten Zweifrontenkampfes verstrickt: Mit dem umgedeuteten Spruch Mt 11, 13 kämpft man gegen allen Judaismus, mit Mt 5, 17 aber gegen Markion und die Gnosis, die ihrerseits sich ebenfalls gegen die Großkirche auf Mt 11, 13 berufen.

Schließlich wird Mt 5, 17–19 zum eigentlich umstrittenen Problem. Denn hier bekundet Jesus so klar wie möglich, daß er mit seiner ganzen Lehre und seinem ganzen Verhalten niemals bewußt darauf ausgeht, die mosaische Thora als solche formell außer Kraft zu erklären. Er sagt ja geradezu, „bis Himmel und Erde vergehen, soll kein Jota und kein Häkchen des Gesetzes dahinfliegen“ und fügt die Warnung bei: wer auch nur das kleinste dieser Gebote auflöse und die Menschen also lehre, der werde der Geringste im Gottesreiche heißen. Die Markioniten kompromittieren sich durch die Behauptung, das Herrnwort Mt 5, 17 sei von den Judenchristen gefälscht; es müsse ursprünglich gelautet haben: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz zu erfüllen, sondern es aufzulösen.“ Nur so entspreche es der von Paulus gelehnten Aufhebung des Gesetzes. Die großkirchlichen Theologen mißhandeln den Text etwas vorsichtiger und raffinierter. Sie zitieren peinlich immer nur das Wort vom „Nicht-Auflösen, sondern Erfüllen“ des Gesetzes, das sich im Sinne der Theorie von der Partialrevision der mosaischen Thora umdeuten läßt, unterschlagen jedoch die unmittelbare Fortsetzung Mt 5, 18 f, die gerade auch jede Partialrevision so deutlich wie möglich ausschließt. Mit der Berufung auf Mt 5, 17 f können die Judaisten sich gegen jede Behauptung einer Aufhebung oder Teilrevision des Gesetzes durch Jesus wirksam zur Wehr setzen. Und offensichtlich hat von allem Anfang an die Erinnerung an dieses Urteil Jesu sich schon in apostolischer Zeit zu so entschiedenen Gegnern des Paulus gemacht. Der seltsame Streit um Mt 5, 17–19, der schließlich alle

nicht-judaistischen Parteien zu so auffällig willkürlichen Vergewaltigungen des Textes verleitet, zeigt deutlich, daß im nachapostolischen Zeitalter bald einmal auch die Stellung Jesu zum Sinaigesetz niemand mehr in der Kirche richtig erfaßt.

In welches Verhältnis gerät nun aber die großkirchliche Theologie durch diese Entwicklung zum Ganzen der paulinischen Lehre vom Gesetz? Indem man nach Preisgabe der paulinischen These von der Aufhebung des Gesetzes durch den Tod Jesu und ihres eigenartigen Zusammenhanges mit der Engellehre den Christus selber zum Urheber und Vollender des Sinaigesetzes macht, wird die paulinische Auffassung des Gesetzesdienstes als einer Knechtschaft unter den gesetzgebenden Engelmächten unhaltbar. Niemals kann ferner die Großkirche Paulus mehr darin zustimmen, daß gerade das Gesetz den Menschen zur Sünde reize (Rm 7, 7 f) und so als die eigentliche Kraft der Sünde wirke (I Kor 15, 56), ja daß es „um der Übertretungen willen“, d. h. um sie zu mehren (Gal 3, 19; Rm 5, 20) in Kraft gesetzt und daher der Gesetzesdienst zu einem „Dienst des Todes“ geworden sei (II Kor 3, 7).

Alle diese Sätze werden für die Großkirche um so anstößiger und unerträglicher, als diejenigen Häretiker sich auf sie weiterhin berufen, die irgendwie mit ihrer Lehre vom Gesetz der Grundtendenz der paulinischen Auffassung von der Sinaigesetzgebung durch die Engelmächte Rechnung getragen haben. Origenes muß bestreiten, daß in Aussagen wie Rm 6, 14; 7, 5, 7; I Kor 15, 56 das Sinaigesetz gemeint sei. Irenäus dagegen hilft sich bei der Stelle Gal 3, 19 einfach mit einem gefälschten Text: er liest daselbst statt τῶν παραβάσεων χρίστὸν vielmehr τῶν πρᾶξεων χρίστὸν. Auch die paulinische These von der Unerfüllbarkeit des Gesetzes muß verharmlöst und damit beseitigt werden. Gänzlich sinnlos wird für das nachapostolische Christentum natürlich die paulinische Anwendung des „Status-quo“-Grundsatzes auf die Gesetzesfrage I Kor 7, 20. Denn hier spielt die eschatologische Naherwartung handgreiflich in die paulinische Gesetzeslehre hinein. Tertullian nimmt zu I Kor 7, 20 nicht positiv Stellung. Er begnügt sich mit einer Konsequenzmacherei, die zeigen soll, wohin man käme, wenn jeder getaufte Heide in allen Stücken bleiben wollte „in dem Stande, in dem er berufen wurde“!

So wird der nachapostolischen Kirche auch das ursprüngliche Verhältnis des Paulus zu Jesus in der Lehre vom Gesetz, so einfach und klar dieses im Grunde ist, völlig unverständlich. Weil für Paulus Tod und Auferstehung Jesu als des Christus den Anbruch der endzeitlichen Aeonenwende bedeuten, darum gilt ihm auch das Sinaigesetz als eine Ordnung des alten Aeon als grundsätzlich abgetan. Damit zieht er nur die Folgerung aus der Auffassung Jesu Mt 5, 17-19, daß das Gesetz bis aufs letzte Jota in Kraft steht bis zum Weltende, *aber nicht länger!* Infolge der auf Grund der andauernden Parusieverzögerung zwangsläufig erfolgten Enteschatologisierung des urchristlichen Dogmas kann begreiflicherweise das nachapostolische Christentum diesen einfachen, aber freilich eben

eschatologischen Gedankengang nicht mehr vollziehen und so auch nicht mehr verstehen.

Es kommt mit seiner neuen Lehre von Christus als dem neuen Gesetzgeber schließlich auch noch in Konflikt mit der paulinischen Aussage Gal 4, 4, wonach der geschichtliche Jesus Christus (vor seinem Tod und seiner Auferstehung) „unter das Gesetz getan“ war. Es verliert aber notwendig auch den Einblick in Sinn und Grund des Gesetzesstreits der apostolischen Zeit. Auch den Standpunkt des Judentums versteht es nicht mehr. Man hört sogar die Meinung äußern: Nur zwischen der Urgemeinde und dem noch nicht bekehrten Juden Paulus habe es einst einen Gesetzesstreit gegeben. Der Christ Paulus habe sich dann eben zu einem prinzipiell gesetzestreuen Christentum bekehrt. Cyrill von Jerusalem erzählt einmal in einer Katechese den Katechumenen, der bekehrte Paulus habe die in ihm noch den bisherigen Verfolger fürchtenden jerusalemischen Gläubigen getröstet und beruhigt durch das Geständnis: „Ich weiß, daß ich nicht würdig bin, ein Apostel zu heißen, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe, aber aus Unwissenheit. Denn ich meinte, die Predigt von Christus bedeute die Aufhebung des Gesetzes. Ich wußte nicht, daß er gerade gekommen ist, das Gesetz zu erfüllen, aber nicht aufzuheben.“

Erwägt man die in der nachapostolischen Entwicklung gegebenen Möglichkeiten, so könnte man als deren eigentlichen Abschluß in bezug auf das Gesetzesproblem den großangelegten Kompromißversuch bezeichnen, den einer der bedeutendsten Gnostiker, der Theologe Ptolemäus, in seinem berühmten Briefe an die Dame Flora als Lösung des Gesetzesproblems entwickelt hat. Danach zerfällt die ganze mosaische Thora in Gebote Gottes, Gebote des Moses und Gebote der Ältesten des Judentums. Die Gebote Gottes zerfallen erstens in die „reinen“ Gebote, deren Inhalt das Gute ist. Aber es ist noch nicht auf die höchste Wertstufe gebracht. Es ist der Dekalog. Dies ist das Gesetz, das Christus nicht auflöst, sondern „erfüllt“. Zweitens die gemischten Gebote, in denen das Gute noch mit dem minderwertigen Vergeltungsprinzip durchsetzt ist. Diesen Teil des Gesetzes hebt Christus auf. Drittens die kultisch-zeremoniellen Gebote, die als rein typisch-symbolisch zu gelten haben.

Der ethisch ungleichwertige Inhalt dieses dreiteiligen göttlichen Abschnitts der Thora zeigt, daß sein Urheber zwar nicht eine widergöttliche Macht, aber auch nicht der vollkommene Vatergott Jesu Christi ist, sondern eine „mittlere“ Gottheit, der nur „gerechte“ Welterschöpfergott. Die Unvollkommenheit des Gesetzes ist also in der Unvollkommenheit des göttlichen Gesetzgebers begründet, die Fähigkeit und Vollmacht aber des Christus zur kritischen Revision dieses Gesetzes in der Tatsache, daß er als der Gesandte des höchsten Vatergottes auftritt, der über dem Gott des Sinaigesetzes steht. Man sieht: diese Auffassung kombiniert die gnostischen, markionitischen und auch die großkirchlichen Lösungsversuche. Der Ketzer Richter Epiphanius, der uns diesen Lösungsversuch überliefert hat,

weiß darauf nur mit Schmähung und Schimpf zu antworten. Selber hat er nichts Besseres vorzubringen und ist nicht intelligent genug, um zu verstehen, wie umfassend hier der Theologe Ptolemäus bemüht ist, allen Problemen Rechnung zu tragen, welche die Gesetzeslehre des Urchristentums, speziell des Paulus, dem gesamten nachapostolischen Christentum unter dem Zwang der Enteschatologisierung gestellt hat.

3. Das Problem der Überwindung der Geistermächte

Ist nach Gal 6, 14 mit dem Tode Jesu das Ende, das Vergehen der alten Welt eingeleitet, so muß, nach Paulus, in Tod und Auferstehung Jesu auch ein erster Sieg über die widergöttlichen Engel- und Geistermächte errungen sein, mit dem die in der apokalyptischen Eschatologie vorgesehene endzeitliche Überwindung ihrer Weltmacht zwar nicht bereits völlig erreicht, aber doch wirksam eingeleitet ist. Wie Paulus das meint, ergibt sich aus Phil 2, 6-10; Gal 4, 4; I Kor 2, 8: Indem der himmlische Christus in Menschengestalt erschien und sich durch die Unterordnung unter das Sinaigesetz wie jeder andere Jude unter die Botmäßigkeit der Engelmächte begab, erlitt er auch seinen Tod als ein Geschick, das diese Mächte über ihn verhängten. Wurde nun aber gerade durch seinen Tod ein Schlag gegen die Engelmächte geführt, so begingen also diese mit der Kreuzigung Jesu einen für sie verhängnisvollen Mißgriff, zu dem sie nur deshalb sich verleiten ließen, weil sie nicht wußten, mit wem sie es hier zu tun hatten. Das Auftreten des himmlischen Christus in gewöhnlicher Menschengestalt bedeutete so eine Verhüllung seines eigentlichen Wesens, durch welche die Engelmächte überlistet wurden.

Hier geht es um ein Thema, für welches das nachapostolische Christentum sich insofern besonders interessiert, als die Lehre von den Engeln und Dämonen, vom über- und unterirdischen Geisterreich als ein hervorragend wichtiger Teil der Theologie geschätzt wird. Selbst der Alexandriner Origenes findet dies ganz in der Ordnung. Engel und Dämonen sind eben nach allgemein spätantiker, auch spätjüdisch-apokalyptischer Auffassung eine höchst wirksame, weltbeherrschende Macht, im Guten und im Bösen. Darum hat auch die ganze Theorie zur Lehre von der Erlösung eine enge Beziehung. Eine besonders große Rolle hat im nachapostolischen Christentum die durch den Septuaginta-Text von Deut 32, 7 ff gestützte Lehre von den Verwaltungengeln und Völkerengeln gespielt. Auch schon die paulinische Lehre vom Gesetz hängt nach Gal 4 mit dieser Lehre von den Verwalterengeln zusammen, die man häufig als von Gott abgefallene denkt. Diese paulinische Lehre klingt noch nach in den Aussagen Justins und anderer, wonach die Verwalterengel nach ihrem Abfall von Gott ihre Völker geknechtet und sie durch falsche Lehren über das Opferwesen und auf andere Weise verführt haben.

Das starke Interesse an der Engellehre hat zur Folge, daß das nachapostolische christliche Denken von vornherein an sich durchaus nicht auf Preisgabe, sondern auf Konservierung des paulinischen Dogmas von einem schon erfolgten Siege über die Engelmächte gerichtet ist. Aber Begründung und Sinn des Dogmas sind eben *problematisch*, unsicher und unklar geworden.

Das nachapostolische Christentum ist hier auf seine eigene schöpferische Phantasie angewiesen. Die paulinische Tradition wirkt zunächst noch nach in der mehrfach vertretenen Vorstellung, daß die Engelmächte selber den Tod des Christus veranstaltet haben, daß sie jedoch dabei einer Überlistung zum Opfer fielen. Gelegentlich wird das Verhüllungsmotiv noch weiter ausgeführt: Um das Geheimnis der Menschwerdung des Christus vor den Engelmächten zu verbergen, mußte dieser von einer bereits *verlobten* Jungfrau geboren werden; zum gleichen Zweck verheimlichte er in der Versuchung durch den Teufel, daß er der Sohn Gottes sei, schwieg im Verhör vor seinen Richtern und täuschte in Gethsemane Todesfurcht vor. Es werden also Angaben der evangelischen Geschichtsdarstellung über das Leben Jesu im Sinne des Verhüllungsmotivs gedeutet.

Tatsächlich bereiten aber gerade die evangelischen Berichte an diesem Punkte beträchtliche Schwierigkeiten. In der Versuchungsgeschichte liegt bereits eine Abweichung von der paulinischen Tradition vor: Nachdem Jesus bei der Jordantaufe durch die Himmelsstimme zum Messias eingesetzt ist, macht sich der Satan an ihn heran und sucht ihn zu Fall zu bringen. Aber indem Jesus den Versuchungen standhält, erringt er schon hier, also nicht erst in seinem Tod, einen Sieg über die böse Geistermacht. Und der Satan hat seinerseits den Messias als solchen erkannt. Diese Auffassung entspricht schon nicht mehr dem charakteristischen paulinischen Gedanken, wonach die Geistermächte, durch die menschliche Verhüllung des Christus getäuscht, diesen zu Tode brachten und gerade damit den Ruin ihrer weltbeherrschenden Macht einleiteten. In der nachapostolischen Zeit liest man diesen Bericht der Versuchungsgeschichte und wird dadurch, wie die Quellen bezeugen, unsicher in der Auslegung der paulinischen Aussage I Kor 2, 8. Was Paulus hier sagt von den „Archonten“ dieser Welt, daß sie den Herrn der Herrlichkeit kreuzigten, weil sie ihn nicht erkannten, läßt sich jetzt nicht mehr auf die Geistermächte beziehen. Tertullian, Cyprian und Lactanz deuten darum die Archonten auf die menschlichen Mächte hin.

Der Kern des Problems liegt für das nachapostolische Bewußtsein in dem überlieferten Gedanken, daß gerade im Tode Jesu eine Überwindung der Geistermächte stattgefunden haben soll. Diese Vorstellung klingt zwar an vielen Stellen des nachapostolischen Schrifttums nach. Auch was Celsus erzählt, setzt eine beträchtliche Verbreitung des paulinischen Dogmas im 2. Jahrhundert voraus. Sein lehrreicher, bei Origenes erhaltener Bericht lautet: Wenn man die

Christen frage, was sie zum Glauben an Jesus als den Sohn Gottes gebracht habe, so erhalte man die Antwort: Wir sind ihm zugefallen, weil wir wissen, daß seine Bestrafung zum Zweck der Vernichtung des Vaters der Schlechtigkeit geschehen ist. Allein in der Mannigfaltigkeit der Aussagen tritt der eigentliche schwierige Punkt doch deutlich heraus. Fällt die Voraussetzung der eschatologischen Grunddeutung des Todes und der Auferstehung Jesu im Sinne von Gal 6, 14 dahin, so wird letztlich unverständlich, warum und in welchem Sinne gerade dem Tode Jesu eine katastrophale Wirkung auf die Geistermächte soll zugeschrieben werden können. Schon die bereits erwähnte Konkurrenz mit der Versuchungsgeschichte zeigt dies.

Diese evangelische Erzählung macht den bereits erfochtenen Sieg Christi über den Satan begrifflich als das Ergebnis einer überlegenen und standhaft geführten geistigen Auseinandersetzung Jesu mit dem verführerischen Teufel, in welcher Jesus die soeben bei der Taufe empfangene übernatürliche Ausrüstung mit dem göttlichen Geiste bewährt. Damit ist der Sieg über den Satan in einleuchtender Weise motiviert. Aber eben um den Preis, daß diese ganze Darstellung mit dem Tode Jesu schon gar nichts mehr zu tun hat! Nach zahlreichen nachapostolischen Autoren geschieht zwar die Überwindung der Geistermacht noch im Tode Jesu, aber die überwundene Geistermacht ist nicht der Satan, sondern der Thanatos, der Todesengel. So äußern sich Barnabas, Justin, Melitto von Sardes, Irenäus, Tertullian und auch noch Origenes, Lukian von Antiochien und Athanasius. Man kann auch hier von einem Rationalisierungsversuch sprechen: Der Sieg über den Thanatos wird verständlich, sofern Christus den Machtbereich des Todes, in den er sich selbst begibt, durch seine Auferstehung sprengt. Ohne I Kor 15, 26. 54 f zu beachten, redet man dabei oft geradezu von einer „Vernichtung“ des Todesengels.

In planlos phantasierende Spekulationen geraten diejenigen, die in neuer Begründung den Satan als den durch Tod (und Auferstehung) Jesu Überwundenen oder gar Vernichteten darzutun versuchen. Tertullian verwertet das Num 21, 8 f von Moses errichtete Schlangenschild als Weissagung auf eine Bedeutung des Todes Jesu, nach welcher Jesus in Wahrheit den Teufel ans Kreuz geheftet habe. Auch bei Origenes findet sich diese Behauptung. Dieser vertritt im übrigen eine andere Theorie. Mit seinem Blute kauft danach der sterbende Christus die dem Teufel verfallenen Menschen los, zahlt also jener einen Kaufpreis. Die Phantasie des Athanasius erfindet eine andere Variante. Für Amphiloichius von Ikonium wird Christus schließlich der „Fischer“, der dem ahnungslosen Teufel am Angelhaken seiner Gottheit den Köder seines menschlichen Fleischesleibes hinhält, damit er danach schnappe und alsdann an der Gottheit elendiglich hängen bleibe, eine Auffassung, für die Amphiloichius den alttestamentlichen Schriftbeweis in der Stelle Hiob 40, 20 findet: „Den Drachen wirst du am Angelhaken ziehen.“ Diese Vorstellung ist dann sehr beliebt geworden und hat sich in weiter Verbreitung bis in die Reformationzeit erhalten.

In Wahrheit hat Paulus selbst weder den Teufel, noch den Todesengel als solchen ausdrücklich als die in Tod und Auferstehung überwundene Geistermacht bezeichnet. Er redete allgemein von einem Sieg über die widergöttlichen Geistermächte überhaupt. Dies entsprach durchaus der Logik seiner eschatologischen Grundauffassung. Aber mit dieser allgemeinen, auf die ganze widergöttliche Geisterwelt bezogenen paulinischen Vorstellung war für die nachapostolischen christlichen Theologen nur schwer etwas anzufangen, sobald des Näheren nach der Begründung im Sinn des paulinischen Hinweises auf Tod und Auferstehung Jesu gefragt wurde.

Hier erwiesen sich neue Konstruktionen als unvermeidlich. An der Spitze der verschiedenartigen neuen Theorien steht als die dogmengeschichtlich wirksamste das Dogma von der Hadesfahrt Christi. Seine verhältnismäßig große Bedeutung verdankt das Hadesfahrt-Dogma der Tatsache, daß es nicht bloß eine, sondern zwei Fragen der neu aufgebrochenen dogmatischen Problematik des nachapostolischen Christentums zu beantworten hatte. Das eine Problem, das sich hier im Verlaufe der Enteschatologisierung stellte, war die Frage nach den Bedingungen, unter denen auch die Gerechten der verstorbenen vordringlichen Generationen des durch Christus begründeten Heils teilhaftig werden können. Hier antwortet das neue Hadesfahrt-Dogma mit der Auskunft, daß Christus zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung im Hades erschienen sei, um den hier Gefangenen zu predigen und das Sakrament der Taufe zu spenden. Allein noch wichtiger war, nach Ausweis der Quellen, daß sich mit der Hadesfahrt-Vorstellung²⁹ auch das Rätsel der Überwindung der Geistermächte durch den Tod Jesu in neuer Weise erhellen ließ: Der Kreuzestod ist lediglich das Tor, durch das der Christus sich nun erst dorthin begibt, wo er die Geistermächte, die er zu überwinden hat, wirklich antrifft, in die Unterwelt.

Diese Lehre bleibt freilich ein unzureichender Ersatz für die preisgegebene eschatologische Begründung des Paulus. Denn sie erklärt mit ihrem neuen Vorstellungsmaterial zwar die Überwindung speziell der Hadesmächte. Aber sie versagt gegenüber der allgemein gefaßten paulinischen Auffassung, die nicht lediglich einen Triumph über die Hadesmächte, sondern einen Sieg über die gottfeindlichen Engel- und Geistermächte überhaupt meint. Mehrere Hadesfahrt-Darstellungen tragen diesem Manko Rechnung dadurch, daß sie Christus im Hades auch solchen widergöttlichen Geistergewalten entgegentreten lassen, die ihrem Wesen nach sonst gar nicht zu den Hadesmächten gehören, sondern nach gewöhnlicher Auffassung in der Oberwelt herrschen. Speziell der Satan wird in den Hades versetzt im Bericht des Testamentum Danielis, der Passio Bartholomaei, der pseudo-cyprianischen Schrift *De duplici martyrio*, des Epiphanius, der Hippolytischen Kirchenordnung und vor allem des Nikodemus-Evangeliums, der bekanntesten und ausführlichsten Hadesfahrt-Schilderung. Gelegentlich ging aber die hier waltende Ausgleichstendenz bis zu der Behauptung, der Christus habe im Hades über-

haupt die ganze widergöttliche Geisterwelt angetroffen, verjagt und zugrunde gerichtet. So in den pseudo-origenistischen Traktaten.

Ein wesentlicher Zug der Hadesfahrt-Darstellungen ist die mehr oder weniger anschauliche Schilderung einer bezwingenden übernatürlichen Machtentfaltung des im Hades erscheinenden Christus gegenüber den Geistermächten. Mehrfach ist z. B. die Rede vom Zerschneiden nicht nur der Tore, sondern der „ehernen Riegel“ des Hades usw.

Bezeichnend ist die Vorstellung von der Beute, die den besiegten Hadesmächten abgenommen wird. Hier läßt sich nämlich eine Beziehung zur ursprünglichen eschatologischen Deutung des Kreuzestodes Jesu festhalten, und zwar durch Verbindung mit der Vorstellung von der Auferstehung der Heiligen beim Tode Jesu nach Mt 27, 52 f. Der aus Mt 12, 29 in den Hadesfahrtmythus eingetragene Gedanke, daß der Christus den Hadesmächten nach ihrer Bezwingung „das Haus ausraubt“ und mit reicher Beute wieder ins Lichtreich emporsteigt, wird interpretiert und veranschaulicht im Sinne der Heraufführung der aus der Gefangenschaft des Hades befreiten Seelen der Verstorbenen. Dieser Vorstellung begegnet man verhältnismäßig häufig. Eine spezielle Beziehung zu der ursprünglichen paulinischen Vorstellung von der Überwindung der Geistermächte im Kreuzestod des Christus selbst klingt nach in der Vorstellung, nach welcher Christus beim Abstieg in den Hades das Kreuz als Waffe gegen die Geistermächte gebraucht. Auch diese Vorstellung ist in den Hadesfahrt-Berichten häufig anzutreffen. Hier liegt auch der Ursprung des schon in der nachapostolischen Zeit aufkommen und seither bis heute wirksam gebliebenen abergläubischen Gebrauchs des Kreuzeszeichens als eines übernatürlichen Abwehrmittels gegen dämonische Bedrohung.

In den beiden eben erwähnten Zügen des Hadesfahrt-Mythus haben wir die deutliche Bestätigung der Tatsache, daß das neue Dogma lediglich den enteschatologisierten Ersatz für die eschatologische Lehre des Paulus von der Überwindung der widergöttlichen Engelgewalten durch den Kreuzestod Jesu darstellt.

Das Hadesfahrt-Dogma ist schließlich im Symbol, im alten Taufbekenntnis fixiert worden, allerdings erst durch nachträgliche Ergänzung des alten Symbolum Romanum, dessen ursprünglicher Text davon nichts sagt. Auch spätere Symbole haben die Aussage über die Hadesfahrt übernommen. Aber nur ein einziges Symbol, ein armenisches Bekenntnis, läßt den Christus in den Hades gehen, um daselbst „den Geistern zu predigen“. Im übrigen herrscht in den Symbolaussagen durchaus das Motiv des Kampfes mit den Hadesmächten vor.

Allein die Fixierung des Hadesfahrt-Mythus im Symbol kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß dieser in der alten Kirche dennoch keineswegs als endgültige und zureichende Lösung des Problems der Überwindung der Geistermächte durch den Tod Jesu gelten konnte. Dieser Mythos ist eben doch offenkundig der Lehre des Paulus

fremd und kann zudem nur mit Hilfe von Künsteleien zu einer Darstellung und Erklärung des Sieges Jesu nicht bloß über die Hadesmächte, sondern über die widergöttlichen Geistergewalten überhaupt gestaltet werden. So mußte die Frage nach anderen Lösungsmöglichkeiten offen bleiben.

Tatsächlich findet sich mehrfach auch die Meinung vertreten, die Überwindung der Geistermächte habe weder im Kreuzestode noch in der Hadesfahrt Jesu stattgefunden, sondern vielmehr anlässlich seiner Himmelfahrt nach seiner Auferstehung. Damit wird offenkundig der Mangel der Hadesfahrt-Vorstellung kompensiert: Eben beim Aufstieg durch die Luftregionen und die Planetensphären begegnet Christus denjenigen Engel- und Dämonenheeren, von denen man nur mit gewalttätig umdeutenden Künsteleien behaupten kann, daß er sie im Hades vorgefunden und überwunden habe. Früher schon hat man sich für diese Lösung auf Psalm 67, 19 (LXX) berufen. Hier handelt es sich um eine Variation des Themas, die nicht nur von kirchlichen Schriftstellern wie Justin, Irenäus und Origenes, sondern auch von der Gnosis vertreten werden konnte, so in den Büchern Jeû und in der Pistis Sophia, ferner in der Lehre der Karpokratianer.

Nach der Pistis Sophia und den Büchern Jeû hat der Erlöser auf seiner Himmelfahrt die Macht der Archonten über die irdische Welt dadurch gebrochen, daß er die Gestirnbahnen und ihre Umlaufzeiten veränderte. So machte er die Ausübung der Magie und der Astrologie auf Erden unmöglich. Nach den Valentinianern geschah dies nicht erst bei der Himmelfahrt, sondern bereits anlässlich der Geburt Jesu, wo ja auch ein neuer Stern aufleuchtet und die sphärischen Konstellationen ändert. Dadurch wurden die Erwählten vom Zwang der Heimarmene erlöst. Am kühnsten scheinen die Manichäer die Überwindung der Engelmächte bei der Himmelfahrt erläutert zu haben, indem sie erzählen, der „lebendige Geist“ habe beim Aufstieg die Archonten gefangen genommen, an das Firmament hinaufgeführt und sie dort oben gekreuzigt. Wieder anders haben die Markioniten, von denen Esnik berichtet, den ganzen Mythos gedichtet. Sie lassen Christus nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt zum zweitenmal in göttlicher Gestalt herabsteigen, um nunmehr über seinen Gegner, den welterschöpfenden Judengott, wegen der Veranstaltung seines Kreuzestodes Gericht zu halten. Dieser anerkennt jetzt die in Jesus erscheinende höhere Gottheit und bekennet, mit der Tötung Jesu sein eigenes Gesetz übertreten und dadurch sein Leben verwirkt zu haben.

Was in all dieser bunten und planlosen Mannigfaltigkeit von Vorstellungen das nachapostolische Christentum produziert, bekundet deutlich die ganze Unsicherheit des trotz aller Versuche stets unbefriedigt bleibenden Zergrübelns des zugrunde liegenden Problems. Es ist alles in allem genommen der Prozeß der Enteschatologisierung, in dem das endgültig fraglich gewordene eschatologische Dogma von der Überwindung der Geistermächte durch den Tod Jesu der Zer-

setzung verfällt. Es fehlt denn nicht an Symptomen, die zeigen, daß das Dogma auch in der Form all der neuen Umdichtungen, weil es im Tiefsten erschüttert ist, eigentlich doch gar nicht mehr ernst genommen werden kann. Letzten Endes ist dem nachapostolischen Christentum für die Beantwortung der Frage nach einer durch Christus schon errungenen Bezwingung der Engel- und Geistermächte weder das ursprüngliche eschatologische Dogma des Paulus von der Heilsbedeutung des Todes Jesu noch der Inbegriff der vielen uneschatologischen Ersatzbildungen für dieses Dogma maßgeblich, sondern das Werturteil über das Wesen der gegenwärtig erlebten natürlichen und geschichtlichen Welt.

Von da her lautet in der großen Kirche die Antwort auf die Frage nach einer schon erfolgten Bezwingung und Niederwerfung der widergöttlichen Geistermächte oft genug verneinend. Und zwar für den grundsätzlichen weltanschaulichen Optimismus der christlichen Alexandriner, vor allem des Clemens, deshalb, weil Derartiges letztlich unnötig ist. Clemens Alexandrinus sieht die ganze bestehende Welt seit der Schöpfung unausgesetzt unter der Leitung und Vorsetzung des göttlichen Logos und lehrt ausdrücklich, daß längst auch „das ganze Heer der Engel und Götter“ diesem Logos untergeordnet ist. Origenes lehnt sogar mehrfach, wo er als der christliche Gnostiker redet, die Vorstellung eines Vernichtungskampfes des Christus gegen Engel- und Geistermächte grundsätzlich ab. Nach seinem monistischen Entwicklungsoptimismus werden sich alle Geister schließlich dem Logos freiwillig unterwerfen.

Der gewöhnliche großkirchliche Theologe dagegen sagt deshalb oft „nein“, weil nach seinem eigentlichen Urteil umgekehrt noch heute wie je vorher Tod und Teufel wie die brüllenden Löwen in der Welt umgehen und suchen, wen sie verschlingen. Denn seine wahre Meinung ist, daß es die Aufgabe des Gläubigen selbst sei, ausgerüstet mit der durch Christus verliehenen Waffenrüstung Gottes den Kampf gegen Tod und Teufel erfolgreich zu führen. Nach Cyprian ist das Weltleben des Christen ein alltäglicher Kampf gegen den Teufel. So lehren auch Ignatius, Tatian, Marcell von Ancyra, Hilarius Pictaviensis. In ihren Aussagen hierüber taucht mehrfach der Gedanke auf, das Martyrium des Gläubigen sei der größte Sieg über Tod und Teufel. Damit wird also die ursprüngliche Lehre von der Überwindung der Geistermächte durch den Tod Jesu vielmehr auf den Tod seiner Gläubigen übertragen.

Der frappanteste Befund aber ist dieser: die großkirchlichen Theologen sind imstande, gegen die Häretiker, wo diese auf ihre Weise von einem durch Christus schon errungenen Sieg über die widergöttlichen Geistermächte reden, mit großer Selbstverständlichkeit einzuwenden, was Hippolyt im Streit gegen den Römer Gaius ausdrücklich vorbringt: „Wäre der Teufel schon gebunden, wie könnte dann die Gläubigen noch verführen und die Menschen verfolgen und ausplündern?“ Epiphanius stellt sogar einmal gegen die Häretiker die Behauptung auf, die Macht des Teufels erweise sich seit dem

Menschwerdung des Gottessohnes noch wirksamer als nach dem Sündenfall.

4. Die übrigen Deutungen des Todes Jesu

Es ist noch ein Blick zu werfen auf die Stellungnahme des nachapostolischen Christentums zu denjenigen paulinischen Erläuterungen der eschatologischen Grundbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu, in denen es sich um unmittelbar in das Wesen des natürlichen Menschen selbst eingreifende Wirkungen handelt. Im Mittelpunkt dieser Gedankenkreise stehen die Begriffe *Sünde* und *Fleisch*. Man muß dabei im Auge behalten, daß man es bei Paulus nicht lediglich mit der Lehre vom Tode Jesu als einer Sühneveranstellung für die Sündenschuld der erwählten Gläubigen zu tun hat, daß hier vielmehr eine davon zu unterscheidende Lehre von der *realen Entmächtigung der Sünde* selbst nebenher geht, die übrigens in Beziehung steht zu der paulinischen Lehre von der Überwindung der Geistermächte. Rm 6-8 erscheint mehrfach die *Hamartia* (Sünde) als böser Dämon personifiziert, der nun aber seinen Sitz im Menschen selbst hat, nämlich in seinem „Fleischesleibe“. Von da her tyrannisiert er den Menschen so, daß es zu einem Zwiespalt zwischen *Wollen* und *Tun* kommt. Der „inwendige Mensch“ will zwar nach Paulus das Gute; aber er bleibt ohnmächtig. Das wirkliche Handeln wird durch den übermächtigen Einfluß der den Fleischesleib beherrschenden Sünde bestimmt: „Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich. Wenn ich aber tue, was ich nicht will, so tue dasselbe nicht ich, sondern die Sünde, die in mir wohnt“ (Rm 7, 18 f.).

Dies ist die Lage des Menschen im bestehenden, durch die verderbliche Herrschaft böser Geistermächte gekennzeichneten natürlichen Weltzustand. Besteht nun aber nach der grundlegenden eschatologischen Deutung von Gal 6, 14 die eigentliche Wirkung des Todes und der Auferstehung Jesu als des Christus darin, daß die Aufhebung des alten Weltzustandes in Gang kommt, dann muß in Tod und Auferstehung Jesu als des Messias auch die Vernichtung des natürlichen menschlichen Fleischesleibes und die Entmächtigung der in ihm herrschenden Sünde begonnen haben. Dies kommt Rm 8, 3 zum Ausdruck.

So wird aber Jesus als der Messias durch seinen Tod und seine Auferstehung zum Anfänger einer neuen Menschheit (I Kor 15, 21. 22. 45-47), sofern die Gläubigen als die erwählten Glieder der Gemeinde des Messias in der Verbundenheit mit ihm selber schon Tod und Auferstehung in der Taufe miterleben, damit an der gleichen neuen Auferstehungsleiblichkeit teilhaben und, der Sünde abgestorben, in Wesen und Kraft des für die Endzeit verheißenen „Geistes“ leben und wandeln als die „neue Schöpfung“ des anbrechenden neuen Aeon. Anfänger einer neuen Menschheit wird

also der Messias Jesus dadurch, daß seine Auferstehung zum Beginn der endzeitlichen Auferstehung wird, die sich von da an in verschiedenen Gruppen, Klassen (Etappen), ταγματα sagt Paulus, realisiert (I Kor 15, 20-24; Rm 6, 3-8). Paulus zieht auch die Konsequenzen dieser Anschauung, sofern er alles, was für ihn mit der alten natürlichen Fleischesleiblichkeit zusammenhängt, die Geschlechtsunterschiede, die Unterschiede der Rasse, der Nation und der gesellschaftlichen Ordnung, für grundsätzlich belanglos erklärt und nun noch als Außerlichkeiten gelten läßt, die von den Gläubigen bis zur nahen Parusie geduldig ertragen werden sollen. Diesem Postulat trägt Paulus damit Rechnung, daß er auch hier seinen Status-quo-Grundsatz zur Anwendung bringt.

Sobald infolge der andauernden Parusieverzögerung die eschatologische Grundanschauung von der Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu preisgegeben wird, verschwindet auch diese paulinische Konzeption bis auf wenige Reminiszenzen, denen im Gesamtzusammenhang der neuen Denkweise des nachapostolischen Christentums so wenig Gewicht und Bedeutung zukommt, daß sie nicht mehr ernst zu nehmen sind.

Bei aller Anerkennung der Dämonologie bekundet doch das nachapostolische Christentum eine deutliche Abneigung gegen die Rm 6-9 bei Paulus offenkundigen Tendenz, die Sünde als eine im menschlichen Leibe hausende, von seinem Ich aber zu unterscheidende und dieses Ich tyrannisierende Macht aufzufassen. Denn damit ist die Willensfreiheit in Frage gestellt. Hier sind alle großkirchlichen Theologen in nachapostolischer Zeit empfindlich; denn sie müssen die Lehre von der Willensfreiheit gegen die deterministisch denkenden Häresien verteidigen, die sich ihrerseits für ihren Determinismus gerade auf den Römerbrief des Paulus zu berufen pflegen, wie wir aus der Vorrede des Origenes zu seinem Römerbriefkommentar entnehmen. Auch Cyrill von Jerusalem behandelt die Auffassung der Sünde als eines (im Menschen hausenden) Dämons als dogmatisches Problem.

Viel leichter war es für die nachapostolische Kirchenlehre, die Beziehung des Heilswerks Christi auf die Sünde *in der Form des Sühnopfergedankens* festzuhalten. Im Römerbriefkommentar deutet Origenes die Stelle Rm 8, 3 einfach in diesem Sinne um. Übrigens war auch auf hellenistisch-außerchristlichem Boden bereits die Idee des freiwilligen Opfertodes als eine vertraute Überlieferung lebendig. Ausdrücklich beziehen sich auf sie Theologen wie Origenes und Alexander von Lykopolis. So ist der Gedanke vom Sühnopfer Christi in der kirchlichen Literatur der nachapostolischen Zeit im allgemeinen gut bezeugt. Um so mehr fällt auf, daß ausgerechnet ein Theologe, wie Tertullian, in dessen Lehre das Dogma sehr wohl Raum hatte, sich darüber so gut wie gänzlich ausschweigt. Bei ihm wie auch bei anderen Theologen konzentriert sich das Interesse statt auf das Opfer Christi vielmehr auf das Opfer der Gläubigen. Dies muß damit zusammenhängen, daß das nachapostolische Christentum bald einmal

auch diesem den Wert einer Sühneleistung zunächst für „läßliche“, schließlich aber auch für „Todsünden“ zuzuerkennen begonnen hat. Und zwar denkt dabei die ältere Zeit zunächst in erster Linie an das sühnende Leiden des Gläubigen. Schon im I Petrusbrief (4, 1 f) wird ja der Grundsatz vertreten: „Wer im Fleische leidet, ist von der Sünde los.“ Für Ignatius ist der Gedanke, daß sein bevorstehender Märtyrertod für andere Sühne zu leisten vermöge, etwas Selbstverständliches. Origenes bringt das Opfer des Märtyrertodes in Analogie zum Opfertod Christi. Cyprian stellt fest, daß das Verdienst der Märtyrer stellvertretend den Abgefallenen im Endgericht zugute kommen könne. Didache und der II Clemensbrief reden bereits auch von der sühnenden Kraft des Almosens. Die syrische Didaskalia mutet dem Bischof zu, nach dem Vorbild Christi die Sünden der ihm anvertrauten Gläubigen zu tragen.

Hinter dieser Auffassung steht jene grundsätzliche Beschränkung der Wirkung des Sühnetodes Jesu, die Paulus als eine allgemeine und selbstverständliche Auffassung des Urchristentums zum Ausdruck bringt in der Stelle Rm 3,25, derzufolge die durch den Kreuzestod geschaffene Sühne sich nur auf die im vorchristlichen Leben der Gläubigen, also vor der Taufe, begangenen Verfehlungen bezieht. Damit vermochte man ohne Kompensation nur in der Spannung der urchristlichen Naherwartung auszukommen. Deshalb mußte im nachapostolischen Zeitalter das Problem der Möglichkeit einer „zweiten Buße“ des Christen aufbrechen, die der Hebräerbrief in seiner Neupragung der Lehre vom Sühnetod Christi noch entschieden verneint. Wenn man zu Rom im 3. Jahrhundert in der Kirche des Kallist mit Berufung auf Christus einem Getauften für Unzucht- und sündigen Vergebung gewährt, so sieht noch Hippolyt in dieser Lockerung der angewohnten strengen Auffassung eine Verachtung Christi. Das Problem der Sünde des Getauften ist also nicht lösbar durch die Berufung auf die Sühnewirkung des Todes Jesu. Sobald definitiv festgestellt ist, daß auch der Gläubige niemals sündlos bleiben kann und immer neuen Sündennachlasses bedarf, muß auch entschieden werden, daß diese nur unter der Bedingung eigener Satisfaktionsleistung möglich ist.

In dieser Sachlage ist es begründet, daß in der nachapostolischen Literatur zwar gewiß an mancher Stelle vom Sühnetod Christi die Rede ist, daß aber doch dieser Gedanke in der Gesamtheit der Aussagen über die Heilsbedeutung des Todes Jesu eine verhältnismäßig bescheidene Rolle spielt. Daß der schuldbewußte Gläubige sich seiner nicht getrösten kann im Gedanken an Verfehlungen („Todsünden“), die er nach der Taufe begeht, muß sich auswirken.

Am tiefsten aber klappt der Riß zwischen der ursprünglichen paulinischen Lehre von der Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu und den Anschauungen des nachapostolischen Zeitalters in der These von der Vernichtung des Fleisches. Nicht nur, daß die großkirchliche Theologie diesen paulinischen Satz nicht mehr vertritt, vielmehr lehnt sie ihn mit größter Entschiedenheit ab -

natürlich nicht in direkter Polemik gegen Paulus selbst, sondern in der Auseinandersetzung mit gnostisch-markionitischen Anschauungen, zu deren dogmengeschichtlichen Voraussetzungen diese paulinische These gehört. Auch für diese Häresien ist zwar der eschatologische Sinn der Grundlehre des Paulus hinfällig geworden. Sie stimmen jedoch insofern noch mit Paulus überein, als sie die Überzeugung vertreten, daß Christus nicht zur Erlösung des „Fleisches“ erschienen sei. Daher können sie für dieses negative Urteil leicht alle diejenigen Aussagen des Paulus als Schriftbeweis ins Feld führen, die irgendwie zum Ausdruck bringen oder voraussetzen, daß auch im Gläubigen durch das Sterben und Auferstehen mit Christus sich die Vernichtung des Fleischesleibes vollziehe. Methodius von Olym gibt eine häretische Auslegung zu Rm 7, 9 ff wieder, die zeigt, wie diese auch den engen Zusammenhang von Fleisch und Sünde bei Paulus hervorhebt und geltend macht. Der Mensch, so wird gesagt, könnte nicht vom Bösen beherrscht werden, wenn er nicht fleischern geschaffen wäre. Gegen diese Exegese führt die großkirchliche Theologie einen energischen Kampf. Sie hat kein Gefühl mehr dafür, daß sie auch hier wieder einmal wie an anderen Punkten im Kampf gegen die „Häresie“ den Apostel Paulus bekämpft und ablehnt. Es tritt zutage, daß ihr die Paradoxien seiner eschatologischen Lehre gänzlich unfaßbar und unannehmbar geworden sind.

Wenn die Häretiker sich in allem Ernst auf Worte wie Rm 7, 5, 8, 4-7, 9 berufen, in denen Paulus sich und die Gläubigen als Wesen beurteilt, die, wie er ja hier wörtlich sagt, „nicht mehr im Fleisch sind“, so lehnt die großkirchliche Theologie jede auch nur annähernd wortsinngemäße Auslegung als baren Unsinn ab: das hieße ja dem Paulus die Behauptung zutrauen, er und die Gläubigen seien bereits gestorben! Wie hätte er ihnen dann noch Briefe schreiben können! So und ähnlich argumentieren Tertullian, Methodius und die pseudo-origenistischen Traktate. Die großkirchlichen Theologen übersehen dabei, daß Paulus den getauften Gläubigen in der Tat ein wirkliches Sterben (und Auferstehen) mit Christus zuschreibt. Auch hier weigern sie sich, die Aussagen des Paulus irgendwie realistisch zu verstehen und ernst zu nehmen. Mit irgendwelchem Sterben und Auferstehen mit Christus hat nach ihrer Lehre die Wirkung des Taufsakraments nicht das Geringste zu schaffen. Sie müssen auch diese Auffassung als Häresie ablehnen, weil ihre Gegner sie vertreten. Nicht minder geraten sie natürlich in Verlegenheit angesichts der Berufung der Häretiker auf so eigentümliche paulinische Aussagen wie I Kor 3, 3, wonach der korinthische Blutschänder dem Satan übergeben werden soll „zur Vernichtung des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn“. Vollends ist ihre Bedrängnis groß im Streit mit den Häretikern um die Fleischesauferstehung, da sie gezwungen sind, alle Beweise, die die Gegner gegen dieses Dogma mit Leichtigkeit aus den paulinischen Aussagen beibringen, um jeden Preis und mit offenkundiger Gewalttätigkeit in Beweise für die Fleischesauferstehung umzudeuten.

Alle die scharfen Urteile des Paulus über das Wesen des „Fleisches“, die immer wieder zuletzt irgendwie in den Gedanken ausmünden, daß Erlösung auch Vernichtung des Fleisches, Erlösung vom Fleisch nicht so verstanden werden, wie sie lauten und wie sie die Häretiker für sich in Anspruch nehmen. So hilft man sich mit der Auskunft, daß sie sich gar nicht auf das Fleisch als solches, sondern lediglich auf die schlimmen „Werke“ des Fleisches beziehen. Dies ist ein bloßes Verlegenheitsargument. Begreiflich, daß Tertullian einmal ärgerlich gegen die so schlagfertige Auswertung paulinischer Aussagen durch die Markioniten losfährt: „Man soll doch nicht immer nur mit Schriftworten fechten, die das Fleisch anschwärzen!“ Schließlich sage doch der Prophet Jesaja (1) auch dies, daß „alles Fleisch das Heil Gottes sehen soll“.

Im Streit gegen die Häresien um die Beurteilung des „Fleisches“ tritt zutage, daß die Großkirche sich hier auf der ganzen Linie in einem klaren und scharfen Gegensatz zu Paulus befindet, und dies ganz grundsätzlich.

Dieser Gegensatz hat weittragende Bedeutung. Dies kommt schon bei Irenäus zum Ausdruck in dem gewichtigen Urteil, daß die Häretiker mit ihrer Berufung auf den wörtlich verstandenen programmatischen Satz des Paulus, daß „Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können“ (I Kor 15, 50), geradezu die ganze Heilsordnung auf Paulus sich berufenden Doketismus des Markion mit dem Argument, dieser „reiß das ganze Heilswerk Gottes nieder“. Hier wird offenbar, daß die Großkirche von einer der paulinischen Auffassung völlig entgegengesetzten, neuen Erlösungslehre aus argumentiert. Wo sie sich ungezwungen ausspricht, gerät sie darum ganz unwillkürlich in Aussagen hinein, die nicht nur in der Lehre vom „Fleisch“, sondern auch in anderer Hinsicht unversehens das strikte Gegenteil dessen behaupten, was Paulus gelehrt hat. So wenn Irenäus einmal erklärt: „Denn der Herr ist gekommen, um das verlorene Schaf wieder zu suchen, und das verlorne Schaf war der Mensch. Und deshalb ist kein neues Geschöpf geworden.“ II Kor 5, 17 steht gewissermaßen die Lehre vom Fleisch der Punkt gewesen ist, an dem die nachapostolische Kirche die entscheidende Umschaltung zunächst eben der Erlösungslehre, damit aber schließlich des gesamten Dogmas übernahm, aus dem eschatologisch bestimmten Glauben in eine neue uneschatologische katholische Kirchenlehre in Gang gebracht hat. An diesem Punkte bleibt von dem charakteristisch paulinischen Gedankensystem nichts mehr übrig. Selbst seine Lehre, daß durch Tod und Auferstehung Jesu den Gläubigen die Auferstehung garantiert wird, erhält in dem neuen kirchlichen Dogma einen wesentlich anderen Sinn.

5. Der kritische Moment im Prozeß der Enteschatologisierung

Auf der ganzen Linie, – das ergibt sich aus allen bisherigen Feststellungen – in den Fragen der Aufhebung des Sinaigesetzes, der Überwindung der Geistermächte, der Entmächtigung der Sünde und der Vernichtung der natürlichen Fleischesleiblichkeit, schließlich doch auch des Sühnetodes, ist das Ergebnis der Auseinandersetzung des nachapostolischen Christentums mit dem ursprünglichen Glauben entweder problematisch oder negativ. Der Gang der Entwicklung steuert hier sichtlich auf einen toten Punkt, und damit in eine unhaltbare Situation, die einzig zu überwinden ist durch das Unternehmen einer grundsätzlich neuen einheitlichen Konstruktion, die von der verschärften Problematik des alten Dogmas im wesentlichen nicht unmittelbar betroffen wird. Wo diese neue Theorie – es ist eine Lehre von der Schaffung der Sakramente durch den Tod Jesu – nicht übernommen wird, da bleibt nichts anderes übrig als die Preisgabe der Lehre von der Heilsbedeutung des Todes Jesu überhaupt.

Dieser Fall tritt tatsächlich ein zunächst in den Systemen der Gnosis. Hier wird das Erlösungswerk Christi beschrieben ohne Bezugnahme auf seinen Tod und seine Auferstehung. Es genügt in dieser Hinsicht der Hinweis auf die äußerst symptomatische Tatsache, daß beispielsweise nach der Basilidianischen Lehre, wie schon Irenäus berichtet, Jesus überhaupt nicht gelitten hat, sondern beim Gang nach Golgatha mit Simon von Kyrene die Gestalt vertauschte, so daß irrtümlicherweise Simon an seiner Stelle gekreuzigt wurde, während er selber dabei stand und die solchermaßen Irreführten auslachte. Was in dieser gnostischen Lehre das Wesen der Erlösung ausmacht, die „Scheidung des Vermischten“, des Pneumatischen und des Materiellen, verwirklicht sich in Jesus prinzipiell nicht so, daß dieser Prozeß von ihm aus auch für die anderen in Gang gesetzt würde, sondern die Gnostiker müssen selber für sich und in sich das Nämliche bewirken, was erstmals an Jesus geschehen ist, und sie können es, sofern Jesus ihnen in seiner Lehre das Wissen um Wesen und die Möglichkeit dieser Erlösung verkündet hat.

Allein solchen Symptomen der grundsätzlichen Preisgabe jeglicher Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu begegnet man keineswegs nur in den Zeugnissen der vom werdenden großkirchlichen Frühkatholizismus bereits scharf schulmäßig geschiedenen Gnosis. Es gibt frühe nachapostolische Schriften, in denen Gnostisches und Kirchliches durcheinander geht. In dieses Grenzgebiet gehören die Johannesakten, die, wie aus Clemens Alexandrinus zu sehen ist, auch in der Großkirche gelesen wurden. In Kap. 96–103 dieser eigentümlichen Schrift werden jegliche Gedanken über den Tod Jesu als Erlösungsveranstaltung als unmöglich ausgeschaltet. Während auf Golgatha vermeintlich die Kreuzigung Jesu sich abspielt, erscheint der wirkliche Jesus dem Jünger Johannes auf dem Ölberg zum Beweis dafür, daß die vermeintlich in Jerusalem veranstaltete Kreuzigung nur eine Täuschung sei. Er bestätigt dem Jünger: „Nichts also von

dem, was man von mir sagen wird, erlitt ich“, und belehrt ihn darüber, daß sein Leiden lediglich ein Sinnbild der Leiden des Menschen überhaupt sei. Innerhalb der großkirchlichen Theologie selbst erreicht diese Krisis ihren Höhepunkt bei den christlichen Alexandrinern, Clemens und Origenes. Beide kennen natürlich die so mannigfaltig ausgewachsene Tradition der Vorstellungen über die Heilsbedeutung des Todes Jesu.

Aber für Clemens ist dies alles so problematisch geworden, daß er die Leitgedanken seiner Erfassung der christlichen Wahrheit überhaupt nicht mehr aus diesem ursprünglich fundamentalen Gedankenkreis entnimmt. Zu stark ist sein Mißtrauen dieser alten Tradition gegenüber geworden. Ganz prinzipiell vollzieht er den Bruch mit der Auffassung des Todes Jesu als Erlösungswerk durch die Behauptung, das Leiden des Herrn sei nicht auf Grund einer Willensverfügung Gottes erfolgt, also keine göttliche Heilsveranstaltung. Clemens beurteilt die Passion Christi in Analogie zum Märtyrertod der Gläubigen: Christus hat als erster von seinen Verfolgern den Tod erlitten; die Apostel aber und die wahren Gläubigen haben sein Beispiel nachgeahmt, indem auch sie als Märtyrer gelitten haben. In beiden Fällen ist das Martyrium von Gott bloß zugelassen. Aber seine Vorsehung fügt es so, daß diese Leiden erzieherisch zum Guten wirken, das Leiden Christi in Bezug auf die Sünden anderer, das Leiden der Gläubigen in Bezug auf ihre eigenen Sünden. Damit ordnet Clemens seine Anschauung vom Leiden Jesu ein in seine charakteristische Gesamtaufassung vom Erlösungswerk: Dieses besteht im Wesentlichen darin, daß in Christus der Logos Mensch wurde zur religiösen und sittlichen Erziehung und Belehrung der Menschheit. Daher wird ihm gelegentlich das Blut Jesu zum Symbol für die Lehre Jesu. In ihrem Grundzug entspricht diese Konzeption hellenistischer Religionsphilosophie.

Gerade deshalb, weil Origenes so eifrig allen Traditionen auch in der Lehre von der Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu nachgeht, wird für ihn deren chaotisch-widerspruchsvolle Mannigfaltigkeit zu einem umso schwierigeren dogmatischen Problem. Wie vielsagend und bezeichnend klingt in dieser Hinsicht sein Ausspruch: „Nicht nur im AT, sondern auch im NT gibt es den tödenden Buchstaben“. So gerät Origenes gerade durch sein intensives Erforschen der christlichen Tradition in eine widerspruchsvolle Lage: Er kennt diese Überlieferung vielleicht besser als irgendwer in der Kirche seines Zeitalters und fühlt sich als treuer Sohn dieser Kirche verpflichtet, an ihr festzuhalten. Und doch kann er, da er das Chaos nicht zu entwirren vermag, davon nicht leben. So muß er anderswo, außerhalb dieser Tradition, festen Fuß zu fassen suchen, nämlich in der neuplatonischen Religionsphilosophie. Was er dann von da her an kirchlicher Tradition sich durch Umdeutung anzueignen vermag, wird ihm als Inbegriff christlicher Wahrheit erkenntnistmäßig gewiß. Die chaotische Fülle der Tradition aber als solche mit ihren Widersprüchen bleibt ihm Gegenstand des bloßen Glaubens. Ist so Objekt des Glaubens für ihn immer das Unverstandene, so muß sich ihm

notwendig die Erkenntnis dem Glauben überordnen. Und im System der Erkenntnis spielt nunmehr irgend eine Lehre von der Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu keine Rolle mehr.

Er selber erläutert einmal gerade an diesem Sachverhalt den Unterschied von Glauben und höherer Gnosis: Nur der einfältige Glaube hält sich lediglich an den gekreuzigten Christus; hier gilt der Grundsatz I Kor 2, 2, wonach der Prediger des Evangeliums („unter Fleischesmenschen“, fügt Origenes von sich aus bei) „von nichts weiß als von Jesus Christus, und zwar dem Gekreuzigten“. Und so breitet Origenes selber als kirchlicher Lehrer immer wieder die Fülle der Tradition zur Belehrung und Erbauung der Gläubigen aus, ganz nach Bedürfnis des jeweiligen Augenblicks, und oft genug ohne sich viel um die Widersprüche zu kümmern, die dabei unvermeidlich auftreten. Der fortgeschrittene christliche Gnostiker dagegen hat volles Genügen an der reinen Erkenntnis des Logos und vermag in diesem Sinne nun wiederum mit Paulus zu sagen: „Wenn wir auch Christus nach dem Fleische gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr so“ (II Kor 5, 16). So äußert sich Origenes in seinem Johanneskommentar (I, § 43).

In Wahrheit bricht auch die Großkirche grundsätzlich mit dem ursprünglichen Glauben und muß ein neues Dogma aufbauen. Der Bruch wird aber hier weniger schroff und auffällig sichtbar, weil das neue Dogma gerade auch eine neue, mit den Mitteln hellenistischen Denkens aufgebaute Lehre von der Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu enthält. Bevor wir aber diesen Neubau ins Auge fassen, haben wir noch jenen andern dogmengeschichtlichen Prozeß zu verfolgen, in dem auch die urchristliche Lehre von der Person des Christus der Auflösung verfällt.

II. Der Zerfall der urchristlichen Lehre von der Person des Christus

1. Das Wesen des Christus nach der urchristlichen Lehre

Die wichtigsten ältesten christologischen Würdebezeichnungen sind gemäß ihrer israelitisch-jüdischen Herkunft nicht aus ihrem reinen Wortsinn in ihrer eigentlichen Bedeutung zu erfassen. Heißt die damit bezeichnete Persönlichkeit der „Christus“ oder der „Sohn Gottes“ oder der „Menschensohn“, so ist in Wahrheit das Wesen dieser Persönlichkeit sinngemäß weder durch irgendwelche „Salbung“, noch durch menschliche oder gar göttliche Abstammung begründet oder bezeichnet. Für die ursprüngliche Bedeutung ist maßgebend der Gesamtsinnzusammenhang der ältesten Quellenaussagen und ihr offenkundiger sachlich-historischer Zusammenhang vorab mit den entsprechenden Anschauungen der späthellenischen Apokalypstik.

Grundlegend ist die Kennzeichnung des „Christus“ als des königlichen Herrschers (Mk 12, 35 f.; 15, 32; I Kor 15, 25). Der Name „Sohn Gottes“ setzt ihn in eine besonders nahe Beziehung zu Gott, wobei jedoch nicht an eine göttliche Zeugung gedacht ist (Mt 11, 27). Der apokalyptische Name „Menschensohn“ kennzeichnet ihn des Näheren als ein himmlisches, aber Gott untergeordnetes Wesen. Von entscheidender Bedeutung ist der Gedanke der göttlichen „Erwählung“ (Mk 1, 11; Rm 1, 4; IV Esra 13, 25 ff.). In der Henochapokalypse, zu der die altsynoptische Christusauffassung in engster geschichtlicher Beziehung steht, heißt der Menschensohn ausdrücklich „der Auserwählte“ (Henoch 46, 3). Gilt der Messias als „Menschensohn“ als ein himmlisches, aber Gott untergeordnetes Wesen, dann trifft man das Wesen der Sache grundsätzlich am nächsten mit dem Urteil, daß dieser Messias der (höchsten) himmlischen Engelwelt angehört. Für dieses Urteil bieten die Quellen die ausdrückliche Bestätigung.

Daß der messianische „Menschensohn“ durch göttliche Erwählung in die nächst höchste himmlische Würdestellung („zur Rechten Gottes“) gelangt, liegt an den außerordentlichen Machtbefugnissen, die Gott ihm überträgt: durch göttlichen Auftrag und Vollmacht wird der Menschensohn zum übernatürlichen Weltherrscher des übernatürlichen neuen Aeon der zukünftigen Welt (als Bezwingen der satanischen Mächte, als Weltrichter usw.). Daß er aber nur durch Erwählung in diese einzigartige Stellung gelangen kann, hängt daran, daß der Menschensohn von Haus aus ein kreatürliches Wesen neben andern ist, genauer, nach Henochischer Anschauung: ein Wesen der himmlischen Engelwelt. Henoch 46, 1 liest man: „Ich sah dort den, der ein betagtes Haupt hat, und sein Haupt war weiß wie Wolle; (gemeint ist Gott; dann folgt die Beschreibung des „Menschensohnes“, folgendermaßen:) bei ihm war ein anderer, dessen Antlitz war voll Anmut gleich eines von den heiligen Engeln“. Henoch 61, 10 wird der „Auserwählte“ ausdrücklich eingerechnet unter „das ganze Heer der Himmel, alle Heiligen in der Höhe, das Heer Gottes, die Cherubim, Seraphim und Ophanim, alle Engel der Herrschaften (κρυπταίτων) und die andern Mächte, die auf dem Festland und über dem Wasser sind“.

Die Erkenntnis, daß der späthellenische apokalyptische Messias-Menschensohn ein höheres Engelwesen ist, ist nicht neu. Schon Wilhelm Rousset, Adolf von Harnack, Albert Schweitzer, Gustav Hölscher und Rudolf Otto haben in neuerer Zeit auf diesen Sachverhalt hingewiesen³⁰. Von da her stellte sich der Wissenschaft vom NT und vom Urchristentum die neue Frage, auf die sie zunächst gar nicht geantwortet war, ob und wie sich in den ältesten Dokumenten, vorab im NT, der geschichtliche Zusammenhang des Urchristentums mit der späthellenischen Apokalypstik auch in einer Nachwirkung der apokalyptischen Auffassung des Messias-Menschensohnes als Wesen der Engelwelt bekunde. Albert Schweitzer hat als einer der ersten diese Frage mit aller Deutlichkeit gestellt und ohne Umschweife bejaht³¹. In der

Tat wird in der Synopse der Menschensohn als Engelfürst dargestellt. Er erscheint mit der Schar seiner „heiligen Engel“ (Mk 8, 38; Mt 13, 41 f; Mk 13, 26 ff; 1, 13; Lk 22, 43; I Thess 4, 16). Der Messias-Menschensohn ist durch Gott zur Ausführung eines besonderen Auftrags erwählt und so an die Spitze der Engelwelt gestellt worden.

Daß der himmlische Christus diese höchste Würde- und Machtstellung weder von allem Anfang an innehatte, noch auch in alle Zukunft behalten wird, sondern nur vorübergehend, eben zur Erfüllung einer besondern Aufgabe mit ihr betraut worden ist, sagt Paulus selbst sehr deutlich (Phil 2, 9 ff; I Kor 15, 28).

Der apokalyptischen Auffassung vom himmlischen Messias als Engelfürst und Engelwesen entspricht das paulinische Christusbild in mancher Hinsicht. Die Ewigkeit des ungewordenen Seins Gottes kommt nach Paulus dem Christus nicht zu. Auch der präexistente Christus ist als Kreatur „geworden“ und kann in dieser Hinsicht als der zweite Adam in Analogie zu dem ersten geschaffenen Adam gestellt werden (I Kor 15, 45). Zwar existierte der präexistente Christus in „göttlicher Gestalt“; aber Paulus selber verneint ausdrücklich, daß damit ein „Gott-gleichsein“ im strengen Sinne behauptet sein könnte, durch das der Christus wesensmäßig ebenso streng von allen andern Kreaturen, nicht bloß den Menschen, sondern auch von den Engeln unterschieden wäre (Phil 2, 6). Die „Gottesebenbildlichkeit“ billigt Paulus nicht nur dem Christus zu (II Kor 4, 4), sondern auch dem Manne (I Kor 11, 7). Auch dies hat der Christus, wie der Mann, mit dem Adam der Schöpfungsgeschichte von Gen 1, 27 gemeinsam. Nennt Paulus, und nicht nur er im NT, den Christus den „Sohn Gottes“, so ist auch damit die spätjüdische Engellehre nicht überschritten. Henoeh 6, 2 sind Engel als „Himmelssöhne“ bezeichnet, ebenso an manchen Stellen des AT. Nicht einmal mit der Aussage I Kor 8, 6 „durch ihn“ seien alle Dinge geworden, wird der Christus gemäß der Denkweise des Zeitalters grundsätzlich als Gott im strengen Sinn den Engeln wesensmäßig übergeordnet.

Zunächst steht die Auffassung von Christus als dem Schöpfungsmittler in gewisser Hinsicht in Parallele zu den andern paulinischen Aussagen, durch die der Apostel in Übereinstimmung mit spätjüdischen Anschauungen die Verwaltung und Regierung der Welt bestimmten Engelmächten zuschreibt und auch das Sinaigesetz dem Volk Israel nicht durch Gott, sondern durch Engel gegeben sein läßt. Der zu kosmischer Bedeutung erhobene himmlische Christus rückt hier klar in Zusammenhang mit jener spätjüdischen Spekulation, die in zunehmendem Maße göttliche Funktionen auf himmlische Mittelwesen (Engel) überträgt. Diese Tendenz zur völligen Transzendenzierung Gottes stellt sich konkret dar in der vom Spätjudentum so weit schichtig ausgebildeten Engellehre. Sogleich machen dementsprechend in der frühen nachapostolischen Zeit die ältesten Haresen, die besonders energisch an der Lehre des Paulus festzuhalten suchten, mit großer Selbstverständlichkeit ausdrücklich Engel zu Weltschöpfern. So schon Menander und Kerinth.

Eine besondere Bewandnis hat es mit dem paulinisch-urchristlichen christologischen Kyrios-Titel, in dem man lange ohne genauere Prüfung des Sachverhalts einfach eine Übertragung des Gottesnamens der Septuaginta auf den Christus sah. Dabei übersah man, daß Paulus zwar allerdings Aussagen der Septuaginta über den „Kyrios“ auf den Christus überträgt, niemals jedoch, was kein Zufall sein kann, Aussagen, die von Gott (ὁ θεός) reden. In Wahrheit erweist sich die Anrufung und Bezeichnung des Christus als Κύριος als ein Sonderfall der allgemeinen, aber allzu lange übersehenen Tatsache, daß Spätjudentum und Urchristentum die Engel als Κύριοι bezeichnen und anrufen.

Die Übertragung des Kyrios-Titels auf die Engel kündigt sich bereits an in der Bezeichnung Gottes als des „Herrn der Herren“, der Kyrioi. Im IV Esra ist „Herr“ häufige Engelbezeichnung. Dementsprechend nennt sich der Apokalyptiker im Gespräch mit dem Offenbarungsel, wie Paulus sich selbst im Verhältnis zum Christus, dessen „Knecht“. Auch in der christlichen Apokalypsenliteratur hat sich diese Übertragung des Kyriosnamens auf die Engel erhalten, so im „Hirten des Hermas“, in der „Himmelfahrt Jesajas“, in der Sophonias-Apokalypse und in der Apokalypse des Abraham. In diesen Zusammenhang rücken nun bestimmte deutliche neutestamentliche Belege. Act 10, 3 f redet Cornelius den ihm erscheinenden Engel mit Κύριε an, und mit derselben Anrede antwortet Petrus Act 10, 13 einer anonymen Himmelsstimme. Besonders beachtenswert ist aber die Stelle Act 9, 5. Hier erkennt Paulus den ihm auf dem Wege nach Damaskus erscheinenden verklärten Jesus zunächst nicht und muß daher fragen: „Wer bist du?“ Allein er spricht die ihm noch unbekanntes himmlische Erscheinung doch ohne weiteres mit Κύριε an. Klar ist ihm vorerst nur, daß er es mit einem himmlischen Wesen (sicher aber nicht mit Gott selbst, der im Spätjudentum nie mehr so erscheint) zu tun hat. Und einem solchen gebührt auf alle Fälle die Anrede Κύριε.

Dazu kommt die sichere neutestamentliche Bezeugung der Tatsache, daß sich der Kyrios-Titel zur Bezeichnung einer besonderen Engelklasse der himmlischen Hierarchie entwickelt hat. Mehrfach begegnet nämlich der Titel in diesem Sinn im NT in der Form Κυριότης, so Eph 1, 21; Kol 1, 16; Jud 8; II Pt 2, 10. Etwas anderes als eine Engelklasse bezeichnet dieser Ausdruck im NT überhaupt nicht. Von da her ist auch die Stelle I Kor 8, 5 zu verstehen, wo Paulus von den vielen Κύριοι redet, die es neben den vielen Göttern tatsächlich gibt, denen er nun aber den Christus als den Einen Kyrios gegenüberstellt, mit dem es die Gläubigen begrifflicher Weise einzig zu tun haben wollen; damit bezeugt er jedoch faktisch den Zusammenhang der spätjüdisch-urchristlichen Christuslehre mit der apokalyptischen Engellehre.

Unter den vielen Kyrioi-Engeln ist Einer als der von Gott zum Christus, zum Weltherrscher der Endzeit „Auserwählte“ in einzig-

artiger Weise ausgezeichnet. Paulus meint – als etwas für sein spätjüdisch-apokalyptisches Denken Selbstverständliches – nichts anderes, als was gelegentlich in anderer Form auch in der spätjüdischen Henoch-Apokalypse, und, wiederum anders, in der christlichen „Himmelfahrt Jesajas“ zutage tritt. Henoch 61, 10 wird der Christus ohne weiteres in die Engelscharen eingereiht und dabei vor allem zusammen genannt mit den „Engeln der Herrschaft“ (ἄγγελοι τῆς κυριότητος), aber als „der Auserwählte“, der den Thron Gottes als Weltrichter besteigen wird und der Anbetung würdig ist. Schließlich ist hier noch auf einen besondern Beleg aus der Stephanus-Rede Act 7, 30 ff zu verweisen: hier wird der dem Mose auf dem Sinai erscheinende Engel (ἄγγελος) mit dem Κύριος als dem präexistenten Christus identifiziert.

Die urchristliche Auffassung vom Christus als einem hohen Engelenwesen erklärt uns auch die dogmengeschichtlich wichtige Tatsache, daß es in urchristlicher Zeit noch keine Spur von trinitarischer Problematik und Diskussion gibt, wie sie dann erst viel später in der Kirche in heftigen Streitigkeiten aufgebrochen ist. In der Tat ist für das Urchristentum der Christus in Übereinstimmung mit der spätjüdischen Apokalyptik ein Wesen der höhern himmlischen Engelenwelt, von Gott erschaffen und auserwählt zu der Aufgabe, am Ende der Zeiten den neuen Aeon des Reiches Gottes im Kampf mit den Geistermächten der bestehenden Welt heraufzuführen, so braucht irgendein neues Problem in bezug auf das Verhältnis des Christus zu Gott überhaupt nicht zu entstehen.

Man muß jedoch den entscheidenden Punkt, an dem hier alles hängt, klar ins Auge fassen. Es ist die Tatsache, daß das Verhältnis des Christus zum Vatergott, entsprechend dem unmittelbaren inneren Zusammenhang der Christusauffassung mit der Engellehre, eindeutig „subordinatianisch“ d. h. im Sinne der Unterordnung des Christus unter Gott verstanden wird. Wo nur immer im NT das Verhältnis Jesu zu Gott, sei es im Blick auf seine messianische Würde, sei es im Blick auf seine menschliche Erscheinung, in Betracht gezogen wird, wird dieses Verhältnis eindeutig als Subordination aufgefaßt und dargestellt. Und der entschiedenste Subordinatianer des NT ist nach der altsynoptischen Darstellung erwiesenermaßen Jesus selbst (z. B. Mk 10, 18; 13, 32; 14, 36). Diese feste und klare ursprüngliche Position hat sich denn auch lange halten können. „Die vor nicänischen großen Theologen vertraten alle die Unterordnung des Logos unter Gott“. Die trinitarische Problematik bricht erst in dem Moment auf, da die kirchliche Theologie aus bestimmten Gründen, die mit dem Prozeß der Eschatologisierung zusammenhängen, dazu gedrängt wird, die subordinatianische Auffassung zugunsten eines Koordinationsschemas aufzugeben. Nun ergeben sich unvermeidlich kaum lösbare Schwierigkeiten, die größten Streit erregen müssen. Sie betreffen einerseits den Gottesbegriff, andererseits das Verhältnis der neuen Theologie zum NT als dogmatischem Kanon.

Von der Engelchristologie her muß sich jedoch für den urchrist-

lichen Glauben an die Messianität Jesu von Nazareth als neues Problem die Frage stellen, wie das Verhältnis des Christus zu diesem geschichtlichen Menschen zu denken sei. Wie kann Jesus von Nazareth als der Christus gelten, wenn dieser ein himmlisches, der höheren Engelwelt zugehöriges Wesen ist? Die altsynoptische Überlieferung (Mk 12, 35–37) bezeugt uns, daß und wie dieses Problem sich in der Tat schon für Jesus selbst, von seinem eigenen messianischen Bewußtsein her, stellte. Ist der Christus Davids „Herr“, gehört er also einer höhern Ordnung an, wie kann er dann zugleich Davids Sohn, also ein Mensch sein? In gewissen charakteristischen Zusammenhängen der ältesten synoptischen Tradition tritt jene Erwartung Jesu hervor, die dann besonders in der lukanischen Tradition über die Ereignisse im Jüngerkreis nach Jesu Tod sehr deutlich ausgesprochen wird: daß Jesus aus seiner irdisch-menschlichen Daseinsweise durch Leiden, Tod und Auferstehung am dritten Tage „zu seiner (messianischen) Herrlichkeit gelangen werde“ (Mk 10, 32–45; 14, 22–25; 14, 62; Lk 24, 26). Mehrfach und sehr bestimmt bekundet dann jedenfalls die Apostelgeschichte als Lehre der ältesten jerusalemischen Urgemeinde die Anschauung, daß der „Nazoräer Jesus“, „ein Mann von Gott ausgewiesen durch Machttaten, Wunder und Zeichen“, der gewissagte Prophet, der „Knecht Gottes“, der „Gerechte und Heiligt“, durch Leiden, Tod und Auferstehung hindurch von Gott „erhöht“, „verherrlicht“ d. h. zum Kyrios und Christus „gemacht“, zum „Fürsten und Heiland“ erhöht worden sei, als der er nunmehr „zur Rechten Gottes im Himmel“ sitze (Act 2, 22; 3, 22; 7, 37; 3, 13 f.; 4, 27; 8, 32 ff.; 7, 52; 2, 24. 32. 33. 36; 3, 18; 5, 30 f.; 7, 56).

Als allererste Lösung des durch den neuen Glauben an die Messianität Jesu gestellten christologischen Problems ist also festzustellen, der Gedanke einer Erhebung des Menschen Jesus von Nazareth zu Würde und Wesen des himmlischen Christus durch dessen in Tod und Auferstehung erfolgende Verwandlung. Diese Lösung brauchte nicht gesucht zu werden vom ältesten Christentum. In der Henoch-Apokalypse wird der in den Himmel entrückte Henoch zur Würde des „Menschensohnes“ erhoben durch eine Verwandlung, die mutatis mutandis dem entspricht, was nach urchristlicher Auffassung Tod und Auferstehung für Jesus persönlich bedeuten. Henoch erzählt nämlich (71, 11): „Mein ganzer Leib schmolz zusammen, und mein Geist verwandelte sich.“

Auch die paulinische Lösung der Frage, wie der aus Davids Geschlecht stammende Mensch Jesus als der himmlische Christus aufzufassen sei, ist im wesentlichen durch die Idee der Verwandlung bestimmt. Die eschatologische Auferstehung ist ja nach apokalyptischer Auffassung überhaupt grundsätzlich als Verwandlung in eine neue, übernatürliche Daseinsform zu verstehen. Eben diese eschatologische Auferstehung hat aber mit der Auferstehung Jesu nach Paulus begonnen. Er war der Erste unter vielen, die ihm nun folgen werden. Auch seine Auferstehung war also eine solche Verwandlung des Natürlichen in ein Übernatürliches, nur daß sie für ihn geradezu die

Subordinatianer !!

Verwandlung in die himmlische Herrlichkeitsgestalt des Christus bedeutete, wie Paulus Rm 1, 4 sagt: seit (und infolge) seiner Auferstehung sei Jesus „eingesetzt zum Sohne Gottes in Macht“. Nur ist Paulus durch seine Vorstellung von der Präexistenz des Messias veranlaßt, schon den irdisch-menschlichen Jesus selbst irgendwie als eine Erscheinung des himmlischen Christus aufzufassen. Auch hier hilft er sich mit der Vorstellung einer Verwandlung im Sinn eines Gestaltwandels. Geflüssentlich drückt er sich so aus: der überirdische präexistente Christus habe sich seiner „göttlichen“ (d. h. himmlischen) „Gestalt“ (μορφή) entäußert, sie vertauscht mit der „Gestalt“ eines Sklaven (sc. der weltbeherrschenden Engelmächte) d. h. er sei in menschenähnlicher Gestalt aufgetreten, habe „in seiner ganzen Haltung (σχήμα) einem Menschen geglichen“; so habe ihn Gott gesandt „in der Gestalt des Sündenfleisches“ (Phil 2, 6 ff; Rm 8, 3). Gerade so wie Paulus vom Satan sagen kann, daß er (in verführerischer Absicht) sich in die Gestalt eines Lichtengels verwandle (II Kor 11, 14), so kann er vom himmlischen Christus sagen, daß er (zum Zwecke der Erlösung) vorübergehend die Gestalt eines gewöhnlichen Menschen angenommen habe. Auch der Satan gilt als ein hoher Engel, der freilich von Gott abgefallen und aus den höchsten Himmeln in die untersten Regionen gestürzt worden ist.

Diese Verwandlungsvorstellung hat die Anschauung von Christus als einem hohen Engelwesen zur wesentlichen Voraussetzung. Die Absolutheit göttlichen Wesens im strengen Sinne würde nach spät-jüdisch-urchristlicher Auffassung eine solche Verwandlung unmöglich machen. In Gott gibt es keine „Veränderung“. Das wird im NT selbst sogar ausdrücklich gesagt (Jak 1, 17). Wäre der himmlische Christus Gott wesensgleich, so könnte nach dieser Denkweise ein Erscheinen auf Erden von Christus ebensowenig ausgesagt werden wie von Gott dem Vater selbst. Wohl aber ist die Möglichkeit solcher Verwandlung den Engeln eigentümlich, und zwar mit Notwendigkeit deshalb, weil eben sie das Reich der Mittelwesen darstellen, die die Beziehungen zwischen dem schlechthin jenseitigen, absoluten Gott und nach I Tim 6, 16 niemand je gesehen hat und niemand je sehen kann, und der Welt zu vermitteln haben. In der paulinischen Auffassung des irdischen Jesus als der Erscheinung des präexistenten himmlischen Christus ist also die Verwandlung der himmlischen in eine irdisch-menschliche Gestalt von den Engeln auf den Christus übertragen. Das eben gibt der Christusauffassung des Paulus einen *doketischen* Zug, an den der nachapostolische Dokerismus anknüpfen konnte³³. Hier hat auch aller „Monophysitismus“, der sich der spätem kirchlichen Umwandlung des christologischen Dogmas mit so großer Vehemenz entgegengesetzte, seine unleugbare und unveräußerliche neutestamentliche Grundlage.

Nur daß Paulus durch die geschichtliche Tradition der ältesten Gemeinde dazu veranlaßt ist, die Vorstellung des irdischen Erscheinens des himmlischen Christus in menschlicher Gestalt mit der Tatsache seiner menschlichen Geburt zu verbinden. Dann hat eben die

wandlung des Christus aus der himmlischen Daseinsform in die menschlich-irdische durch solche Geburt stattgefunden. Diese Vorstellung bereitet ihm ebensowenig Schwierigkeiten wie die andere, daß nach I Kor 10, 4 der präexistente Christus lange vor seiner Menschwerdung dem Volk Israel zu seiner Rettung auf der Wüstenwanderung in der Gestalt eines wasserspendernden, wandernden pneumatischen Felsen erscheinen konnte.

Für den Glauben der judenchristlichen Urgemeinde ist Jesus der prophetische Mann Gottes, ausgewiesen durch „Machtatzen und Zeichen“ als der zur künftigen Erhebung in die Würde des himmlischen Messias Auserwählte, als der Messias designatus. Soweit das Judenchristentum in nachapostolischer Zeit bei dieser Auffassung bleibt, wird ihm von der sich weiter entwickelnden kirchlichen Theologie der Vorwurf gemacht, es erniedrige Jesum Christum zum „bloßen Menschen“.

Der Blick des Urchristentums ist vor allem auf Tod und Auferstehung Jesu gerichtet und auf das, was diese Ereignisse für Jesus selbst und für die Verwirklichung der messianischen Erlösung bedeuten. Darous erklärt sich die Tatsache, daß erst verhältnismäßig spät die synoptische Überlieferung vom irdischen Leben und Wirken Jesu in der kirchlichen Literatur zu erheblicher Beachtung und Wirkung kommt. Für die nachapostolische Zeit ist dann aber das Fehlen des übernatürlichen messianischen Lichtes im irdischen Leben Jesu zu einem störenden Problem geworden. Je mehr die Parusie als Offenbarung der messianischen Herrlichkeit des Christus sich verzögert, desto mehr wächst das Bedürfnis, schon im irdischen Leben Jesu vor seinem Tod und seiner Auferstehung Bekundungen seines himmlischen Wesens und Ursprungs wie auch seiner messianischen Bestimmung zu finden. Daher die sekundäre Gestaltung der Tauf- und Versuchungsgeschichte, der Totenaufweckungsberichte und zumal der Kindheitsgeschichte. Aber erst das Johannesevangelium geht dann planmäßig darauf aus, vor allem im öffentlichen Selbstzeugnis Jesu die übernatürliche Herrlichkeit des Logos-Christus aufstrahlen zu lassen. Dies sind innerhalb des NT selber die ersten Anzeichen der infolge der andauernden Parusie-Verzögerung im nachapostolischen Zeitalter aufbrechenden Problematik des Dogmas von der Person des Christus.

Die nachapostolische Entwicklung der kirchlichen Christusauffassung ist aber in ganz bestimmter Weise beeinflusst worden durch das Nachwirken der urchristlich-apostolischen Vorstellung von Christus als einem hohen himmlischen Engelwesen. Über diese Nachwirkung der ursprünglichen Engelchristologie ist auf Grund der Quellenausagen der nachapostolischen Literatur zunächst das Wichtigste zu sagen³⁴.

2. Die Nachwirkung der Auffassung des Christus als Engelwesen

Die nachapostolische Geschichte der urchristlichen Lehre von Christus als einem hohen Engelwesen⁸⁵ verläuft in der Weise, daß diese Anschauung zunächst ganz von selbst allmählich zurücktritt und problematisch wird, dann aber, innerlich bereits erschüttert, im arianischen Streit des 4. Jahrhunderts einen letzten großen Entscheidungskampf bestehen muß, in dem sie von dem inzwischen emporgekommenen neuen Christusdogma aufs schärfste angefochten und endgültig als Irrlehre verpönt und verdrängt wird. Mit dem durch die andauernde Parusieverzögerung veranlaßten Prozeß der Enteschatologisierung hängt diese Wandlung in dem Sinne zusammen, daß die Enteschatologisierung der ursprünglichen Lehre vom Erlösungswerk des Christus unweigerlich eine entsprechende Wandlung der Auffassung vom Wesen seiner Person nach sich ziehen muß. Denn das Wesen der Erlöserpersönlichkeit wird immer erfaßt in innerer Übereinstimmung mit dem besondern Charakter ihrer Sendung und ihres Werkes.

So kommt es, daß die nachapostolischen kirchlichen Schriftsteller die wichtigsten messianischen Bezeichnungen und Begriffe nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinne zu verstehen vermögen. Man meint jetzt, die Bedeutung der Bezeichnungen „Menschensohn“, „Christus“ und „Gottessohn“ sei unmittelbar aus ihrem Wortsinn zu erschließen. Der Titel „Menschensohn“ soll jetzt nicht mehr das Übermenschlich-Überirdische, sondern gerade das Menschliche an Christus bezeichnen, und als der Mensch, dessen Sohn der Christus sein soll. Seit Justin die Mutter Maria. Die Bezeichnung „Christus“ verblaßt und zerfließt schließlich zur bloßen zweiten Hälfte des Doppelnamens „Jesus Christus“. So scheint der Weg offen auch zu einer Umdeutung des Titels „Sohn Gottes“ vom reinen Wortsinn her. Es könnte also, so scheint es, ohne weiteres jetzt auch schon der irgendwie aus Gott dem Vater gezeugte, ihm wesensgleiche oder substantiengleiche „Sohn“ auf den Plan treten.

Allein gerade an diesem Punkt ist die weitere Entwicklung tatsächlich gehemmt durch das Nachwirken der ältesten Überlieferung, nach welcher der Christus ein himmlisches Wesen nach Art der Engel ist, also auf alle Fälle ein in seiner überirdischen Wesenheit doch fraglos Gott untergeordnetes Wesen. Die Erinnerung an diese älteste christliche Auffassung wurde selbstverständlich auch wahrgenommen, solange im nachapostolischen Christentum Apokalypsen wie die Henochische ihren Einfluß zu behaupten vermochten. Es war offenkundig auch die Tatsache nicht ohne Einfluß, daß innerhalb des Judentums selbst, mindestens in gewissen jüdischen Kreisen des nachapostolischen Zeitalters, sich die spätjüdische Auffassung vom himmlischen Christus als einem hohen Engelwesen erhalten konnte und wirksam blieb. Origenes berichtet, der Rabbi, den er in exegetischen Fragen zu Rate zog, habe ihn darüber belehrt, daß von den beiden Seraphim, die Jes 6, 2 f zu beiden Seiten des Thrones Jahwes stehen (so LXX), der

eine der Christus (Origenes sagt: der eingeborene Sohn Gottes), der andere der heilige Geist sei.

Nach dieser jüdischen Deutung der beiden Seraphen der Berufungsvision des Jesaja hat aber schon lange vor Origenes der christliche Verfasser der „Himmelfahrt Jesajas“ die Vision des im 7. Himmel thronenden Gottes gezeichnet, vor dem der Engel Christus und der „zweite Engel“ des heiligen Geistes stehen, die beide mit allen andern Engeln und Gerechten des Himmels Gott anbeten und lobpreisen. Was aber hier geschildert wird, ist die große Versammlung der höchsten Engelfürsten, die die nächste Umgebung Gottes im obersten Himmel bildet. Sie wird im AT bereits III Reg 22, 19–22 (LXX) vorgeführt. Und durch den Kirchenvater Methodius von Olympe, wie auch durch Euseb wissen wir, daß man in der alten Kirche wie in der rabbinischen Theologie die *μεγάλη βουλή*, von der die Septuaginta-Übersetzung in der Stelle Jes 9, 6 redet, im Sinne dieser „großen Ratsversammlung“ gedeutet hat – eine Deutung, die dann einer andern Interpretation gewichen ist. Der Sachverhalt blieb bedeutsam, weil die LXX an dieser Jesajastelle den Messias als den Engel des „großen Rates“ bezeichnet. Das heißt: der griechische Übersetzer des Jesajabuches identifiziert bereits den Messias mit dem aus dem ältesten alttestamentlichen Texten bekannten „Engel Jahwes“. Auch in dieser Form hat das nachapostolische Christentum die spätjüdische Auffassung vom Messias als dem höchsten Engelfürsten des obersten himmlischen Hofstaats Gottes übernommen. Der Aussage, daß Christus der „Engel des großen Rates“ von Jes 9, 6 (LXX) sei, begegnet man bei den kirchlichen Schriftstellern dieses Zeitalters häufig. Bei Euseb findet sich die ausdrückliche Bestätigung dafür, daß diese Verlegung von Jes 9, 6 (LXX) als Schriftbeweis für die Engelchristologie aus der jüdischen Exegese stammt. Sogar in die eucharistische Liturgie der Hippolytischen Kirchenordnung vermochte der „angelus voluntatis tuae“ einzudringen.

Auf diesem Wege ist man schon in der frühesten nachapostolischen Zeit dazu gekommen, die Engelercheinungen der alttestamentlichen Berichte überhaupt, soweit sie irgendwie zur Hilfeleistung der Menschen erfolgen, als *Erscheinungen des Christus* zu deuten. Diese Identifikation blieb lange beliebt, wie uns Origenes, Justin, Irenäus, Novatian und der Hymenäusbrief, wie auch andere Dokumente reichlich bezeugen.

Endlich hat der Einfluß der spätjüdischen Spekulation über den Erzengel Michael im älteren nachapostolischen Christentum die Engelchristologie erhalten helfen, hat sogar der Weiterbildung der Christologie neue Anregungen gegeben. Darauf hat seinerzeit schon Wilhelm Bousset in seiner Schrift über den „Antichrist“ erstmals hingewiesen⁸⁶. Die Figur des Erzengels Michael hat vielleicht schon die Logospekulation Philos beeinflusst. Philo aber wirkte auf christliche Autoren des nachapostolischen Zeitalters. Philo identifiziert jedenfalls den Logos nicht mit dem Messias, sondern mit einem Erzengel und gibt ihm Prädikate, die dem Erzengel Michael zukommen. So er-

scheinen die spätjüdische Michaelspekulation, die ihrerseits dem Erzengel Michael messianische Züge verleiht, philonische Logoslehre und nachapostolische Logos-Christologie auf einer Linie und lassen die spätjüdische Engellehre als gemeinsame Voraussetzung erkennen. Eben deshalb, weil der Christus des ältesten christlichen Dogmas gerade wie der philonische Logos ein hohes Engelwesen ist, kann er mit diesem in der nachapostolischen Zeit im Zuge der Entschäto-logisierung identifiziert werden.

Der Christus, in dessen Würde und Wesen nach ältester Lehre Jesus durch seine Auferstehung erhöht und verwandelt worden ist, gilt auch dem Judenchristentum der nachapostolischen Zeit als hohes Engelwesen. Nach dem ausführlichen Bericht des Epiphanius gilt der Christus den Ebioniten als ein von Gott nicht gezeugter, sondern geschaffener und zum Kyrios über die Engelheere, ja über alle Kreatur Gottes überhaupt eingesetzter Erzengel. Insbesondere hat Gott dem Erzengel Christus die Herrschaft im „künftigen Aeon“ zugewiesen. Das ist reinste, ursprünglichste apokalyptisch-eschatologische Engelchristologie. Bei Elchasai sodann heißt der Christus „Sohn Gottes“, ist aber vorgestellt als ein Engel männlichen Geschlechts von ungeheurer Größe und gilt selbstverständlich als „Geschöpf“ Gottes. Die Valentinianer haben den Christus als engelgleiches Wesen charakterisiert. Der Valentinianer Theodot nennt den Christus einen „Engel des Pleroma“ und sagt von ihm, er sei nur aus Demut nicht als Engel, sondern als Mensch erschienen. Auch hier heißt der Engelchristus „Kyrios“. Nach dem Bericht des Hippolyt hat der Markionit Apelles den Christus als den fünften neben den vier andern höchsten Engeln eingereiht. Bei den valentinianischen Markosiern nimmt der Engel Gabriel die Stelle des Logos ein. Direkt bezeugt ist die gnostische Identifikation des Christus mit dem Erzengel Gabriel in den gnostischen Büchern Jeü und in der Pistis Sophia. In der „Sophia Jesu Christi“ wird berichtet, wie sich der auferstandene Erlöser als „großer Engel des Lichts“ offenbart.

Aber auch die kirchliche Literatur bietet Belege für das Nachklingen der Engelchristologie. Die Epistula apostolorum läßt den Christus als Engel Gabriel der Maria erscheinen, und die Erzengel können den Logos-Christus während seiner Abwesenheit im obersten Himmel in seinen Dienstleistungen vor Gott vertreten. Das Seitenstück hierzu bietet die Identifikation des Christus mit dem Erzengel Michael, die im „Hirten“ des Hermas, wenn auch nicht ganz folgerichtig, vollzogen wird. Auch sonst tritt bei Hermas die Auffassung des Christus als eines hohen Engelwesens sehr deutlich zutage. Nach der altchristlichen Schrift „Von den dreierlei Früchten“ wird der Christus als einer der sieben Erzengel von Gott aus dem Feuer geschaffen und zum „Sohn“ erhoben. Zufälligerweise ist eine alte Gemme erhalten, auf welcher die sieben Erzengel, deren einer Christus ist, mit Namen aufgezeichnet sind. In besonderen populären Varianten wirkt die Engelchristologie in der Erbauungsliteratur der apokryphen Evangelien nach. Aber auch die Theologen der Großkirche liefern noch B-

lege. Justin ist, was schon vor hundert Jahren den Dogmenhistorikern zu Diskussionen Anlaß gegeben hat, imstande, den Logos-Sohn mit dem „Heer der andern guten Engel als ihm gleicher Wesen“ in eine Kategorie zusammenzufassen, und stellt dabei dieses Engelheer mit dem Logoschristus noch vor den (prophetischen) Geist. Daher ist der Logos-Christus für Justin auch der Archistrategos, der oberste Engelfürst und Anführer der Engelheere. Als „princeps exercitus angelorum“ figuriert der Christus auch in den christologischen Bestimmungen eines Melito-Fragments. Sogar Clemens Alexandrinus kann plötzlich erklären, der Logos habe in der alttestamentlichen Heilsgeschichte als Engel gewirkt. Selbst Origenes schildert in einer Homilie den Christus als den Wächterengel mit dem Flammenschwert, der am Feuerstrom vor dem Paradieseingang steht, um die Abgeschiedenen zu prüfen, die ins Paradies eingehen möchten. Ein andermal erklärt er: Nächst dem „Eingeborenen Gottes“ seien die Erzengel Gabriel und Michael und die übrigen Engel die wahren Diener Gottes. In diesem Zusammenhang ist an eine längst erfolgte, aber wenig beachtete Feststellung zu erinnern: „In Syrien war XMI (Christos, Michael, Gabriel) auf Epitaphien, Siegelsteinen, Amuletten, auch Amphoren und dergleichen, wie aus sehr alten, z. T. ins 4. Jahrhundert zurückreichenden Stücken sich erkennen läßt, eine solenne Formel“²⁸. Man könnte also auf Grund dieses Triagramms die drei Namen Christus, Michael, Gabriel als eine Trinitätsformel der alten Engelchristologie bezeichnen.

Besondere Beachtung haben wir den Äußerungen des Methodius von Olymp zu schenken. Zunächst bezeichnet er mehrfach den Christus als einen Erzengel, einmal als den „ersten der Erzengel“. Dann aber erhalten wir durch ihn Kenntnis von einem Schriftbeweis der Engelchristologie, den bald nachher die Arianer gegen die Nicäner ins Feld geführt haben und der nachweislich der gnostischen Evangelienexegese entstammt. Es handelt sich um eine Auslegung der Parabel vom verlorenen Schaf. Methodius hält sich an den Mt-Text (Mt 18, 12-14), weil hier die hundert Schafe nicht in der „Einöde“ der Steppe wie bei Lukas, sondern auf dem Gebirge weiden. Dieses „Gebirge“ ist nämlich der Himmel, die hundert Schafe sind das gesamte Engelheer, und der Hirte ist der Logos-Christus, der als der Archistrategos das Engelheer leitet, aber als Erzengel selber eines dieser himmlischen Wesen ist. Das hundertste Schaf aber ist der Mensch, der ursprünglich ebenfalls zur himmlischen Herde gehörte, aber durch den Fall sich wegverirrte. Daher verließ der Logos-Erzengel die himmlische Engelschar, um auf Erden den verlorenen Menschen zu retten. Daß diese Exegese auf die valentinianische Auslegung von I. k. 15 zurückgeht, ist aus Irenäus ersichtlich.

Vom Weiterleben der Engelchristologie im lateinischen Westen zeugen vor allem Novatian und Lactanz. Novatian nennt den Christus angelorum omnium principem, den obersten Engelfürsten. Lactanz führt die Gleichung Christus = spiritus = angelus durch. In der Epiklese der mozarabischen Liturgie wird der Christus als der „Engel

des Friedens und der Gnade" angerufen. Erwähnen wir hier noch, daß mehrfach auch der Heilige Geist als Engel aufgefaßt wird, so in der „Himmelfahrt Jesajas“, bei den Melchisedekianern und bei Elchasai.

Am längsten hat sich die ursprüngliche Engelchristologie bei den spätern Sekten erhalten. Die Spuren der weitem Entwicklung lassen sich von den östlichen Paulicianern und Bogomilen bis zu den Katharern des abendländischen Mittelalters verfolgen³⁹. Im 19. Jahrhundert greift dann der Berliner Alttestamentler, Kirchenzeitungsredaktor und Kirchenpolitiker Ernst Wilhelm von Hengstenberg in seinem mehrbändigen Werk über die „Christologie des Alten Testaments“ auf die altchristliche Identifikation des Christus mit alttestamentlichen Engeln, speziell mit dem Erzengel Michael zurück. Es beruht wohl auf dem Einfluß Hengstenbergs, daß bis auf den heutigen Tag in amerikanischen Sekten die Identifikation des Christus mit dem Erzengel Michael sich erhalten konnte⁴⁰.

Die dogmengeschichtliche Bedeutung der Engelchristologie für das nachapostolische Zeitalter besteht darin, daß sie infolge ihres grundsätzlich *subordinationistischen* Charakters der Ausbildung einer homöusianischen Trinitätslehre im späteren nicänisch-neuorthodoxen Sinne hindernd im Wege steht. *Engelchristologie und nicänisches Trinitätsdogma sind in dieser Hinsicht absolut unvereinbar. Vor einer prinzipiellen Ausscheidung der Engelchristologie aus dem kirchlichen Denken müssen daher alle Versuche einer Umformung der alten Lehre von der Person des Christus bei aller Verschiedenheit im einzelnen doch allesamt subordinationistisch ausfallen und bleiben an diesem wichtigen und entscheidenden Punkt immer nur noch unter dem Einfluß der nachwirkenden Engelchristologie. Die Widerstandskraft der Engelchristologie läßt sich auch ermessen an der Art und Weise, wie sich der Gedanke der „Geschöpflichkeit“, der „Erschaffung“ des Christus (bzw. des Logos oder des Sohnes) gegenüber der neu aufkommenden Auffassung von seiner „Zeugung“ aus Gott zu behaupten vermag. Ein charakteristisches Zwischenstadium ist dadurch bezeichnet, daß zwar der Ausdruck „Zeugung“ bereits übernommen, aber einfach noch als sachlich gleichbedeutend mit „Erschaffung“ verstanden wird. Den Schöpfergott nannte man ja eben als solchen auch den πατήρ τῶν ὅλων oder πατήρ τῶν πάντων, „Vater des Alls“. Derartiges las man auch schon bei Philo.*

Die Überzeugung von der sachlichen Identität der beiden Begriffe konnte lange eine Stütze finden in dem grundlegenden Schriftbeweis der nachapostolischen Logos-Christologie Prov 8, 22–25, sofern hier im Parallelismus membrorum sowohl von einem „Erschaffen“ (κτίσειν), wie auch von einem „Zeugen“ (γενῆναι) der Sophia (= Logos, für die Ausleger) durch Gott die Rede ist. Selbst ein Gegner der Engelchristologie wie Tertullian wagt noch nicht, gegen die ganze Tradition des 2. Jahrhunderts zu bestreiten, daß hier die Erschaffung des präexistenten Logos-Sohnes gemeint sei. So bringt man die Erschaffung des Logos-Christus auf zweifache Weise zum

Ausdruck. Einmal: er ist von Gott wie die übrigen Geschöpfe „erschaffen“. Origenes hält sich ganz unbefangen an die Ausdrucksweise der Proverbienstelle von der „Erschaffung“ der Sophia, nennt den Sohn Gottes „das älteste aller geschaffenen Wesen“ und läßt alsdann den heiligen Geist durch den Logos-Sohn geschaffen sein. Dem Origenes folgt in dieser Auffassung auch der Alexandriner Theognost. Hierher gehört ferner die Schrift „Von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens“ (Cap. 6). Dann aber läßt sich das Nämliche im Anschluß an Kol 1, 15 auch so sagen: Wie der Logos-Christus seien auch alle übrigen Geschöpfe, mindestens die Engel, aus Gott „erzeugt“. Es kann natürlich auch ein und derselbe Autor in beiden Ausdrucksweisen sich bewegen. So redet bekanntlich Origenes auch von „ewiger Zeugung“.

Die subordinationistische Denkweise der alten Engelchristologie bekundet sich ferner vor allem überall da, wo der Christus weiterhin bezeichnet wird als der „Erwählte“, als „Knecht Gottes“ oder als der „Ratgeber“, der „Gesandte“ und „Diener Gottes“.

Schon vor dem Ausbruch des arianischen Streites ist nun aber auch die Auseinandersetzung zwischen der alten Engelchristologie und der neu aufkommenden Lehre von der Gottheit Christi in Gang gekommen. Diese vorarianische Diskussion der Engelchristologie dreht sich zumeist nicht einfach um die Frage, ob der Christus ein Engel sei, sondern um die andere, in welchem Sinn er sowohl als Engel wie als Gott gelten könne. Von seiten der Engelchristologie wird erklärt: Der Christus ist seinem Wesen nach ein Engel, wird aber auch „Gott“ genannt; denn die Bezeichnung „Gott“ ist mehrdeutig. „Gott“ heißen erstens die absolute göttliche Allmacht selbst, dann aber auch die Wesen, die diesem deus verus dienen. Daß diese „Götter“ bezeichnet werden, bedeutet eine Ehrung und Anerkennung dessen, der sie sendet und den sie also vertreten. So können in der Heiligen Schrift (Ex 22, 28) sogar Menschen, nicht nur Engel, „Götter“ heißen, ohne es wirklich im strengen Sinne zu sein. So hat auch noch Lactanz gedacht. Und wie der Apostel Petrus in den Pseudo-Clementinen, so macht auch Lactanz ausdrücklich geltend, *Jesus Christus selber habe sich niemals als Gott bezeichnet*, und grenzt sich natürlich mit diesem wichtigen Argument scharf ab gegen über jeglicher Behauptung einer metaphysisch-wesenhaft zu verstehenden Gottheit Christi.

Die Antithese der neuen Christologie lautet: Christus ist seiner himmlischen Wesenheit nach Gott, wird aber auch als Engel bezeichnet. Im allgemeinen verwertet man hier eine Auskunft Justins. Vom göttlichen Logos, der wie die Engel aus Gott hervorgeht, aber mit Gott in engerer Verbindung bleibt als diese, sagt Justin, er heiße auch „Engel“ in der Schrift, weil er gemäß dem Willen des obersten Gottes, des Schöpfers des Alls, den Menschen die ihm übertragene Botschaft verkünde. Eine streng wesensmäßige Unterscheidung des Logos-Christus von den Engeln bedeutet dies für den so scharf betonten Subordinationismus Justins nicht. Aber die späteren Gegner

der Engelchristologie benützen die Erklärung Justins in der Tat zu einer solchen Unterscheidung. Der „Natur“ nach, sagt man jetzt, ist der Logos-Sohn wirklich Gott. „Engel“ heißt er nur in bezug auf seine besondere Funktion. Darum legen die lateinischen Gegner der Engelchristologie nunmehr Wert darauf, den ἄγγελος der Jesaja-Stelle 9, 6 (LXX) nicht mit *angelus*, sondern mit *nuntius* wiederzugeben. Kurz und scharf erklärt Tertullian den Ausdruck „nuntius“ als „officii non naturae vocabulum“.

Man stößt aber in dieser voricänischen Zeit auch auf Mittelösungen. Origenes konnte gelegentlich sagen: Um so viel, wie sich Petrus und Paulus vom Erlöser unterscheiden, sei dieser selbst geringer als der Vater. In viel höherem Maße als Paulus aber sei der Erlöser „allen alles geworden“ (I Kor 9, 22), um alle zu gewinnen: den Menschen erschien er als Mensch, den Engeln aber als Engel. Sehr bezeichnend äußert sich Novatian. Einerseits beurteilt er die kompromißlose Engelchristologie bereits als Häresie. Dann aber führt er aus: Wenn die Schrift auch schon die dem Christus unterstellten Engel „Götter“ nennt (Ps 81, 1), wie sollte da nicht Christus selbst mit größerem Recht „Gott“ heißen? Er ist wirklich *beides*, sowohl Gott wie auch Engel. Das klingt alles noch sehr relativistisch. Aber neben Novatian vertritt im lateinischen Westen um diese Zeit auch Cyprian in seinen „Testimonien“ im wesentlichen noch diese Mittelstellung. Seine These lautet: Quod idem (sc. Christus) angelus et deus. Die Begründung operiert ebenfalls mit Ps 81, 1, fällt aber noch massiver aus als bei Novatian, weil Cyprian die Götter dieser Psalmstelle nicht auf die Engel, sondern auf die Gläubigen deutet.

3. Das Problem der Erscheinung des Christus in Jesus von Nazareth

Zunächst klingt die älteste Auffassung, diejenige Jesu und der urapostolischen Gemeinde, die am deutlichsten eschatologisch bestimmt ist, in nachapostolischer Zeit noch eine Weile nach, verschwindet dann aber endgültig. Diese Auffassung, wonach der Mensch Jesus von Nazareth nach kurzer prophetischer Wirksamkeit durch Tod und Auferstehung in Wesen und Würde des himmlischen Menschensohnes erhöht, verwandelt worden sei, ist ursprünglich sinngemäß verbunden mit der Erwartung seiner nahen eschatologischen Parusie: Jesus wird so zum himmlischen Messias erhöht, um alsbald als solcher in Funktion zu treten d. h. mit seiner gloriosen Wiederkunft das endzeitliche Geschehen in Gang zu bringen. Das andauernde Ausbleiben der Parusie muß daher auf diese ganze Auffassung zersetzend wirken. Sie macht sich zunächst noch bemerkbar in dem Eifer, mit dem man in nachapostolischer Frühzeit das Thema der zwei Parusien des Christus erörtert und hierfür die alttestamentlichen Schriftbeweise zu konstruieren bemüht ist.

Allein der Kerngedanke, daß in Tod und Auferstehung die Ver-

wandlung und Erhöhung des Menschen Jesus zum himmlischen Messias stattgefunden habe, wird im Prozeß der Enteschatologisierung unhaltbar. Origenes vermerkt einmal in einer Homilie die Tatsache, daß die Frage, ob und in welchem Sinne für den irdischen Christus die Auferstehung eine Verwandlung seiner Seinsweise bedeutet habe, im zeitgenössischen Christentum zum Gegenstand einer „endlosen Debatte“ (infinita contentio) geworden sei. In dem von Paulus herkommenden nachapostolischen Christentum bestimmte zunächst die Deutung Jesu als irdischer Erscheinung eines präexistenten himmlischen Wesens die Tradition; neben sie aber treten die evangelischen Darstellungen der Geistverleihung bei der Taufe, der übernatürlichen Erzeugung durch den heiligen Geist und der Fleischwerdung des Logos.

Aus dieser Konkurrenz entstehen mancherlei Unstimmigkeiten und Schwierigkeiten. Tertullian gibt ohne weiteres zu, daß Fleischwerdung des Logos (nach Joh) und Erzeugung in der Jungfrau durch den heiligen Geist (nach Mt, Lk) nur vereinbar seien unter der Voraussetzung der Identität von Logos und Geist. Auch andere helfen sich mit dieser Auskunft. Wenn es nun aber der Logosgeist selbst ist, der sich in der jungfräulichen Maria einen reinen Leib bereitet, so wird unbegreiflich, daß Jesus nachträglich doch noch in der Taufe mit dem heiligen Geiste begabt werden muß. Dieses Problem führt zu Diskussionen, wie die pseudo-origenistischen Traktate bezeugen, ja, nach dem Bericht des Hippolyt, sogar zu Spaltungen. Man bemerkt auch, daß Paulus wohl eine Menschwerdung des Präexistenten, aber nicht eine übernatürliche Erzeugung und Geburt Jesu aus der Jungfrau bestätigt. Origenes bekennt einmal, es falle ihm lästig, Leuten entgegenzutreten, die äußerst heikle Auseinandersetzungen provozieren, indem sie fragen, wie Christus nach Rm 1, 3 wirklich „aus dem Samen Davids“ stammen könne, wenn er doch (nach Mt, Lk) gar nicht von dem Davididen Joseph erzeugt sein soll. Zudem hatte man es immer wieder mit solchen Kreisen zu tun, die wie die Judenchristen, die Theodotianer, die Artemoniten und einzelne gnostische Gruppen, die Unrichtigkeit des Dogmas von der übernatürlichen Erzeugung und Geburt Jesu verfochten und dabei um Schriftbeweise durchaus nicht verlegen waren, wobei man sich unter anderem auf das Fehlen des Berichts über die übernatürliche Erzeugung Jesu im Markusevangelium berief. Den großkirchlichen Theologen selber bereiteten dabei Unstimmigkeiten der Berichte über Stammbaum und Geburt Jesu besondere Verlegenheiten, wie Origenes bezeugt, vollends die Überlieferung von seinen natürlichen Brüdern und Schwestern, die man schließlich einfach bestritt.

Die Verwandlungsvorstellung vermag sich zu erhalten, solange ihre urchristliche Voraussetzung, die Engelchristologie, in Kraft bleibt. Sie erweist sich zunächst sogar als eines der populärsten Themata und wird daher auf mannigfaltigste Weise behandelt. Ohnehin wußte die damalige Engellehre beständig neu von allen möglichen Verwandlungen zu erzählen, in denen vorab Engel den Menschen er-

scheinen. Gelegentlich ist dabei sogar von einer „Kenosis“, einer „Selbstentäußerung“ der Engel die Rede, was genau dem entspricht, was Paulus Phil 2, 7 von Christus sagt. Das arabische Kindheits-evangelium sieht sogar im Stern von Beilehem (Mt 2) die Erscheinung eines Engels, der dann gelegentlich von anderen Autoren irgendwie auf Christus selber gedeutet wird. Dem Hermas erscheint der Offenbarungengel in Gestalt eines Hirten. Dem Markioniten Apelles erschien ein verführerischer Engel in der Gestalt der Prophetin Philumene. Diese Belege ließen sich noch vermehren.

In gleicher Weise weiß nun die altchristliche Literatur, vor allem das gewöhnliche Erbauungsbuch, von dem Auftreten des Christus in verschiedenartigsten Verwandlungsgestalten zu erzählen. Der Christus erscheint als eines der im Paradies psalmensingenden, einst von Herodes umgebrachten bethlehemitischen Kindlein, mehrfach als kleiner Knabe, speziell auch als zwölfjähriger Knabe, ferner als Jüngling „von erhabener Gestalt“ oder von herrlicher Schönheit, als Jüngling mit einer brennenden Lampe in der Hand, auch „in der Gestalt eines jungen Schäfers“. Einmal fungiert Christus mit zwei ebenfalls in Menschengestalt verwandelten Engeln als Steuermann eines Schiffes, in dem der Apostel Andreas eine Fahrt ins Land der Menschenfresser unternimmt, um dort den gefangenen Apostel Matthias zu befreien. Mehrfach erscheint Christus in der Gestalt eines seiner Apostel, des Johannes, des Philippus, des Andreas, des Thomas und des Paulus. Der Montanistin Priscilla erscheint Christus in Gestalt einer Frau, um ihr eine Offenbarung zu vermitteln. Begreiflich, daß Christus in den Thomasakten einmal im Gebet als „polymorpher Jesus“, als „vielgestaltiger Jesus“ angerufen wird.

Wird aber die alte Engelchristologie durch die neue Lehre von der Gottheit Christi verdrängt, so muß sich gegen die Verwandlungsvorstellung Widerstand erheben. Was die neue Christologie an deren Stelle zu setzen versucht, kann man als das Zweinatureschema bezeichnen.

In die neue Richtung drängt in erster Linie die im Prozeß der Entschatologisierung sich bildende neue Erlösungslehre. Hier geht es um die Streitfrage der Erlösung des „Fleisches“. Von ihrer Beantwortung hängt die Entscheidung der anderen Frage ab, in welcher Beziehung der Erlöser selber in seiner geschichtlichen Erscheinung zum Fleische stand. War seine Fleischesleiblichkeit irdisch-menschliche Wirklichkeit oder nur Erscheinung? Im Verwandlungsschema war gerade diese Frage nicht deutlich beantwortet. Diese Unsicherheit drängt zur Ersetzung des Verwandlungsschemas durch ein zunächst noch meist primitives Zweinatureschema. Das Wesentliche ist dabei die klare eindeutige Feststellung: In der Persönlichkeit Jesu ist die himmlisch-pneumatische Wesenheit des präexistenten Christus von der irdischen Substanz realer menschlicher Fleischesleiblichkeit zu unterscheiden. In der Gnosis zielt diese Unterscheidung auf wirkliche Scheidung des Gegensätzlichen, während die großkirchliche Theologie das Schema übernimmt, um vermöge der Unterscheidung

um so kräftiger und deutlicher die Verbindung des Verschiedenen zu betonen.

Irenäus ist in seiner Christologie auf Grund der von ihm energisch vertretenen neuen kirchlichen Erlösungslehre durchaus auf das Zweinatureschema angewiesen. Aber die Auseinandersetzung mit der Gnosis macht ihn hier noch unsicher und zwiespältig. Als erster stellt Tertullian das Problem klar heraus und trifft eine grundsätzliche Entscheidung: *Wie ist die Fleischwerdung des Logos gemeint? Als eine Verwandlung oder als Verbindung der göttlichen Substanz mit der irdisch-menschlichen Fleischessubstanz?* Entscheidend maßgeblich ist für ihn der Gedanke der Ewigkeit und Unwandelbarkeit Gottes. Also ist die Mensch- oder Fleischwerdung des Logos-Sohnes aufzufassen als Verbindung göttlicher und menschlicher „Substanz“ in einer „Person“. In dieser Verbindung bleiben beide Substanzen, was sie sind. Aber Tertullian kommt noch nicht aus ohne Konzessionen an das Verwandlungsschema. Selbst die im eben erläuterten Sinne definierte Verbindung der Substanzen ist nicht denkbar ohne jede Beschränkung der Gottheit. Nur vom Logos-Sohn läßt sich ohne Lästerung sagen, daß er (nach Psalm 8, 6) zeitweise vom Vater sogar unter die Engel erniedrigt worden sei. Man sieht: bei Tertullian wirkt noch die paulinische Kenosis-Vorstellung nach. In all dem überwindet Tertullian noch nicht den wesentlichen *subordinationistischen* Grundzug der alten Engelchristologie, die dem Christus die göttliche Absolutheit eben nicht zuerkennt.

Auch für Origenes bedeutet Wandelbarkeit Unvollkommenheit. Daher reagiert er ebenso grundsätzlich wie Tertullian, wo Celsus gegen die Christen den Vorwurf erhebt, daß sie die Absolutheit Gottes antasten durch die Lehre von einem durch Verwandlung menschlich gewordenen Gott. Sogleich lehnt er die Verwandlungsvorstellung ab und ersetzt sie durch ein Zweinatureschema. Und doch kommt auch er vom alten Subordinationismus nicht wirklich los. Er vergleicht einmal den inkarnierten göttlichen Logos im Verhältnis zu seiner prä-existenten Seinsweise mit dem genauen, aber kleinen Modell einer ungeheuer großen Statue, die der Beschauer wegen ihrer *magnitudo* immensa nur am Modell studieren kann. Ferner hat er die alte Verwandlungsvorstellung konserviert in der eigentümlichen Theorie, der irdische Christus habe die Fähigkeit besessen, seine Leibgestalt nach Belieben zu verändern, so daß er verschiedenen Menschen verschieden erschienen sei.

Erst die nicänische Neuorthodoxie kann und muß von ihrem Begriff der Homousie (Wesenseinheit oder -gleichheit) aus dem Logos-Sohn ohne Kompromiß göttliche Absolutheit zuschreiben und demgemäß das Verwandlungsschema konsequent zugunsten eines Zweinatureschemas preisgeben. Allein schon verhältnismäßig früh hat auch die neue kirchliche Lehre von der Erlösung des Fleisches das nachapostolische Denken in die Richtung auf das Zweinatureschema hin gedrängt und damit in den Widerstand gegen die Verwandlungsvorstellung. Daher bricht schon so frühe der Streit um den „Doke-

tismus' (Scheinleiblichkeit) aus. Er wird schon vom Verfasser der Johannesbriefe, von Ignatius und Polykarp geführt. Wie hartnäckig man ihn in der Zeit nach Markion ausfechten muß, zeigt die Nachricht des Origenes, es seien einzig über das Problem der Beschneidung Jesu von doketischen Autoren ganze Bücher verfaßt worden.

Besonders aufschlußreich ist die Auseinandersetzung Tertullians mit Markions Lehre, wonach der Leib Christi nur scheinbar ein wirklicher Fleischesleib gewesen sein darf, wegen der Unreinheit der von dem inferioren Schöpfergott geschaffenen Materie des menschlichen Fleischesleibes. Nach tertullianisch-großkirchlicher Auffassung ist es umgekehrt gerade um der Erlösung des Fleisches willen unerläßlich, daß Christus wirklich „aus dem Fleische in das Fleisch“ geboren wurde. Der Kampf wird so hart, weil Markion das Verwandlungsschema mit paulinischen Aussagen rechtfertigt und dabei den Apostel Paulus ausdrücklich und eindeutig doketisch auslegt: Paulus vermeide es ja geflissentlich, so macht Markion geltend, von einer wirklichen Menschwerdung des Christus zu reden und beschränke sich konsequent auf die Aussage „er habe lediglich seiner himmlischen „Gestalt“ sich entäußert, um sie mit der (äußern) „Gestalt“ eines Menschen zu vertauschen. Markion argumentiert auch mit der Geistbegabung Jesu nach dem evangelischen Taufbericht. Ist mit der Beschreibung „wie eine Taube“ (Lk 3, 22) keine wirkliche Taube von tierischem Fleisch und Blut gemeint, dann sicher ebensowenig in der Angabe des Paulus Phil 2, 7 „wie ein Mensch“ die wirkliche Fleischesmaterie eines irdischen Menschenleibes. Markions Berufung auf Paulus erweist sich als der schwache Punkt in der kirchlichen Auseinandersetzung mit dem Doketismus. Es zeigt sich hier, daß man die paulinische Verwandlungsvorstellung doketisch auslegen kann, wenn man will, woran freilich Paulus nichts gelegen war. Indem die Kirche ihre Erlösungslehre im Gegensatz zu Paulus zur Lehre von der Erlösung des Fleisches (statt: vom Fleische) umgestaltet und dementsprechend auch ihre Lehre vom Erlösungswerk Christi neu konzipiert, muß ihr auf alle Fälle das paulinische, auch von den Evangelien (Mt 17!) wohlbezeugte Verwandlungsschema problematisch, ja unannehmbar werden. Dieses verfällt der Zersetzung, indem die eine es doketisch auswerten, die andern aber im scharfen Gegensatz hierzu es gewaltsam durch ein neues, dem Paulus fremdes Zweinaturenschema, ersetzen.

4. Die Überwindung der Engelchristologie im arianischen Streit

Nachdem der alexandrinische Bischof Alexander über den Presbyter Arius und die Seinen auf Grund eines alexandrinischen Synodenbeschlusses von etwa 320 die kirchliche Verurteilung ausgesprochen und damit den großen Streit des 4. Jahrhunderts eröffnet hatte, erhielt er neben andern Briefen aus verschiedenen Teilen der Kirche auch ein Schreiben von dem kilikischen Bischof Athanasius

von Anazarbus, in dem dieser ihn betroffen und erstaunt nach der Begründung dieses Vorgehens fragte: „Warum tadelst du denn die Anhänger des Arius, wenn sie sagen, der Sohn sei als Geschöpf aus dem Nichts erschaffen?“ Dann fügte er bei: Der Sohn Gottes sei doch auch „eines von den hundert Schafen“, die die Gesamtheit der Geschöpfe darstellen. Der andere Athanasius, der Nachfolger Alexanders im Bischofsamt von Alexandrien, dem wir diesen Bericht verdanken, bemerkt hierzu: damit habe dieser Kirchenmann deutlicher als andere das Wesen der arianischen Häresie enthüllt. Der Schriftbeweis mit den „hundert Schafen“ ist ihm offensichtlich bekannt. Und er weiß, daß die überlieferte allegorische Auslegung von Lk 15, 4-6 (Mt 18, 12-14), auf die hier als auf etwas allgemein Bekanntes angespielt wird, die hundert Schafe nicht einfach auf die Geschöpfe überhaupt deutet, sondern speziell auf die Engelwelt. In dieser Form handelt es sich um jenen alten Schriftbeweis der Engelchristologie, dem wir bereits bei Methodius begegnet sind (oben S. 85). In der vorarianischen Fassung macht er den Hirten der hundert Schafe zum Christus und kennzeichnet ihn damit als den Archistrategos, den obersten Engelfürsten. Die Arianer aber, um noch sicherer zu gehen, versetzen nun den Christus unter die hundert Schafe selbst.

In der Tat ist der Arianismus dogmengeschichtlich zu verstehen als der Versuch, die bisher zwar immer noch vorhandene, aber doch problematisch gewordene Engelchristologie in einer der fortgeschritteneren Entwicklung der neuen, andersartigen Christologie entsprechenden Weise zu vertreten und zu verteidigen. Der Alexandriner Bischof Athanasius, der als der streitbarste Bekämpfer des Arius auftritt, weicht einer direkten Auseinandersetzung mit der arianischen Engelchristologie nach Möglichkeit aus. Im einzelnen argumentiert er gegen Arius oft in bedenklicher Weise. Mit Sicherheit läßt seine Polemik jedoch erkennen, daß die Arianer ihre Grundauffassung zur Hauptsache mit Hilfe alt- und neutestamentlicher Schriftbeweise, also exegetisch und nicht rein spekulativ, entwickelt haben. Dies ist wichtig. Man merkt eifrige exegetische Arbeit.

Dabei ist zunächst sehr zu beachten, daß sie die Schriftbeweise übernehmen, auf die von altersher schon die Engelchristologie sich stützt hat. Hierher gehört in erster Linie die altüberlieferte Deutung alttestamentlicher Engelercheinungen als Christusercheinungen und die Identifikation des Christus mit dem „Engel des großen Rates“ von Jes 9, 6 (LXX). Aus alter Tradition stammt der Beweis, nach welchem der Christus als Engelwesen auch dadurch erwiesen ist, daß er den „Mächten“, den himmlischen „Mächten“ angehört. Diese „Mächte“ sind nämlich Engel, genauer: sie stellen nach der altkirchlichen Engellehre eine besondere höhere Engelklasse dar. Schon bei Justin, im Dialog mit Tryphon (116, 1), findet sich die christologische Formel: „Der Engel Gottes, d. h. die Macht (δύναμις) Gottes, uns gesandt durch Jesus Christus.“ Daß der Christus als der Archistrategos, der oberste Engelfürst, die höchste dieser himmlischen, aber Gott, dem

Vater und Pantokrator des Alls unterstellten Engelmächte sei, drückt Justin auch dadurch aus, daß er den Ausdruck des griechischen Alten Testaments κύριος τῶν δυνάμεων, „Herr der Heerscharen“ (Ps 23, 10 LXX) auf Christus deutet.

Diesen alten Schriftbeweis der Engelchristologie haben die Arianer selbständig weiter entwickelt und verschärft. Sie können sich darauf berufen, daß auch bei Paulus die δυνάμεις als Engelmächte erscheinen (Rm 8, 38; I Kor 12, 28) und daß er zugleich den Christus als eine δύναμις Gottes bezeichnet (I Kor 1, 24). Dann aber muß die überlieferte Deutung des alttestamentlichen κύριος τῶν δυνάμεων korrigiert werden: Dieser Kyrios, der eigentliche „Herr der Engelmächte“ ist nicht Christus, sondern Gott selbst, und der Christus gehört eindeutig zu den hier dem göttlichen Kyrios unterstellten und damit von ihm deutlich unterschiedenen δυνάμεις.

Dieser engelchristologische Schriftbeweis der Arianer hat für die großkirchliche Theologie ein derart bedrückendes Gewicht, daß Athanasius daran nicht vorbeikommt und ihn zu widerlegen versuchen muß. Er vermag im Wesentlichen nur einzuwenden, daß Gott, der Pantokrator, gerade durch den Christus der Herr der δυνάμεις, der Engelmächte sei. Zum Entsetzen des Athanasius haben die Arianer außer dem himmlischen Christus auch die furchtbaren „Heuschrecken“ und „Spannerauppen“ (so die LXX) von Joel 2, 25 zu diesen Engelmächten gerechnet. In der Tat verwandeln sich in der großen prophetischen Schilderung der Heuschreckenplage schon dem Propheten Joel selber die Heuschreckenschwärme mythologisch-apokalyptisch in die „große Heerschar Jahwes“ (Joel 2, 11. 25). Insofern haben also die Arianer diesen Text scharfsichtig ganz richtig verstanden. Mit dieser Einordnung des Engelwesens Christus unter die himmlischen Dynameis hat sich, wie wir von Athanasius gelegentlich vernehmen, ganz besonders der kappadokische Arianer Asterius beschäftigt.

Besondere Beachtung verlangt nun aber ein ganz neuer engelchristologischer Schriftbeweis, mit dem die Arianer in selbständiger Auslegung von Hebr 1, 4 aufwarten. In höchst überraschender Weise deutet Arius diese gegen die Engelchristologie gerichtete Aussage des Hebräerbriefes, der Christus sei „um so viel erhabener als die Engel geworden, als er einen sie überragenden Namen als Erbe davon getragen habe“, im Sinn eines Beweises für die Engelchristologie. Das κρείττων τῶν ἀγγέλων, „erhabener als die Engel“, sei, so stellt Arius fest, gar nicht διακριτικῶς, sondern nur συγκριτικῶς gesagt, d. h. nicht prinzipiell unterscheidend, sondern lediglich allgemein vergleichend. Nicht seinem Wesen nach unterscheide sich der Christus nach Hebr 1, 4 grundsätzlich von den Engeln, sondern innerhalb der Wesensgleichheit bestehe zwischen ihnen nur ein Grad- oder Stufenunterschied. Ausdrücklich gebe ja der Verfasser des Hebräerbriefes selber zu, „erhabener als die Engel“ sei der Christus nicht von Haus an sich, sondern er sei es erst „geworden“ (κρείττων γινόμενος τῶν

ἀγγέλων), und zwar dadurch, daß ihm von Gott der Name „Sohn Gottes“ verliehen worden sei, den er nie einem Engel verliehen habe.

Dabei passiert jedoch am entscheidenden Punkt dem Verfasser des Briefes erst noch ein Versehen: er übersieht, daß die heilige Schrift des AT in der Tat sogar mehrfach Engel als Gottessöhne bezeichnet. Also ist gerade auch nach Hebr 1, 4 der Christus einfach als ein von Gott zu besonderer Würdestellung erhobenes Engelwesen gekennzeichnet. Man versteht, daß die exegetischen Bemühungen der Arianer um den Schriftbeweis für die Engelchristologie für Athanasius ein ständiges Argernis bedeuteten. Dazu kommt, daß die Arianer auch die Stelle Hebr 3, 2, wo Gott als der Schöpfer des Christus bezeichnet wird, als Schriftbeweis für die Geschöpflichkeit des Christus geltend machten. Diese ganze Argumentation mit dem Hebräerbrief überrascht um so mehr, als die Arianer diese Schrift für unapostolisch, also für unecht erklärten und sie deshalb aus ihrem Bibelmanon entfernten. Tatsächlich fehlt der Brief in der Bibel der arianischen Götter.

Athanasius hat nun aber in seiner antiarianischen Polemik doch auch die präzisen dogmatischen Formeln wiedergegeben, in denen die Arianer das positive Ergebnis ihrer exegetischen Bemühungen um den Schriftbeweis für die Engelchristologie festgelegt haben. Die Arianer haben danach nicht nur ausdrücklich den Christus in die Engelklasse der δυνάμεις gerechnet und ihn als einen angelos bezeichnet, sondern sie haben den Christus als ἰσογενῆς im Verhältnis zu den Engeln bestimmt, also als „von gleichem Geschlecht“, „von gleicher Art“. Sie verwenden hier sogar den für die Christologie des nicänisch-chalcedonensischen Zeitalters so überaus wichtig gewordenen dogmatischen Begriff der φύσις. Während nun bald die großkirchliche Neu-Orthodoxie von der göttlichen und menschlichen „Natur“ des Christus zu reden beginnt, drücken die Arianer den wesentlichen Grundgedanken der Engelchristologie aus in dem präzisen dogmatischen Urteil, daß die „Natur“ (φύσις) des himmlischen Christus oder des Sohnes die φύσις, die „Natur“ der Engel sei. Zu beachten ist, daß gewisse radikale arianische Kreise, wenn nicht alle Arianer überhaupt, auch vom heiligen Geist sagten, er sei „notwendig den Engeln zuzurechnen“. Und sofern er „größer sei als die übrigen Engel“, unterscheide er sich von ihnen doch nur „um eine Stufe“.

Wie entschieden, klar und ausführlich Arius die Engelchristologie in seiner leider verlorenen *Thaleia* entwickelt haben muß, läßt sich dem Arianismus ursprünglich Nahestehender geschrieben hat. In seiner *Demonstratio evangelica* finden sich längere Darlegungen, die ganz und gar von der Engelchristologie aus entworfen sind. Die Christen wollen den Monotheismus, so führt er aus, nicht anders vertreten als von einem himmlischen Reiche „göttlicher Mächte“ δυνάμεις, Erzengel und körperloser, reiner Geister, mit denen sich Gott

umgeben hat. Der Logos-Christus ist das älteste dieser Wesen, von Gott als oberster „Verwalter“ der ganzen Schöpfung an die Spitze gestellt. Sofern der Logos-Christus zu diesen unter dem obersten Vatergott stehenden „göttlichen Mächten“ gehört, spricht ihm die Schrift (Sap Sal und Hebr) „Gottheit“ zu. In seiner Funktion als oberster Verwalter der Schöpfung ist er wie jedes andere Engelwesen grundsätzlich „Organ“ des göttlichen Wirkens. Die Anschauung Eusebs bewegt sich hier einfach im Rahmen dessen, was man auch im Westen von Justin bis Lactanz an Kombinationen von Engelchristologie und Logoslehre findet.

Mit der Engelchristologie sind für den Arianismus unmittelbar auch jene Thesen gegeben, die dann von der gegnerischen großkirchlichen Neuorthodoxie ebenfalls scharf bekämpft werden und die in den bisherigen dogmengeschichtlichen Darstellungen meist ausschließlich als die Lehre des Arius überhaupt ausgegeben worden sind: daß der Logos Geschöpf (Κτίσμα) sei und Gott allein als „ungezeugt“ (ἀγέννητος) zu gelten habe; daß er „aus dem Nichts“ (ἐξ οὐκ ὄντων) geschaffen sei vor der Zeit, und daß man also sagen könne: daß er einmal nicht existierte, und jedenfalls nicht vor seiner Erschaffung, und daß der Logos-Sohn demnach im Verhältnis zum Wesen Gottes als „fremdartig“ (ἄλλοτριος) und „ungleich“ (ἀνόμοιος) zu bestimmen sei. Für die Geschöpflichkeit des himmlischen Christus wird natürlich als Schriftbeweis Kol 1, 15, dann aber auch die von der Tradition so hochgeschätzte alttestamentliche Grundstelle Prov 8, 21 ff geltend gemacht. Im Sinne dieser ältern nachapostolischen Tradition werden die beiden hier nebeneinander verwendeten Begriffe „erschaffen“ und „zeugen“ als Synonyme im Sinne des „Erschaffens“ verstanden. Und zwar wird die Proverbienstelle ausdrücklich ausgelegt als Aussage über die Erschaffung eines hohen Engelwesens. Für die Arianer war die Vorstellung einer Zeugung aus Gott ein schlechter Anthropomorphismus.

Mit der Geschöpflichkeit ist für die arianische Christologie auch die Wandelbarkeit und Veränderlichkeit des Christus gegeben: er ist „seiner Natur nach veränderlich“. Ganz in der Weise der altüberlieferten Engelchristologie fassen daher die Arianer die Menschwerdung des präexistenten Christus, wie dann auch seine Wiedererhöhung nach der Auferstehung im Sinne des Verwandlungsschemas auf. Hier wird auch für die Arianer Phil 2, 5–11 ein wichtiger Schriftbeweis, mit dem sie Athanasius in nicht geringe Verlegenheit bringen. Denn dieser kann, weil er das Verwandlungsschema ablehnen mußte, weder eine „Kenosis“ (Entleerung, Entäußerung) noch eine Erhöhung des himmlischen Christus im paulinischen Sinn anerkennen. Das Verwandlungsschema ermöglicht dem Arius, in der Auslegung der Evangelien und der christologischen Aussagen der Apostelgeschichte als einheitliches Subjekt aller Aussagen, Handlungen und leidenschaftlichen Erlebnisse Jesu den einen, durch Gestaltwandlung mensch gewordenen himmlischen Christus zu bezeichnen. Damit gewinnt er eine ganze Reihe von Schriftbeweisen gegen die von den athanasianischen

Neuorthodoxen behauptete Substanzidentität (Homousie) des Sohnes und dem Vatergott. Denn so und so Vieles, was in diesen Schriftaussagen als Wirken und Erleiden Jesu dargestellt wird, kann niemals einem im Sinne der nicänischen Substanzidentität gottgleichen Wesen zugeschrieben werden. Dadurch werden alle neuorthodoxen Homousianer gezwungen, alle Aussagen der Evangelien über den irdischen Jesus statt auf ein einheitliches Subjekt je nachdem immer auf die eine oder die andere der nach dem neuen Schema hier angenommenen zwei Substanzen oder Naturen zu beziehen, was dem biblischen Text durchweg widerspricht.

Gänzlich ratlos sind die Homousianer gegenüber der von den Arianern immer wieder geltend gemachten Stelle Mk 13, 32, wonach der „Sohn“ auch darin den Engeln gleich ist, daß er ebenso wenig wie sie Tag und Stunde des Endes kennt, die nur der Vater allein bestimmt. Nicht eine „menschliche Natur“ Jesu, sondern der „Sohn“ schlechthin ist hier ausdrücklich als der nichtwissende bezeichnet – eine Sinnlosigkeit, wenn man den „Sohn“ homousianisch deutet, also ihn zum „Vater“ in das Verhältnis der Substanzidentität stellt. So bleibt der nicänischen Neuorthodoxie nur der Gewaltstreich übrig, das Mk 13, 32 behauptete Nichtwissen des Sohnes einfach zu leugnen.

Die Arianer, ihres Zusammenhanges mit der alten kirchlichen Tradition wohl bewußt, verfehlen denn auch nicht, die Schriftwidrigkeit der neuen nicänischen Formeln von der „Homousie“ des „Sohnes“ und seiner „Erzeugung aus der Usia des Vaters“ festzustellen. Sie nehmen aber auch die kirchliche Tradition selbst für sich in Anspruch und halten sogar im ersten Stadium des Streites dem alexandrinischen Bischof Alexander vor, er habe ja selbst ihnen einst die Lehre vorgetragen, um derentwillen er sie jetzt verurteile. Mit welchem Recht, das zeigt ein Sermo Alexanders *De anima*, worin er dartut, wie Jesus nach seiner Auferstehung erhöht wird zur Rechten Gottes und eingesetzt wird zum „Richter der Völker“, zum „Fürsten der Engelheere“, zum „Wagenlenker der Cherubim“ und zum „König“. Nur die Tatsache, daß bis zum Auftreten des Arius die alte Engelchristologie in viel größeren Kreisen noch lebendig war, als dies die Überreste der Literatur noch erkennen lassen, erklärt auch die rasche und weit um sich greifende Zustimmung zur arianischen Lehre. Wenn diese nach der Klage des Hilarius und Epiphanius die Germanen beinahe sämtlicher Provinzen des Imperiums zu infizieren vermochte, so beruht dies nicht auf arianischer Missionstätigkeit, sondern zum größten Teil handelt es sich um eine einfache Resonanzwirkung. Es galten nun auf einmal überhaupt alle als „Arianer“, die bisher immer schon im Sinne der Engelchristologie gedacht hatten.

Die Krisis des arianischen Streites bedeutet einen tiefgreifenden Umschwung der ganzen bisherigen Situation. Gewisse Tatsachen sind für diesen Umschwung symptomatisch. Noch Irenäus konnte Mk 13, 32 durchaus so auslegen: Der Sohn bekenne, nicht zu wissen, was der Vater weiß, eben „damit wir durch ihn selber lernen, daß der Vater über allem ist“, als der, der größer ist auch als der Sohn.

Die nicänischen Theologen müssen nun aber auf einmal leugnen, daß Jesus solches über den Sohn gesagt haben könne. Im altbekannten Schriftbeweis für die Logoschristologie Prov 8, 22 ff fanden die Ausleger des 2. und 3. Jahrhunderts einhellig und eindeutig die Erschaffung des präexistenten Logos-Christus ausgesprochen. Wenn nun aber selbstverständlich auch die Arianer die Stelle so auslegen, so gilt dies auf einmal für falsch: die Erschaffung dürfe, so heißt es jetzt, nur auf die Erzeugung der menschlichen Natur Christi in der Menschwerdung bezogen werden. Wenn noch ein Theologe wie Tertullian auf Grund seiner subordinationistischen Denkweise getrost gelegentlich behaupten konnte, vor aller Schöpfung sei der Vatergott im Uranfang „allein“ gewesen, und so habe es eine Zeit gegeben, in welcher „der Sohn noch nicht war“, so brauchte an solchen Aussagen in der Großkirche seiner Zeit keinerlei Streit zu entstehen, und es entstand auch keiner. Jetzt aber, da Arius mit ungefähr den gleichen Worten das Gleiche sagt, erregt er damit in der Kirche einen gewaltigen Aufruhr, und der eine dieser Sätze wird in den Anathematismen des neuen nicänischen Bekenntnisses als Häresie verurteilt.

Was hat diese scharfe Wendung in der großkirchlichen Theologie veranlaßt? Diese Frage ist das eigentliche dogmengeschichtliche Problem des arianischen Streites. Die Lösung liegt im Auftreten des sabellianischen „Modalismus“, der jetzt die Gottheit des Sohnes zur Gottheit des Vaters erhebt und damit prinzipiell die subordinationistische Schranke aufhebt, die, als Nachwirkung der alten Engelchristologie, bisher die neue gemeinkirchliche Vergottung des Christus immer noch auf der tiefen Stufe eines an sich unhaltbaren relativierten Gottesbegriffs festgehalten hatte.

Nun befindet sich die gemeinkirchliche neue Christologie zwischen den Extremen der alten Engelchristologie und des sabellianischen Modalismus in einer problematischen Mitte, die sich deutlich als eine unmögliche Halbheit enthüllt. Nun muß die großkirchliche Theologie den Modalismus zu überwinden suchen, indem sie ihn überbietet. Sie benützt zu diesem Unternehmen den Begriff der Homousie, der Identität bzw. Gleichheit der einen göttlichen Substanz in Gott dem Vater und Gott dem Sohn.

Schon vor dem Ausbruch des arianischen Streites beginnt dieser Begriff in der Auseinandersetzung mit dem Modalismus eine Rolle zu spielen. Tertullian macht bereits dem Modalismus des Praxeas die Konzession der „Einheit der Substanz“ in Vater und Sohn, vermeidet aber noch den Terminus „consubstantialis“ (= ὁμοούσιος). Um 260 wird dann der alexandrinische Bischof Dionysius angegriffen (auch vom römischen Bischof Dionysius), weil er im Kampf gegen den sabellianischen Modalismus es ablehnte, Christus als „homousios“ anzuerkennen. Offensichtlich haben die Sabellianer selber schon sich des Ausdrucks bedient, und Dionys verwirft ihn als nicht-schriftgemäß, genau wie später die Arianer. Wieder etwas später verwirft auch noch eine Antiochener Synode in der Verurteilung des dynamistischen Monarchianers Paulus von Samosata das „homousios“. Und

doch setzt sich schließlich die Formel durch, freilich, wie man sieht, nur unter Überwindung eines starken Widerstandes im eigenen großkirchlichen Lager.

Der arianische Streit war also der Streit um die rivalisierende Überwindung und Überbietung des Modalismus (s. S. 147 ff), speziell des Sabellianismus, nach dem der Großkirche schon durch Tertullian gewiesenen Rezept. Die Arianer d. h. alle, die in diesem Stadium der Entwicklung noch an der alten Engelchristologie festhalten, müssen von allem Anfang an im neuen Homousie-Dogma haeretischen Sabellianismus argwöhnen und sich energisch dagegen zur Wehr setzen. Aber eben deshalb wird jetzt die alte Engelchristologie für die großkirchliche Theologie ein nicht mehr länger tragbares Hindernis, das sie mit aller Macht zu beseitigen unternehmen muß. Man versteht so, daß der Homousianer Cyrill von Jerusalem den Sinn des ganzen Streites darin sehen konnte: es gelte den „königlichen Weg“ der richtigen Mitte zu finden zwischen den beiden häretischen Extremen zur Rechten und zur Linken: dem Sabellianismus und dem Arianismus.

Der Arianismus muß unterliegen. Er hat zwar im Verweis auf Schrift und alte kirchliche Tradition das Recht auf seiner Seite. Aber er läßt sich im Verlaufe des Streites zu Kompromissen mit dem Gegner verleiten, durch die er in Schwierigkeiten gerät, die der Gegner ausnützen kann. Der Kompromiß geht schließlich soweit, daß man den Arianern Polytheismus vorwerfen kann. Auch schon vor Arius hat, wie wir sahen, die Engelchristologie Zugeständnisse an die neue Vergottung des Christus gemacht. Aber zur Zeit des Arius ist man gegenüber dem Vorwurf des Polytheismus in der Großkirche empfindlicher geworden. Denn der Modalismus kritisiert die gemeinkirchliche Trinitätslehre als Dreigötterlehre. Eben deshalb will nun die Großkirche aus den Halbheiten ihrer bisher vertretenen Lehre von der Gottheit Christi dem Modalismus in seine Höhe nachklettern, soweit dies für sie zu verantworten ist. Nun aber gleitet der Arianismus mit seinen Kompromissen gelegentlich selber in solche Halbheiten hinein, wobei doch die Verteidigung des strengen ursprünglichen Monotheismus von Deut 6, 4/Mk 12, 29 zu seinen eigenen Ausgangspositionen gehört. Hier war er bisher nicht weniger empfindlich gewesen als der Modalismus. Ein im gleichen Sinn wie der Vatergott „ewiger“ und damit gottgleicher Sohn wäre, so hatte Arius argumentiert, nicht mehr der Sohn, sondern der Bruder des Vatergottes.

Allein nun machen viele Arianer einen Kompromiß: Der Logos-Sohn ist zwar nicht wahrer Gott (sondern ein hohes Engelwesen), aber er heißt auch Gott; diese Ehre ist ihm gnadenweise verliehen worden. Mit diesem Gott „im zweiten Rang“ hätten die Arianer zu Justins Zeiten, der, ebenfalls von der Engelchristologie herkommend, ungefähr das Gleiche lehrte, gewiß kein Aufsehen und jedenfalls keinen „arianischen“ Streit erregt. Jetzt aber werden sie unerbittlich des Polytheismus und der Kreaturvergötterung überführt.

Für die alte Engelchristologie war jedoch nun in der antiken Kirche ohnehin die Zeit endgültig vorbei. Denn im Kampf gegen den Aria-

nismus lautet jetzt für Athanasius das eigentlich bedeutsame, entscheidende Motiv folgendermaßen: *Ein Engelwesen vermag uns ebensowenig zu erlösen wie ein Mensch. Der wirkliche Erlöser muß Gott sein, weil jetzt nach der neuen kirchlichen Lehre Erlösung „Vergottung“ bedeutet.*

ZWEITER HAUPTTEIL

Der Aufbau des altkirchlichen Dogmas

ERSTER ABSCHNITT

Der Ansatz zur neuen Dogmenbildung in der Lehre von der Erlösung und ihrer sakramentalen Vermittlung

1. Die Umbildung der Lehre von der Erlösung

Der Aufbau des neuen kirchlichen Dogmas hat mit der Neubildung der Lehre von der Erlösung eingesetzt; das erweist sich darin, daß der neue Erlösungsbegriff die sachliche Voraussetzung der neuen Lehren von den Sakramenten wie auch vom Erlösungswerk und von der Person des Christus darstellt. Die Auffassung aber dessen, was die Erlösung ihrem Wesen nach sei, muß sich zwangsläufig wandeln gemäß innern Notwendigkeiten der einsetzenden Enteschatologisierung der urchristlich-apostolischen Lehre.

Mit den in diesem Prozeß sich durchsetzenden Umdeutungen der ursprünglichen eschatologischen Grundauffassung von der Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu als des Christus ist unterschieden, daß Erlösung nicht mehr zustande kommt als das Miteinbezogenwerden der Erwählten der vermeintlich letzten Generation in das durch Tod und Auferstehung Jesu eingeleitete kosmische Geschehen der Weltendereignisse im spezifisch paulinischen Sinne. Erlösung ist deshalb jetzt vielmehr zu verstehen als ein Geschehen, das sich lediglich auf den in dieser weiterhin bestehenden alten Weltzeit existierenden Gläubigen bezieht.

Nach der kosmisch-eschatologischen Erlösungslehre des Paulus vollzieht sich das erlösende Geschehen am einzelnen Gläubigen folgerichtig als Sterben und Auferstehen mit dem Christus zu einer neuen übernatürlich-pneumatischen Leiblichkeit als der Daseinsweise des neuen Aeon, sofern sich die mit Tod und Auferstehung des Christus beginnende eschatologische allgemeine Totenaufstehung jetzt schon vor der Parusie auch an den durch die Taufe mit dem Christus in Gemeinschaft tretenden Gläubigen auszuwirken beginnt.

Diese Auffassung von der Erlösung wird unverständlich und unhaltbar, sobald infolge der andauernden Parusieverzögerung die eschatologische Auffassung von der Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu für das nachapostolische Christentum unhaltbar wird. Jetzt wird für das kirchliche Christentum die Überlegung maßgebend, daß die Auferstehung der Gläubigen als etwas Endzeitliches doch etwas rein Zukünftiges sei, daß daher das, was die Gläubigen als gegenwärtige Erlösung erfahren, nicht selber schon eine Auferstehung sein kann. Damit fällt auch der paulinische Gedanke eines Sterbens mit Christus dahin.

So ergibt sich eine grundsätzlich wichtige neue Entscheidung: Die gegenwärtige Erlösung hat weder den Zweck noch die Wirkung, die natürlichen Grundbedingungen der Daseinsweise des Menschen in der bestehenden Welt wesentlich zu verändern oder aufzuheben. Die natürliche Fleischesleiblichkeit bleibt also intakt, wird weder vernichtet noch ersetzt durch eine übernatürliche Leiblichkeit. Die von Paulus geltend gemachte Beziehung der gegenwärtigen Erlösung auf die Auferstehung besteht nur darin, dieser natürlichen Fleischesleiblichkeit der Gläubigen die zukünftige Auferstehung zum ewigen Leben zu garantieren. Hat damit das Wirken des göttlichen Geistes etwas zu tun, wie Paulus lehrt, so muß dies bedeuten, daß sich schon jetzt der von Christus her wirkende göttliche Geist mit der Fleischesleiblichkeit des Gläubigen verbindet.

Leicht hat es diese neue kirchliche Auffassung nicht, sich durchzusetzen. Sie muß sich ja als apostolisch ausgeben und widerspricht doch der paulinischen Lehre offenkundig. Darum leisten die sogenannten „Häretiker“ Widerstand und wollen mindestens nur eine Erlösung der Seele von der Fleischesleiblichkeit gelten lassen. Innerhalb der Großkirche denken auch Clemens Alexandrinus und Origenes so. Aber dieses Kompromißdogma ist eben auch nicht mehr paulinisch.

Die neue großkirchliche Erlösungslehre kündigt sich bereits in der Frühperiode des nachapostolischen Zeitalters an. So bei Clemens Romanus, in der Homilie des zweiten Clemens, bei Barnabas, Hermas und den Apologeten, etwa in Formeln wie der, daß „dieses Fleisch Leben und Unvergänglichkeit empfangen kann, wenn der heilige Geist sich mit ihm verbindet“ (II Clemens 14, 5). Besondere Bedeutung kommt in dieser Hinsicht der Theologie der johanneischen Schriften zu, weniger durch Darlegung dieser Erlösungslehre selbst, als vielmehr durch Darlegung einer entsprechenden neuen Lehre von der Person des Christus und den durch ihn geschaffenen Sakramenten, die die Erlösung dem Gläubigen vermitteln. Ebenso lehrt im Wesentlichen Ignatius von Antiochien. Klar tritt bei ihm das Postulat der „Einigung des Fleisches und des Geistes“ auf.

Unerläßlich wird jedoch die theologische Darlegung und Verteidigung der neuen Erlösungslehre in der Auseinandersetzung mit der Gnosis, die gerade in dieser Sache einen entgegengesetzten Standpunkt vertritt.

Sehr energisch vertritt Irenäus die These, daß Gott der „Fleischessubstanz“, weil sie ja von ihm geschaffen ist, das Heil, die Erlösung schenkt und deshalb seinen Sohn in die Welt gesandt hat. Erlösung ist vornehmlich Erlösung vom Tode, eben deshalb Neubelebung des Fleisches; denn *dieses* ist sterblich geworden. Darum stürzt der, der die Auferstehung des Fleisches leugnet, die ganze Heilsordnung Gottes um. Vermittelt wird aber die Auferstehungsgarantie durch die Verbindung des Logos mit der Fleischesleiblichkeit.

Im gleichen Sinne kämpft auch Tertullian gegen die Häresie um die Fleischesauferstehung. Glücklicherweise muß der Apostel Paulus

es nicht mehr mit anhören, wie nun Tertullian bereits so weit ist, daß er im antihäretischen Kampfesifer geradezu vom „heiligen Fleisch“ des Gläubigen reden kann. Das „heilige Fleisch“ ist das Nämliche wie das „geistliche Fleisch“, das dem Pseudo-Cyprian als das „unsterbliche“ gilt. Ausdrücklich erklärt Tertullian die Erlösung des Fleisches als das Hauptstück, den Kardinalpunkt der Erlösungslehre überhaupt: *caro salutis est cardo*. Er versteht darunter die Garantie der künftigen Auferstehung des Fleischesleibes zum ewigen Leben kraft seiner Verbindung mit dem heiligen Geist. Ganz ebenso lehrt Novatian. Im Kampf gegen die spiritualisierende Erlösungslehre der Gnosis, die sich auf den paulinischen Grundsatz stützt, daß „Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können“ (I Kor 15, 50), kommt die neue Lehre von der Erlösung zum Sieg, was sich auch darin kundtut, daß in der großkirchlichen Theologie die Spiritualisten Clemens Alexandrinus und Origenes trotz ihrer gewaltigen theologischen und literarischen Arbeit schließlich isoliert bleiben.

In Alexandrien selbst wird in nachorigenistischer Zeit Athanasius im Kampf gegen die Arianer zum wirksamen Verfechter der neuen „physischen“ Erlösungslehre. Man redet jetzt überschwinglich vom Fleisch als dem „Erben der göttlichen Heiligkeit“, der „Schwester Christi“ und der „Braut des heiligen Geistes“. So fanatisch genau nimmt man es mit dem Dogma der Auferstehung des Fleischesleibes zur Unvergänglichkeit, daß man jetzt mit Berufung auf Lk 21, 18 f den Schriftbeweis konstruiert für die These: In der künftigen Auferstehung werden die Gläubigen nach der Verheißung Jesu *auch nicht ein Haar von ihrem Haupte verlieren*. Welcher Gegensatz zu dem paulinischen Urteil: „Du Narr, was du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn ... Es wird gesät ein natürlicher Leib und wird aufstehen ein pneumatischer Leib. Das Verwesliche kann nicht erben das Unverwesliche“ (I Kor 15, 36. 44. 50). Ist die gegenwärtige Erlösung nicht mehr ein Sterben und Auferstehen mit Christus zu neuer übernatürlicher Leiblichkeit, so muß für dieses andersartige Geschehen auch eine neue Bezeichnung gefunden werden. Sie lautet „Wiedergeburt“ und taucht schon in den nachapostolischen Schriften des NT auf.

Diese wichtige neue Formel ist wesentlich uneschatologisch-hellenistisch. Tertullian legt sie dahin aus, Christus habe die natürliche Geburt, sofern das durch sie Entstandene der Todesnotwendigkeit unterworfen ist, „reformiert“ durch die Ermöglichung der „himmlichen Wiedergeburt“. Zum „zweitenmal geboren“ wird der Gläubige in der Taufe, kraft welcher durch Wirkung des Logosgeistes auf den natürlichen Fleischesleib diesem die künftige Auferstehung zur Unvergänglichkeit garantiert wird. So lehren die kirchlichen Theologen der Folgezeit.

Das Wesen des Vorgangs wird auch mit dem völlig hellenistischen Begriff der „Vergottung“ bezeichnet. Die göttliche Wesenseigenschaft, die der menschlichen Fleischesleiblichkeit garantiert wird, ist eben die Unvergänglichkeit. Und der göttliche Geist, dessen Wir-

kung auf den Fleischesleib diese Garantie verleiht, heißt jetzt deshalb auch der „vergottende“ Geist, so bei Cyrill von Jerusalem. Hauptschriftbeweis für die neue Vergottungslehre ist Psalm 81, 1, 6 (LXX) geworden. Zitiert wird diese Stelle schon im Johannesevangelium (10, 34). Der LXX-Text lautet hier: θεός εστε και υιοι υψίστου πάντες. Von Irenäus an spielt dann die Deutung der hier genannten „Götter“ auf die Gläubigen eine beträchtliche Rolle. Einziger neutestamentlicher Schriftbeweis ist die spät-nachapostolische Briefstelle II Pt 1, 4.

Wie unpaulinisch die neue Vergottungslehre ist, bekundet sich auch darin, daß sie die charakteristisch paulinische Mystik des „Seins in Christus“ verdrängt und an deren Stelle tritt. Die paulinische Formel des „Seins in Christus“, die nichts anderes ist als die abgekürzte prägnante Bezeichnung für das durch Sterben und Auferstehen mit Christus jetzt sich verwirklichende Anteilhaben der Gläubigen an der neuen übernatürlichen Auferstehungsleiblichkeit des erhöhten Christus, versteht man jetzt eben deshalb nicht mehr. Wo z. B. Cyprian gelegentlich auf die paulinische Formel vom Sein in Christus stößt, deutet er sie sogleich in den Gedanken der Nachfolge Christi um. Andere deuten wieder anders. Aber die wichtigste Umdeutung erfolgt so, daß ganz folgerichtig aus der paulinischen Christumystik jetzt eine hellenistische Gottesmystik wird, im Sinne der neuen Vergottungslehre.

Die beschriebene Enteschatologisierung der paulinischen Erlösungslehre zeitigt nun aber weitere wichtige Folgen. Die von Paulus gemeinte radikale Wandlung des natürlichen Wesens des Gläubigen kann nicht mehr behauptet werden. Die geistig-sittlichen Auswirkungen der von Paulus gelehrt eschatologisch bestimmten Erlösung als einer „neuen Schöpfung“ werden daher in der nachapostolisch-frühkatholischen Erlösungslehre zum Problem. Jetzt bleibt ja der erlöste Gläubige, was er bisher schon in seiner natürlichen Fleischesleiblichkeit war. Dies wirkt sich aus im Sinne einer Umbildung der kirchlichen Lehre vom Menschen überhaupt. Wichtig wird jetzt für die kirchliche Anthropologie wieder die Frage nach dem Wesen des Menschen, wie er auf Grund der Schöpfung als ein Glied der bestehenden natürlichen Welt ist. Man behandelt darum jetzt wieder Fragen wie die: Wie die Einzelheiten des alttestamentlichen Schöpfungsberichts zu verstehen seien, vor allem die Aussage Gen 1, 26 über die Bildung des Menschen nach der imago (Bild) und similitudo (Ähnlichkeit) Gottes; was der Unterschied zwischen imago und similitudo sei; ob das Wesen des Menschen als einfache Verbindung von Leib und Seele oder trichotomisch als Leib, Seele und Geist aufzufassen sei; ob die Seele von Natur sterblich oder unsterblich sei, als präexistent oder nicht-präexistent zu gelten habe. Aus dem Gesamthalt der heiligen Schrift sind solche Fragen nicht eindeutig zu beantworten. So sucht man Klärung und Ergänzung bei der philosophischen Anthropologie, wie man sogar bei Tertullian feststellen kann, der sich auf die stoische Psychologie beruft. Pamphilus stellt

in seiner „Apologie“ ausdrücklich fest, daß die heilige Schrift selbst in diesen Dingen undeutlich lehre.

Große Bedeutung erhält für die nachapostolische Kirchenlehre die Behandlung des Problems der Willensfreiheit des natürlichen Menschen. Daß das großkirchliche Bekenntnis zum Dogma von der Willensfreiheit, das Origenes geradezu zu den Lehrstücken der kirchlichen regula fidei zählt, bald so energisch und vielstimmig bezeugt wird, hängt damit zusammen, daß es sich um einen Streitpunkt der Auseinandersetzung mit Heidentum und „Häresie“ handelt. Das Schlimmste ist für die Kirchenlehre, daß die Gnosis ihren Determinismus aus der Schrift begründet, wie z. B. spätere kirchliche Prädestinarianer, auch Luther, mit der Verstockung Pharaos und vor allem mit paulinischen Aussagen aus dem Römerbrief (Rm 7). Entscheidend ist demgegenüber für die Großkirche vor allem die Erwägung, daß eine den Menschen zu unbedingter Erfüllung verpflichtende göttliche Gesetzgebung undenkbar und unannehmbar wäre ohne die Voraussetzung der Willensfreiheit.

Auch der Vergeltungsgedanke macht die Willensfreiheit vollends zum unaufgebbaren Postulat, durch dessen Bestreitung man die ganze Religion gefährdet sieht. Die Begabung mit der Freiheit gehört seit Justin und Irenäus zur schöpfungsgemäßen Gottebenbildlichkeit (imago dei) des Menschen. Und der Sündenfall wird in einer Weise dargestellt, daß allerdings nicht ersichtlich wird, wie er den Verlust der Freiheit hätte zur Folge haben können. Der Versuchung zum Ungehorsam hat Adam deshalb so geringen Widerstand geleistet, weil er noch unmündig war. Im übrigen war die Erfahrung des Falles geradezu eine pädagogische Notwendigkeit, als Durchgangsstufe der sittlichen Entwicklung. So ist auch die Entwicklung eines Erbsünden-dogmas erschwert. Selbst Tertullian, der einen Ansatz zur Erbsündenlehre versucht, will darum doch niemals die Willensfreiheit preisgeben: trotz des vitium originale, das in der Menschheit weiterwirkt, bleibt es dabei, ut tamen insit et bonum animae illud principale, illud divinum atque germanum et proprie naturale, eben das liberum arbitrium, die Freiheit des Willens. Ältere Theologen wie Athanasios, Aristides und Hermas erklären ausdrücklich die Kinder als sündlos.

Alle diese Anschauungen lassen die sittliche Erlösungsbedürftigkeit des nach Paulus unter die dämonische Macht der Sünde versklavten natürlichen Menschen problematisch werden. Darum herrscht an diesem Punkt im nachapostolischen Christentum eine auffällige Unsicherheit und Gegensätzlichkeit. Zur Zeit des Origenes gibt es nach dessen Bericht immer noch eine reine Gnadentheologie, nach welcher das ganze sittliche Leben des Gläubigen ein Werk der göttlichen Gnade ist. Origenes denkt dabei vorab an Häretiker und lehnt deshalb diese Proklamation der sola gratia als Ketzerei ab. Er selber denkt vermittelnd synergistisch: Gegenüber den teuflischen Versuchungen ist die Seele auf den Beistand des Logosgeistes angewiesen. Es ist aber ihrer freien Entscheidung anheimgestellt, sich dem

zum Guten mitwirkenden Einfluß des Logosgeistes zu öffnen oder zu verschließen. Wichtigste Gabe des Geistes, durch die er zum Guten wirkt, ist die Gnosis, die neue Erkenntnis. Nach der kompromißlosen Freiheitslehre dagegen ist der menschliche Wille fähig und verpflichtet, rein aus eigener Kraft die einmal erkannte Gesetzesforderung zu erfüllen.

Der Gegensatz dieser Freiheitslehre zur paulinischen Gnaden-theologie kommt am schärfsten zur Geltung in einer verbreiteten Anschauung, die z. B. Irenäus einmal formuliert in der Forderung, durch Glauben und reinen Wandel habe man sich vor dem Verlust des heiligen Geistes zu bewahren, ohne den das Fleisch das Reich Gottes nicht zu erben vermöge. Also hat nicht etwa der heilige Geist die Seele, sondern umgekehrt die Seele den heiligen Geist zu bewahren. Gerade so ist es in der Tat im vollen Ernst gemeint. Andere frühkatholischen Autoren drücken das noch massiver aus als Irenäus. Von da her erklärt sich auch die zunehmende Verschärfung der Askese in der kirchlichen Ethik. Nicht Abtötung, wohl aber Reinhaltung des Fleischesleibes von sündiger Befleckung zum Zwecke der Bewahrung des diesen Leib auf die Unvergänglichkeit hin zubereitenden göttlichen Geistes ist ihr Sinn.

Schließlich ist noch zu beachten, wie sich die ganze Umschaltung in der Erlösungslehre auf das Verhältnis des nachapostolischen Christentums zur paulinischen Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben auswirkt. Diese paulinische Lehre, wie sie der Römerbrief entwickelt, stellt den Versuch dar, den römischen Christen die strittige Lehre von der Freiheit vom Sinaigesetz mit Hilfe der vom Judentum einzig anerkannten Auffassung der Heilsbedeutung des Todes Jesu als des Sühnopfertodes zu begründen. Man darf daher die paulinische Formel von der „Rechtfertigung auf Grund des Glaubens und nicht auf Grund der Werke des Gesetzes“ nicht textwidrig so interpretieren, als spielten nach Paulus für die Gerechtersprechung des Gläubigen im Parusiegericht überhaupt keine Werke irgendwelche Rolle. Das bezeugt Paulus selber z. B. I Kor 3, 13–15 deutlich genug. Sodann beschränkt schon Paulus die Gerechtersprechung des Gläubigen auf Grund des Glaubens an die im Tode Jesu geleistete Sühne lediglich auf die in der Taufe zugesicherte Vergebung der im vorchristlichen Leben des Gläubigen (vor seiner Taufe) begangenen Sünden (Rm 3, 25; I Kor 6, 11).

Eben damit provoziert Paulus das die nachapostolische Kirche so bedrückende Problem der Möglichkeit einer zweiten Buße des nach der Taufe wieder in Sünde gefallenen Gläubigen. Mit dem Jakobusbrief (2, 14–26) hält die nachapostolische Kirche es für eine falsche Interpretation der paulinischen Lehre, wollte man behaupten, mit dem Satz von der Rechtfertigung auf Grund des Glaubens seien alle „Werke“ überhaupt als belanglos für die Rechtfertigung erklärt. Wohl gibt es eine Rechtfertigung des Gläubigen auf Grund des Glaubens und nicht des Verdienstes der Werke. Allein es handelt sich hier ausschließlich um die bei der Taufe einmalig zugesprochene

Sündenvergebung, die sich, wie Origenes ausdrücklich im Sinne der allgemein-großkirchlichen Auffassung sagt, nur auf „die vergangenen, nicht die zukünftigen Verfehlungen“ bezieht: *indulgentia namque non futurorum, sed praeteritorum criminum datur*. Von der paulinischen Rechtfertigungslehre weicht aber die großkirchliche in dem Maße ab, als sich die Problematik der Lehre vom Gesetz auswirkt. Je weiter die Großkirche von der Gesetzesfreiheit im paulinischen Sinn abrückt, desto unvermeidlicher werden für sie die „Werke“, die immerhin der Gläubige auch nach Paulus im Parusiegericht vorweisen muß, wiederum „Werke des Gesetzes“. Umgekehrt können die Häretiker, die die paulinische Gesetzeslehre zum markionitisch-gnostischen Antinomismus steigern, in ihrer Rechtfertigungslehre womöglich noch paulinischer reden als Paulus selbst.

Mit ihrer Auffassung vom Glauben weicht bei all dem die Großkirche keineswegs so weit von Paulus ab, wie dies etwa behauptet worden ist. Glauben heißt für sie: mit seinem ganzen Denken und Willen die Verkündigung der Kirche erfassen und sich ihr gemäß verhalten. Damit leistet der Gläubige wie Abraham dem göttlichen Verheißungswort Gehorsam und bekundet zugleich den Erlöser, den die Verheißung verkündet, jenes Vertrauen, das der Kranke dem rechten Arzt und seinen Weisungen entgegenzubringen hat.

In Wirklichkeit ist freilich in der großen Krisis des nachapostolischen Zeitalters der Glaube oft durch Zweifel gehemmt und durch den Zwiespalt von Glauben und Wissen belastet. Es gibt glückliche, die in ihrem Glauben auch das höchste Wissen zu haben meinen, weil ihnen das apologetisch zurechtgelegte kirchliche Dogma zugleich die Summe der Philosophie geworden ist. Es gibt aber auch die Vielen, denen Celsus den Vorwurf macht, daß sie sich grundsätzlich weigern, über das Recht ihres Glaubens auch der Vernunft Rechenschaft zu geben.

Überblickt man das Ganze der neuen kirchlichen Lehre vom Menschen und von der Erlösung, so ergibt sich klar, daß längst vor Pelagius und Augustin Anlaß zum Ausbruch eines „pelagianischen“ Streits vorhanden gewesen wäre. Daß der Konflikt so lange latent bleibt, hat auch darin seinen Grund, daß die reine Gnadentheologie in unserem Zeitalter so gut wie ausschließlich nur von Häretikern vertreten wird. Es liegt aber auch daran, daß vorderhand in der ganzen Großkirche die „physische“ Erlösungslehre vorherrscht.

2. Die Umbildung der Lehre von der Taufe

Im nachapostolischen Zeitalter kommt es folgerichtig zu einer Auseinandersetzung über die jetzt unverständlich werdende, weil eschatologisch bestimmte paulinische Grundanschauung, wonach in der Taufe das Sterben und Auferstehen des Gläubigen mit Christus in Gang kommt. Diese Auffassung gerät jetzt, weil eine andere un-eschatologische Auffassung von der Erlösung wichtig zu werden

beginnt, in den Geruch der Häresie. Schon II Tim 2, 18 werden Hymenäus und Philetus als von der Wahrheit abgewichene Verfänger bekämpft, weil sie lehren, „die Auferstehung sei schon geschehen“. Aus einem Bericht des Hippolyt ist zu entnehmen, daß in der Tat die Häretiker mit der schon geschehenen Auferstehung die von Paulus Rm 6 dargelegte Anschauung von der Wirkung der Taufe meinen. Auch dem Samaritaner Menander wird die Behauptung einer wirklichen, dem Gläubigen in der Taufe bereits widerfahrenen Auferstehung zugeschrieben. Clemens Alexandrinus weiß von Häretikern zu berichten, die aus dem Dogma von der schon erlebten Auferstehung die Forderung der Ehelosigkeit der Getauften ableiten. Der Bericht läßt erkennen, daß der Gedanke der Auflösung des Fleischesleibes mitspielt und daß man sich auf Paulus beruft.

Aus den Quellen ergibt sich die höchst interessante Feststellung, daß die paulinische Taufanschauung in den symbolischen Riten des kirchlichen Taufakts noch längere Zeit weiterlebt, nachdem sie aus der kirchlichen Lehre bereits ausgeschieden ist und als Häresie gilt. Kanon 50 der sogenannten „Apostolischen Kanones“ verbietet allerdings den Bischöfen und Presbytern die Anwendung einer liturgischen Taufformel, nach welcher der Täufling ausdrücklich (in einmaligem Untertauchen) „in den Tod des Herrn“ getauft wird. Christus habe nicht gesagt: „Taufet in meinen Tod“, sondern im Taufbefehl Mt 28, 19 habe er befohlen: „Taufet auf den Namen des Vaters, und des Sohnes und des heiligen Geistes.“

Trotz dieses Verbots erhielt sich aber im großkirchlichen Taufritus lange noch eine Symbolik, die gerade das Sterben des Täuflings mit Christus darstellen will. Ohne diese Symbolik bleibt schon die auffällige Zähigkeit, mit der sich die Sitte des Nackttaufens zu behaupten vermochte, unverstänlich. Die Nackttaufe ist vorgeschrieben in den Hippolytischen Kanones XIX, 11, deshalb auch die Vorschrift der Trennung der Geschlechter bei der Taufe. Die Sitte erhielt sich lange, trotzdem schon zu Beginn des 2. Jahrhunderts vereinzelter Protest sich dagegen erhebt. Noch im 4. Jahrhundert verlangt Cyrill von Jerusalem von seinen Katechumenen, daß sie sich zum Empfang der Taufe im Baptisterium zu entkleiden haben; durch die Taufe im nackten Zustand habe der Täufling Christus nachzuahmen, der nackt gekreuzigt worden sei. So symbolisiert der Taufritus das Mitgekrenztwerden und Mittersterben des Täuflings mit Christus. Sodann deutet dementsprechend Cyrill auch das dreimalige Untertauchen des Täuflings als Symbolisierung des dreitägigen Begrabenseins Christi; der Täufling wird gemäß Rm 6, 4 mit Christus begraben. Aber Cyrill betont ausdrücklich, das alles sei wirklich nur symbolisch gemeint. Von einem realen Sterben des Täuflings mit Christus könne keine Rede sein.

Zu beachten ist aber die Art und Weise, wie man den Exorzismus mit der Taufe verband. Durch die paulinische Taufe wird der Gläubige aus dem alten bösen Aeon in eine neue Sphäre versetzt, in

der er aus der Gewalt der widergöttlichen Geistermächte befreit wird. So kann die Großkirche, freilich ohne Beziehung auf die ursprünglichen Anschauungen der eschatologischen Naherwartung, der Taufe als besondere Wirkung den Schutz vor dämonischen Mächten zuschreiben. Überhaupt konnte sich mit der Zeit aller mögliche Dämonenglaube mitsamt der spätantiken Dämonenfurcht mit dem Taufakt verknüpfen. Die Kanones des Hippolyt schreiben vor, daß die Frauen bei der Taufe sogar die Haarknoten auflösen müssen, damit nicht etwa ein im Haar versteckter Dämon mit ins Taufbecken steige und die Wirkung des Sakraments illusorisch mache. Im Taufritus selbst hat jedenfalls der Täufling die Absage an den Teufel auszusprechen. Taufwasser und Öl der Taufsalbung erhalten exorzisierende Kraft. Als Heilmittel gegen dämonisch bedingte Krankheiten wird Wiederholung der Taufe empfohlen oder gewünscht.

Wo im Prozeß der Enteschatologisierung die ursprüngliche Grundauffassung von der Taufe ohne Ersatz durch eine neue verloren geht, kann der Fall eintreten, daß die Taufe überhaupt preisgegeben wird. Dieser Fall ist mehrfach eingetreten. So bei gewissen gnostischen Gruppen. Noch im 4. Jahrhundert lehnte die neue Sekte der Archontiker die Taufe als etwas dem wahren Christentum Fremdes ab. Der bedeutendste Fall hat sich jedoch in der Großkirche selbst ereignet. Zur Zeit Tertullians erregte eine Frau in der Kirche Karthagos einen Lehrstreit über die Berechtigung der Taufe, mit dem sich Tertullian in seinem Traktat „Über die Taufe“ beschäftigen mußte.

Die Taufe wurde als nicht schriftgemäß mit folgenden Argumenten abgelehnt: 1. Christus soll die christliche Taufe gestiftet haben, hat aber nach den Evangelien selber niemanden getauft; 2. Die Apostel wollen einen Auftrag zum Taufen von Christus empfangen haben, sind aber nicht einmal selber getauft worden; 3. Der einzige Apostel, der getauft ist, ist Paulus; aber dieser erklärt ausdrücklich, keinen apostolischen Auftrag zum Taufen von Christus empfangen zu haben (I Kor 1, 17); 4. Die Taufe kann, wenn wirklich der Glaube die wesentliche Heilsbedingung ist, für den wahrhaft Gläubigen nicht heilsnotwendig sein. Diese Argumente enthalten so ziemlich das Schlimmste, was man gegen die von der Kirche verkündete Heilsnotwendigkeit der Taufe vorzubringen vermochte. Unbeantwortet bleibt freilich die Frage, wie denn überhaupt unter diesen Umständen die Taufe im Urchristentum aufkommen konnte. Aber jedenfalls zeigt das Aufbrechen dieser radikalen Problematik die unbedingte Notwendigkeit, diesem Sakrament einen neuen Sinn zu geben.

In Wahrheit ist der Weg zu einer neuen Tauflehre bereits gebahnt. Schon in der Theologie des Johannesevangeliums ist die ganze Diskussion um die Frage des Sterbens und Auferstehens mit Christus in der Taufe vorweg entschieden in dem Sinne, daß es sich in der Tat nicht um Sterben und Auferstehen, sondern, entsprechend der neuen Erlösungslehre, nur um ein „Wiedergeborenwerden durch Wasser und Geist“ handeln könne. Diese prägnante johanneische

Formel (Joh 3, 5) bietet der werdenden nachapostolischen Kirche das neue Taufdogma dar. Mit vollem exegetischem Recht hat überdies die alte Kirche zahlreiche johanneische Berichte über besondere Handlungen und Reden Jesu als symbolische Hinweise auf das Taussakrament und seine neue Deutung verstanden. So die Heilung des Kranken am Teich Bethesda (Joh 5, 1-9), die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9, 1-11) und den Bericht über die Fußwaschung (Joh 13, 4-17). Hierher gehören auch Worte des johanneischen Christus, wie die über das Trinken des lebendigen Wassers (Joh 4, 10-14). Tertullian schöpft sogar aus der johanneischen Perikope vom Paralytischen (Joh 5), ein Charakteristikum seiner Lehre von der Taufe: die Theorie vom „Taufengel“, der das Taufwasser mit der sakramentalen Heilkraft ausstattet. Von der johanneischen Taufsymbolik aus konnte sich, wenn man sie einmal verstand und akzeptierte, leicht die kühne Verallgemeinerung ergeben, die Cyprian im Sinne Vieler vorzutragen sich getraut: so oft überhaupt in den heiligen Schriften von bloßem Wasser die Rede sei, werde die Taufe verkündigt.

Die Quellen zeigen nun auch, wie die kirchliche Theologie die neue Deutung der Taufe als „Bad der Wiedergeburt“ des näheren zu erklären suchte. Daß schlechtweg Wasser das alles sollte bewirken können, wovon die neue Erlösungslehre spricht, hat noch Cyprian seinem eigenen Geständnis zufolge vor seiner Bekehrung als besonders fragwürdiges Dogma empfunden. Tertullian hat nach seinem Traktat „Über die Taufe“ häufig solche skeptischen Bedenken zu hören bekommen. Man begegnete, wie aus Tertullians weiteren Ausführungen zu ersehen ist, dieser Skepsis mit einer besonderen kosmologischen Spekulation über die Natur des Wassers: das Wasser ist eines der Urelemente, aus denen die Welt geschaffen ist. Später behauptet Cyrill von Jerusalem geradezu: „Am Anfang der Welt steht das Wasser, wie am Anfang der Evangelien der Jordan.“¹ Er ist der Hinweis auf die erlösende Kraft des Wassers, den man aus der „durch das Wasser“ erfolgten Rettung der Insassen der Arche Noahs gewann und allegorisch als „Typus“ der Taufe deutete. Entscheidend aber wurde das Argument, daß, entsprechend der neuen Grundformel der Tauflehre Joh 3, 5, die eigentlich wirksame, erlösende Wunderkraft nicht im Wasser als solchem liegt, sondern in dem mit ihm sich verbindenden „Geiste“. Der Geist wirkt ja die Wiedergeburt, aber durch die Taufe. Die durch die Welterschöpfung ausgewiesene besondere Qualität des Wassers bekundet sich nur darin, daß es dasjenige natürliche Element darstellt, das besonders fähig ist, Träger dieses Geistes zu sein, eine Fähigkeit, die man durch die Aussage Gen 1, 2 bezeugt sieht, wonach schon im Anfang „der Geist Gottes über den Wassern schwebte“. So heißt denn die Taufe bei Hippolyt gelegentlich das „pneumatische Bad“.

Die alte Taufliturgie trägt dieser Anschauung Rechnung durch eine Epiklese: auf die Anrufung des Geistes hin verbindet sich dieser mit dem Taufwasser. Unter den Wirkungen der Wiedergeburtstaufe

wird aus der urchristlichen Lehre die Reinigung von den Sünden übernommen. Man anerkennt aber auch weiterhin den urchristlich-paulinischen Vorbehalt an, wonach die in der Taufe zugesicherte Sündenvergebung sich ausschließlich auf die vor der Taufe begangenen Verfehlungen des Gläubigen bezieht und diesen grundsätzlich zum sündlosen Wandel nach der Taufe verpflichtet. Beides, Vorbehalt und Verpflichtung, wird in der älteren nachapostolischen Lehre von der Taufe häufig und eindringlich eingeschärft. Irenäus führt den Vorbehalt mit Berufung auf den von ihm mehrfach zitierten Presbyter auf die Apostellehre zurück. Danach ist insbesondere die scharfe Mahnung des Paulus I Kor 10, 1-12 gerade in dem Sinne gemeint, daß für den Gläubigen eine zweite Vergebung nach der Taufe für schwere Sünde nicht mehr möglich ist. Daher die Tendenz zur Hinausschiebung des Taufempfangs, gelegentlich bis zur Sterbestunde. Tertullian hat diese Tendenz sogar gefördert.

Gegen Ende des 2. Jahrhunderts wird dann das Problem der Kindertaufe akut. Tertullian lehnt sie ab, Origenes empfiehlt sie.

Bemerkenswert ist, daß die Sündenreinigung durch die Taufe nicht nur auf den Leib wie auf die Seele bezogen wird. Auf den Gedanken, daß die Taufe gerade auch für den Leib das „Bad der Wiedergeburt“ ist, wird sogar besonderes Gewicht gelegt. Dies ist oben die eschatologisierte Form der paulinischen Auffassung vor eschatologischen Sterben und Auferstehen des Gläubigen in der Taufe zur neuen Auferstehungsleiblichkeit des Christus. Und die These, daß der Geist nur durch Vermittlung des Taufwassers zu wirken vermöge, beantwortet die Frage, wie der „Geist“ auf die Substanz des menschlichen Fleischesleibes übertragen werden könne, um diesem die zukünftige Auferstehung zur Unvergänglichkeit zu garantieren. Von dieser Taufwirkung ist denn auch häufig die Rede. Wichtig ist, daß es im Osten Symbole (Glaubensbekenntnisse) gibt, die ausdrücklich als Wirkung der Taufe die Garantie der Auferstehung des Fleischesleibes und die Sündenvergebung nennen. Das Symbol der Apostolischen Konstitutionen nennt sogar die Auferstehung des Fleisches in erster Linie. Von da her erklärt sich die starke Betonung der unbedingten Heilsnotwendigkeit des Taussakraments. Bereits nach Hermas müssen sogar auch die vorchristlichen Frommen der Vorzeit der Taufe teilhaftig werden, um in das ewige Leben eingehen zu können.

3. Die Umbildung der Lehre von der Eucharistie

Im Urchristentum tritt die eschatologische Bedingtheit der Sakramente beim „Herrnmahl“ noch wesentlich stärker hervor als bei der Taufe. Denn dem Herrnmahl liegt zugrunde die Vorstellung des messianischen Mahls, das nach apokalyptischer Auffassung der Messias mit den Seinen im Reiche der Endzeit feiert. Bei seinem Abschiedsmahl sichert Jesus den Jüngern die künftige Mahlgemein-

schaft mit ihm als dem bald in verkürzter Gestalt wiedererscheidenden „Menschensohn“ beim Mahl im Reiche Gottes zu, indem er selbst ihnen im Hinblick auf den eschatologischen Sinn seines Opfertodes Speise und Trank austeilte. Im Gedanken daran vereinigt sich nach seinem Tode seine Jüngerschaft täglich zu gemeinsamem Dankesagungsmahl, um in der Hoffnung auf die baldige Vereinigung mit ihm seine glorreiche Wiederkunft zu erleben und zu erwarten.

Dieser starken ursprünglichen Betonung des Eschatologischen entspricht ein kräftiges Nachklingen in der Eucharistie der nachapostolischen Kirche. Zunächst erhält sich auch die Vorstellung des im kommenden messianischen Reiche stattfindenden messianischen Mahles. Dem entspricht, daß man weiterhin vielfach in den Dankesagungsgebeten der eucharistischen Mahlfeier – die noch für die Didache (X, 1) als eine wirkliche Sättigungsmahlzeit gilt – die Bitte um die Parusie gen Himmel richtet. Die ursprüngliche eschatologische Bezogenheit der Mahlfeier, durch welche diese mit dem Eintreffen der im eucharistischen Gebet erlebten Wiederkunft Christi zum endzeitlichen messianischen Mahl im Reiche Gottes werden soll, tritt noch deutlich zutage in einer Vorschrift der Hippolytischen Kirchenordnung über den Genuß von Milch und Honig nach der Erstkommunion. Die Vorschrift für die Neugebauten lautet: *sumant lac et mel in memoriam saeculi futuri et dulcidinis bonorum* ... Milch und Honig gelten also als Hinweise auf die köstliche Speise des künftigen messianischen Mahls. Wichtig war nun aber, daß die heidenchristlichen Gemeinden ursprünglich die *paulinische* Auffassung vom Wesen der Eucharistie übernommen hatten.

Taufe und Abendmahl wirken nach Paulus sakramental auf die Verwirklichung des „Seins im Christus“, im Sinne des Anteilhabens an der neuen Auferstehungsleiblichkeit des Christus. Ein Unterschied besteht nur darin, daß Paulus bei der Taufe das Mitsterben und Mitaufstehen des Gläubigen mit Christus in den Vordergrund stellt, während er, um die Bedeutung der Eucharistie für die Realisierung des „Seins im Christus“ zu betonen, die von Jesus beim historischen Abschiedsmahl gesprochenen Worte von seinem Leib und seinem Blute verwertet. Sichert nach gewöhnlicher urapostolischer Auffassung die Teilnahme am Herrnmahl die Mahlgemeinschaft mit dem in Bälde erscheinenden himmlischen Messias, so schreitet das Denken des Paulus auf dem beschriebenen Wege dazu fort, in diese Gemeinschaft mit dem Messias das Anteilhaben an seiner neuen Leiblichkeit hineinzudenken und sie in diesem Sinne zu vergegenwärtigen.

Um die Wandlung dieser paulinischen Anschauung geht es, sobald das Erlöschen der ursprünglichen eschatologischen Naherwartung unter dem Einfluß der andauernden Parusieverzögerung auch hier den Vorgang der Enteschatologisierung zwangsläufig in Gang setzt. Aus gemeinsamem Essen und Trinken an der durch Dank- und Bittengebet im Hinblick auf Tod, Wiederkunft Christi und Mahlgemeinschaft mit ihm im kommenden Reiche geweihten Gemeindemahl-

zeit zur Realisierung des Anteilhabens an der Auferstehungsleiblichkeit Christi entsteht der rituelle Genuß eucharistischer Speise, die durch Verbindung mit dem von Christus ausgehenden Geist (in Analogie zum Taufwasser) zu Leib und Blut Christi wird und dem gläubig Genießenden die zukünftige Auferstehung seines natürlichen Fleischesleibes zur Unvergänglichkeit garantiert.

Wiederum ist es die Theologie des Johannesevangeliums, die auch hier die entscheidende Umdeutung vollzieht. In Kap. 6 wird die neue eucharistische Theorie proklamiert, nicht zufälligerweise im Anschluß an eine Speisungsgeschichte. Nach dieser Theorie genießt der Gläubige in der eucharistischen Speise Fleisch und Blut Christi und wird so zur künftigen Auferstehung des Fleischesleibes und damit zum ewigen Leben zubereitet.

So hat man denn auch in der nachapostolischen Kirche die Ausführungen in Joh 6 über die Eucharistie verstanden. Dies zeigt einmal schon die Art und Weise, wie Tertullian spiritualistischen Gnostikern entgegnet, die die bekannte Aussage Joh 6, 63 von dem allein lebendig machenden Geist und dem „unnützen“ Fleisch als Schriftbeweis gegen die Auferstehung des Fleischesleibes auslegen. Tertullian erwidert mit einer Exegese von Joh 6, 63 (samt Kontext), die zwar nicht die eucharistische Theorie selbst entwickelt, sie aber eben zur Auslegung dieses Textes benützt. Tertullian führt nämlich aus: Gerade dies sei ja die Meinung des Textes, daß der Geist das Fleisch lebendig mache und einzig lebendig zu machen imstande sei, weil das Fleisch nicht von sich aus der Auferstehung teilhaftig zu werden vermöge. Die johanneische eucharistische Lehre wird aber auch ohne direkte Bezugnahme auf Joh 6 vorgetragen, so schon von Justin. Dann besonders deutlich von Irenäus, der dartut: das eucharistische Brot sei, nachdem die Epiklese über ihm ausgesprochen wurde, nicht mehr gewöhnliches Brot, sondern eben die aus zwei Bestandteilen oder Dingen (*πράγματα*), nämlich einem Irdischen und einem Himmlischen, bestehende Eucharistie. Das Himmlische aber, das sich mit der irdischen Speise verbindet, ist der Logos-Geist. Als Verbindung irdischer Speise mit dem himmlischen Geist heißen die eucharistischen Elemente schon in der Didache auch „pneumatische“ Speise und „pneumatischer“ Trank.

Was hier von den frühkatholischen Vätern gelehrt wird, ist also in der Tat keine „Transsubstantiation“. Diese Wandlungsvorstellung tritt in dieser Zeit nur gelegentlich in häretischer Gnosis auf und wird darum von Irenäus als krasses Mißverständnis abgelehnt. Fleisch oder Leib und Blut Christi heißen die Elemente, sofern sie wie einst der wirkliche Fleischesleib Christi Träger des Logosgeistes sind. Wie damals mit diesem Leibe Christi, so verbindet sich jetzt der Logosgeist mit den irdischen Elementen der Eucharistie. In Analogie zur Fleischwerdung des Logos in Christus setzt die Eucharistie nach Tod und Auferstehung Jesu die Verleiblichung, die Inkarnation des Logosgeistes fort, nun aber in mitteilungsfähiger Gestalt. Darum ist man auch in dieser Zeit noch gar nicht speziell an Brot und Wein in der

Eucharistie gebunden. Mehrfach wird von eucharistischen Feiern mit Brot und Wasser berichtet, so bei den nordafrikanischen „Aquariern“, von denen Clemens Alexandrinus und Cyprian berichten, bei Markion, Tatian, bei den Enkratiten und bei den von Epiphanius erwähnten „Apostolikern“.

Solche eucharistische Feiern werden auch in den Apostelakten geschildert. Über diese Sitte ist auch gestritten worden. Die Enkratiten, die Abstinenten der altchristlichen Zeit, haben den Wein als „teu-
lisch“ Getränk in Verruf gebracht durch kräftigen Hinweis auf die üblen Folgen des Weingenusses bei dem trunkenen Noah und Lot. Cyprian hat dagegen den eucharistischen Weingenuß verteidigt mit dem Verweis auf das johanneische, mit Recht sakramental gedeutete Wort von Christus als dem wahren Weinstock (Joh 15, 1). Noch deutlicher als die eucharistischen Wassertrinker bekunden die Freiheit in der Wahl der geweihten Speise diejenigen, die die Eucharistie, wie die Montanisten, mit Brot und Käse feiern, oder mit Brot und Salz. Das Wesen der Feier macht also noch nicht die Wahl einer ganz bestimmten Art von eucharistischen Elementen unerläßlich. Wesentlich ist nur, daß sich mit der tatsächlich genossenen eucharistischen Speise der göttliche Geist oder der Logos-Geist verbindet. Kraft dieser Verbindung heißt sie dann Fleisch oder Leib, oder Fleisch und Blut Christi.

Wie die ganze neue großkirchliche Theorie erkennen läßt, ist die Wirkung der Eucharistie derjenigen der Taufe gleichartig gedacht. Nur die Terminologie ist den verschiedenen Riten entsprechend verschieden. Redet man bei der Taufe von Wiedergeburt zum ewigen Leben, so sagt man folgerichtig von der Eucharistie, daß diese Speise den Fleischesleib zum ewigen Leben oder zur Unsterblichkeit nährt, gelegentlich: auch die Seele. Schon Justin äußert sich im gleichen Sinn über das Wesen der Eucharistie. Und so redet man nicht nur vom „Brot der Unsterblichkeit“, sondern vom „Zaehermittel“ oder „Heilmittel“ der Unsterblichkeit und vom Gegengift gegen den Tod. So nicht nur Ignatius, sondern auch Athanasius. Zuweilen wird die sakramentale Wirkung auch als Vergottung bezeichnet. Daß sich dabei der Charakter der Eucharistie als einer Sättigungsmahlzeit verliert, ist sehr natürlich. Es handelt sich ja jetzt um das Einnehmen einer übernatürlichen Medizin.

Das eucharistische Gebet bleibt weiterhin „Eucharistia“ d. h. Dankgebet, verliert aber die besondere eschatologische Bestimmtheit: die Bitte um die Wiederkunft des Christus wird ersetzt durch die Epiklese d. h. die Bitte um die Herabkunft des Logosgeistes zur Verbindung mit den Elementen. Diese Anrufung des Geistes ist seit Irenäus bezeugt und kehrt in zahlreichen alten Liturgien des Ostens und des Westens wieder. Cyrill von Jerusalem bezeugt ausdrücklich, daß die Rezitation der Epiklesenformel das Wunder der Verbindung der Elemente mit dem Geist bewirke.

In eine schwierige Lage gerät durch die Problematik der Enteschatologisierung des Herrnmahls die Gnosis, weil sie die groß-

kirchliche Auffassung niemals annehmen kann. Entweder muß sie demnach das Herrnmahl überhaupt aufgeben oder dann ebenfalls eine neue eucharistische Theorie aufstellen, die dann aber, entsprechend der gnostischen Erlösungslehre, etwas anderes als die Garantie der Fleischesauferstehung als sakramentale Wirkung behauptet. Beides ist dogmengeschichtlich bezeugt. Schon Ignatius muß energisch auftreten gegen eine gnostische Ablehnung der Eucharistie. Allein nur vereinzelte, nicht alle gnostischen Schulen haben dieses Sakrament grundsätzlich aufgegeben. Besondere Beachtung verdient die Eucharistie der valentinianischen Markosier. Nach Irenäus, Clemens Alexandrinus, Hippolyt und Epiphanius wird in dieser gnostischen Eucharistie durch eine Epiklese die wirkliche Verwandlung des Weines in das Blut der Allmutter Charis bewirkt, so daß der weiße Wein die rote Farbe annimmt.

Damit ist die problemgeschichtlich interessante Tatsache festgelegt, daß der Gedanke der Transsubstantiation erstmals in der eucharistischen Theorie einer gnostischen Sekte auftaucht, in einer Zeit, da die Großkirche dieses Dogma noch als eine Häresie ablehnt. Die Wirkung des Sakraments überhaupt, so auch der Eucharistie, sieht die Gnosis in der Verleihung magischer Kräfte.

In einer schwierigen Lage befinden sich auch die spiritualistischen Alexandriner. Origenes muß das unpaulinische neue Dogma von der Auferstehung des Fleischesleibes ablehnen, damit aber auch die von der neuen kirchlichen Theologie behauptete sakramentale Vermittlung des Logosgeistes an den Fleischesleib. So lehrt nun Origenes spiritualistisch: das wahre Lebensbrot, die wahre pneumatische Speise ist der Logosgeist selber, und nicht durch Essen und Trinken der Eucharistie, sondern durch die Gabe der wahren Gnosis wird er zur geistigen Nahrung der Seele. In diesem Sinne hat auch schon Clemens Alexandrinus spiritualisiert. Es ist klar, daß dieser Spiritualismus wie das sakramentale Verständnis der johanneischen Aussagen über das Lebenswasser, so auch die eucharistische Deutung der Darlegungen von Joh 6 über das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes des Menschensohnes notwendig ablehnen muß, womit er auch hier die neuzeitliche nicht sakramentale Auslegung des Johannesevangeliums nicht nur vorwegnimmt, sondern tatsächlich mit veranlaßt.

ZWEITER ABSCHNITT

Die Neugestaltung des Dogmas vom Erlösungswerk Christi

1. Die Heilsbedeutung der Inkarnation des Logos

Der von der johanneischen Theologie ausgehende Neuansatz in der Lehre von der Erlösung und ihrer sakramentalen Vermittlung weist die Richtung für die infolge der Enteschatologisierung unver-

meidlich werdende Neugestaltung der Lehre vom Erlösungswerk, schließlich dann notwendig auch von der Person Christi. Es formt sich hier ein einheitlicher und durchgreifender innerer Gesamtzusammenhang heraus.

Prinzipiell geschieht die Vergottung des menschlichen Fleischesleibes in der Inkarnation (Fleischwerdung) des göttlichen Logos, sofern sich dieser in irdischen Christus mit einem solchen Leibe unmittelbar verbindet und in ihm Wohnung nimmt. Endgültig offenbar wird die Vergottung an der durch Tod, Auferstehung und Erhöhung hindurch erfolgenden Verklärung dieses Fleischesleibes. Auf die einzelnen Gläubigen aber kann der Vorgang vermöge sakramentaler Vermittlung übertragen werden, weil auf Grund der einmal erfolgten Inkarnation die hier prinzipiell erreichte Verbindung des Logosgeistes mit irdischer Materie nunmehr nach und gerade infolge Tod und Auferstehung Jesu in den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie in mitteilunfähigster Form möglich wird. Bestimmt und deutlich ausgeführt wird dieser Gedanke in der neuen Theorie von der Schaffung der Sakramente durch den Tod Jesu.

So entsteht nun also in der Tat ein neues kirchliches Dogma im Sinn eines relativ einheitlichen, in sich geschlossenen dogmatischen Lehrsystems. Mochte es an einzelnen Punkten noch schwer abzuklärende Probleme bieten, wie in der Frage nach dem Verhältnis von Gottheit und Menschheit in der Person Christi, so hatte man doch jedenfalls im 4. Jahrhundert ein deutliches Bewußtsein von dem innern Zusammenhang der neuen Lehre als dogmatisches System. Wie diesem Bewußtsein Ausdruck gegeben wird, kann man etwa bei Hilarius Pictaviensis nachlesen (de trinitate VIII, 13).

So entsteht eine neue Lehre vom Erlösungswerk Christi, die sich von der urapostolisch-paulinischen schon dadurch in ihrer andersartigen Struktur unterscheidet, daß in ihr die Menschwerdung des Logos primäre konstitutive Bedeutung erhält gegenüber seinem Tod und seiner Auferstehung. Man kann sie tatsächlich sinngemäß vollständig darstellen ohne Bezugnahme auf das ursprünglich fundamentale, eschatologische Dogma von der Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu.

Mit der Spekulation über die Heilsbedeutung der Inkarnation des göttlichen Logos verläßt das hellenistische Christentum den Boden des ursprünglichen apostolischen Glaubens und bebaut grundsätzlich dogmatisches Neuland. *Der im menschlichen Fleischesleib erscheinende göttliche Logos ist nicht mehr der apokalyptische Menschensohn des urchristlichen Glaubens.* Das neue Dogma ist zwar entstanden im Prozeß der Enteschatologisierung der ursprünglichen apostolisch-paulinischen Lehre. Seine positive Ausgestaltung jedoch ist erwachsen auf dem Boden des griechischen Denkens.

Nicht zufälligerweise tritt die neue großkirchliche Spekulation über die Inkarnation in reicher Ausgestaltung erstmals in dem antignostischen Werk des Irenäus auf. Sie stellt hier tatsächlich die antithetische Ausführung des Grundgedankens einer vorher von der Gnosis auf

ihre Weise entworfenen Spekulation dar. Auch in der Gnosis kommt der Inkarnation primäre Bedeutung für die Erlösung zu. Erlösung bedeutet aber hier: Befreiung des Geistes aus der Materie des Fleischesleibes. Die ophitischen Sethianer begründeten die Heilsnotwendigkeit der Inkarnation des Logos durch die Geburt Jesu aus der Jungfrau folgendermaßen: der Logos geht ein in die Jungfrau, um den in der Unreinheit ihres Mutterleibes gefangenen Geist aus seinen Banden zu erlösen.

Nun lautet die großkirchliche Antithese: mit einem menschlichen Fleischesleibe *verbindet* sich der Logos in der Inkarnation, um ihn *kräft* dieser Verbindung von seinem Todesverhängnis zu erlösen. Der Sache nach, wenn auch noch nicht in der beziehungsreichen irenäischen Ausgestaltung, findet sich dieser Gedanke schon bei Justin und Melitto von Sardes, ist aber nichts anderes als die Explikation der von der johanneisch-ignatianischen Theologie aufgestellten These, daß der Logos Fleisch ward (Joh 1, 14). Bei Irenäus lautet nun der Fundamentalsatz: „Wenn der Mensch nicht mit Gott verbunden worden wäre (sc. durch die Inkarnation), so hätte er nicht Anteil erlangen können an der Unvergänglichkeit“. Ganz unmißverständlich erläutert Hippolyt einmal diese großkirchliche Anschauung mit folgendem massiven Vergleich: Der Logos hat als Bräutigam sich aus dem heiligen Fleisch der heiligen Jungfrau ein Gewand gewoben, des Nähern so, daß er als Aufzug die ihm selbst eignende Kraft des heiligen Geistes und als Gewebeseinschlag das heilige Fleisch der Jungfrau benützte. Dieses „Gewand“ ist der von ihm bewohnte menschliche Fleischesleib, der unvergänglich wird, weil er aus dem Geiste des Logos und menschlicher Leibesmaterie, also aus Unvergänglichem und Vergänglichem „gemischt“ ist. Origenes stellt natürlich, seinem philosophischen Spiritualismus entsprechend, mehr die geistige Offenbarung Gottes an die Menschheit als Zweck der Inkarnation in den Vordergrund, so auch andere Origenisten.

Origenes läßt aber keinen Zweifel darüber bestehen, daß er die gemeinkirchliche Theorie durchaus kennt. In ihrem Sinne sagt er einmal: Wenn Adam bereits der Unvergänglichkeit teilhaftig geworden wäre, so hätte die Inkarnation des Logos überhaupt nicht stattgefunden. Dabei tendiert die großkirchliche Theorie ganz systematisch daraufhin, den Fleischesleib des Logos gewissermaßen als Repräsentanten der allgemeinen menschlichen Gattungssubstanz aufzufassen, so wenn Irenäus davon spricht, der Logosgeist habe sich vereinigt mit der „alten Substanz des Adamsgebildes“, oder mit „seinem Gebilde“ schlechthin, und er habe auf diese Weise „das menschliche Geschlecht“ umgestaltet. Hippolyt und Methodius betonen das Gattungsmäßige so: Gott habe in der Inkarnation des Logos den Adam, der nach der ersten Erschaffung der Sterblichkeit verfallen war, zum zweiten Male geschaffen, diesmal nun aber, vermöge der Einigung und Vermischung mit dem Logos, als ein vor der Vergänglichkeit gesichertes Geschöpf.

Natürlich führt so die Inkarnationstheorie zum Vergottungsgedan-

ken. Irenäus formuliert denn auch eindrücklich und für die Folgezeit maßgeblich die fundamental wichtige, dogmatische These: „So hat er (durch die Menschwerdung) den Geist des Vaters mit dem Geschöpf Gottes vermischt und vermengt, damit der Mensch nach dem Bilde und nach der Ähnlichkeit Gottes sei“. Der göttliche Logos ist „um seiner unermeßlichen Liebe willen geworden, was wir sind, damit er uns zu dem mache, was er selber ist“. So sagt dann auch Athanasius: Er selbst, der göttliche Logos, „ist Mensch geworden, damit wir vergottet würden“. Der Mensch wäre nicht vergottet worden, wenn die Wirksamkeit des göttlichen Logos nicht „durch den Leib“ erfolgt wäre.

Bei Irenäus wird bemerkenswerterweise auch die durch die Inkarnation begründete Einsetzung der Gläubigen zu „Söhnen Gottes“ einfach zu einer Umschreibung des Vergottungsgedankens. Selbst der Begriff der Versöhnung wird von dieser Umdeutung betroffen: die Versöhnung bewirkt der göttliche Logos dadurch, daß er in der Inkarnation die substantielle Verbindung von Gott und Mensch herstellt. Irenäus kann geradezu sagen: Die Versöhnung wäre nicht zustande gekommen, wenn der Logos einen Leib „aus anderer Substanz“ als derjenigen des menschlichen Leibes gewählt hätte. Der alte Gedanke von der Versöhnung durch den Kreuzestod wird dieser Spekulation über die Inkarnation angepaßt mit Hilfe der ebenfalls neuen Theorie der „Rekapitulation“. Daß Christus „alles in sich rekapituliert“ hat, bedeutet nach Irenäus Folgendes: Der göttliche Logos hat in seiner Inkarnation das Menschengeschlecht so in sich „zusammengefaßt“, daß dieses als Ganzes durch das Ereignis in bestimmter Hinsicht mitbetroffen wurde. Die Inkarnation des Logos nimmt die durch den Sündenfall gestörte Entwicklung so wieder auf, daß die Störung wieder gut gemacht wird. Die dem Adam infolge des Sündenfalls vorenthaltene Unsterblichkeit des Leibes wird jetzt garantiert. Sofern die Inkarnation die Folgen des Sündenfalls aufhebt, muß die Art und Weise, wie dies geschieht, in Analogie stehen zu dem, was in Schöpfung und Sündenfall geschah. Der sterblich gewordene Adam wurde aus der jungfräulichen Erde erschaffen; also muß seine Neuschöpfung zur Unsterblichkeit in der Inkarnation des Logos durch Erzeugung und Geburt aus der Jungfrau erfolgen, damit, wie Irenäus sagt, „sich die Ähnlichkeit seiner Fleischwerdung mit der Adams zeige“. Erweckte der Logos einst den Erdenkloß durch Einhauchen seines Odems zu einem Leben, das dann der Sterblichkeit verfiel, so belebt in der Inkarnation der Logos den Adam zur Unsterblichkeit, indem er selbst, der Logosgeist, sich mit dessen Fleisch und Blut innig vereint. Tertullian geht nach Justins Vorbild von der Analogie Eva-Maria aus: Wie in die noch jungfräuliche Eva das „Wort“ des Teufels einging und den Tod bewirkte, so in die Jungfrau Maria das lebendigmachende „Wort“ Gottes, der Logos. Glaubte Eva der Schlange, so dafür Maria dem Engel Gabriel.

Und nun ordnet Irenäus auch den alten Gedanken der Versöhnung durch den Kreuzestod Jesu dieser Rekapitulationstheorie ein: Hat

Adam einstmals sich durch die Tat des Ungehorsams, begangen am „Holze“ des Paradiesbaumes, mit Gott entzweit, so verbindet sich jetzt der Logos mit demselben Adam von Fleisch und Blut, um durch seinen Gehorsam bis zum Tode, wiederum an einem „Holze“, dem Kreuz, Gott zu versöhnen. Die großkirchliche Theologie hat diese Adam-Christus-Spekulation der Rekapitulationstheorie in der Folgezeit weiterhin gelehrt und zum Teil noch ausgebaut.

Das Dogma von der Inkarnation erhält schließlich seinen Abschluß im Gedanken der Auferstehung des fleischgewordenen Logos, indem gelehrt wird, daß die in der Inkarnation einsetzende Vergottung im Sinne einer Garantierung der Auferstehung des Fleischesleibes zur Unvergänglichkeit in der Auferstehung Christi zur Vollendung komme.

2. Die sakramentale Deutung des Todes Jesu

Wiederum stoßen wir auf eine neue Kirchenlehre, von der das apostolische, auch das paulinische Christentum noch nichts gewußt hat. Merkwürdigerweise hat die protestantische Dogmengeschichtsschreibung bisher davon kaum Notiz genommen. Und doch bildet sie einen wichtigen Bestandteil des neuen kirchlichen Dogmensystems, das aus dem Vorgang der Enteschatologisierung im nachapostolischen Zeitalter hervorging. Dementsprechend ist sie auch im nachapostolischen Schrifttum reichlich bezeugt als eine in der ganzen alten Großkirche geläufige Anschauung. Nur dem origenistischen Spiritualismus ist sie unsympathisch. Vollends in der radikalen Gnosis und im Arianismus wird sie aus begreiflichen Gründen nicht vertreten. Auch in Symbolen wird sie mehrmals ausgesprochen, so im Lehrbrief Leos des Großen an das ökumenische Konzil von Chalcedon, in zwei Kanones des Quinisextum und in zwei abendländisch-germanischen Gemeindebekenntnissen des 11. Jahrhunderts.

Man hat in der alten Kirche, wie schon Justin und später Athanasius bezeugen, gelegentlich die Frage erwogen, ob Gott nicht durch bloße Willensverfügung (statt durch Veranstaltung der Inkarnation des Logos) die Erlösung des Menschen vom Todesverhängnis hätte bewirken können. Antwort: Nein! Denn die Vergänglichkeit wäre Wesenszug des Menschen geworden. Sie war, nach der Ausdrucksweise der alten Väter, „physischer“ Art. Demnach mußte die Substanz von der Vergänglichkeit befreit werden durch ihre „physische“ Verbindung mit einer entsprechenden andern, ihrem Wesen nach unvergänglichen Substanz.

Wie diese Verbindung zunächst objektiv in Bezug auf die Substanz der Gattung „Mensch“ überhaupt zustandekommen mußte in einem realen Vorgang wie der Inkarnation des Logos, so nun auch ihre Vermittlung, Übertragung auf die einzelnen Gläubigen. Das heißt: auch das Sakrament als Instrument dieser Vermittlung konnte nicht einfach durch Willensverfügung „gestiftet“, verfügt und legitimiert, sondern die hiefür in Betracht fallenden sakramentalen Substanzen

mußten real „geschaffen“ werden, in diesem Falle durch den, in dem die Vereinigung von irdischer und göttlicher Substanz „physisch“ bereits durch die Inkarnation verwirklicht worden war. So eben setzt Christus in den von ihm geschaffenen Sakramenten seine Inkarnation nunmehr mitteilungs-fähig fort.

Die in diesem Sinn konzipierte sakramentale Deutung des Todes Jesu ist bereits *Kernpunkt der Theologie des Johannesevangeliums*. Diese Erkenntnis ist der Theologie unter dem Einfluß einmal der origenistischen und dann der modernen spiritualisierenden Exegese lange abhandeln gekommen. Allerdings bleibt fraglich, ob der Schöpfer der johanneischen Theologie auch der eigentliche erste Begründer der Lehre von der Schaffung der Sakramente durch den Tod Jesu gewesen ist. Ungefähr gleichzeitig redet nämlich auch schon Ignatius davon, daß Christus erschienen sei, um „durch sein Leiden das Wasser zu reinigen“ d. h. das Taufsakrament zu schaffen. Man stößt überhaupt bei den sog. „Apostolischen Vätern“ mehrfach auf seltsam mysteriös anmutende Gleichnisworte, die unverstänlich bleiben, wenn man übersieht, daß sie die sakramentale Deutung des Todes Jesu symbolisieren wollen. Barnabas bringt eine merkwürdige Auslegung zu dem Spruch Ex 33, 1. 3 von dem „Land, in welchem Milch und Honig fließt“. Dieses Land soll ein „Mensch“ sein, ja Adam, aber als solcher den Christus darstellen. Und nun wird das Land als „leidendes“ Land bezeichnet. Gemeint ist also der gekreuzigte und sterbende Christus, und von ihm wird nun behauptet, daß aus ihm „Milch und Honig“ für die Gläubigen fließe. Milch und Honig bedeuten aber hier die eucharistischen Elemente, was auch sonst bezeugt ist. Das seltsame Gleichniswort des Barnabas enthält also den Gedanken, daß aus dem Leibe des sterbenden gekreuzigten Jesu die Substanz des eucharistischen Sakraments fließt. Eben dies ist aber die Form, in welcher das neue kirchliche Dogma von der Schaffung der Sakramente durch den Tod Jesu ausgesprochen zu werden pflegt (Siehe Bildbeilage).

Eine solche symbolisierende Darstellungsform konnten in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts christliche Schriftsteller nur benützen unter der Voraussetzung, in der Kirche ohne weiteres verstanden zu werden. Sie setzt also voraus, daß das Dogma von der Schaffung der Sakramente durch den Tod Jesu bereits in der Kirche bekannt und verbreitet ist. Aber durch die Autorität des kanonisch gewordenen Johannesevangeliums wurde die neue Lehre als kirchliches Dogma befestigt und legitimiert. Weder Taufsakrament noch Eucharistie werden bekanntlich nach dem Johannesevangelium durch bloße Willensverfügung Jesu „eingesetzt“.

Bewußt weicht der johanneische Verfasser von der synoptischen und vollends von der paulinischen Darstellung des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern ab: Nach seiner Darstellung war dieses Mahl in keinem Sinn eine eucharistische Feier und so auch nicht deren „Einsetzung“ (Joh 13). Sakramentale Elemente, die dem Gläubigen den Logosgeist vermitteln, kann es nach dem Johannesevangelium

Köln, Wallraf-Richartz-Museum
um 1460-1480
Meister des Martenlebens, Kreuzifixus



solange nicht geben, als dieser Geist im irdischen Christus selber inkarniert ist, d. h. sie sind erst nach seinem Tode möglich. In diesem Sinne wird Joh 7, 37 festgestellt, daß es zu Lebzeiten Jesu „noch keinen Geist gab“. Deshalb wird nun auch schon im Zusammenhang mit dieser Stelle Joh 7, 38 von Christus gesagt, daß nach dem Wort der heiligen Schrift (Umdeutung von Hesekiel 47, 1–12) „Ströme lebendigen Wassers aus seinem Leibe fließen werden“. Dies ist eine Weissagung auf das, was alsdann tatsächlich Joh 19, 34 festgestellt wird: Nach dem Tode Jesu öffnet ein Soldat mit der Lanze die Seite Jesu, und nun fließt gesondert Blut und Wasser heraus. Sogleich aber hebt eine feierliche Erklärung des Verfassers die besondere Bedeutsamkeit des Vorgangs heraus: „Und der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahrhaftig, und derselbige weiß, daß er sagt, was wahr ist, auf daß ihr glaubet“ (Joh 19, 35). So bleiben vom Leibe des fleischgewordenen Logos Wasser und Blut auf Erden zurück als die Elemente, die fähig sind, mit dem Geiste verbunden zu sein. So setzt sich die Existenz des Logosträgers nach einem Tode auf Erden fort im Wasser der Taufe und im Trank der Eucharistie, die als Sakramente die erlösende Wirkung des Geistes auf die Leiblichkeit der Gläubigen übertragen⁴².

Im Wesentlichen hat die nachapostolische Kirche die entscheidenden Aussagen Joh 7, 37–39; 19, 34–35 genau so verstanden und hat sie damit in der ursprünglichen sakramentalen Bedeutung erfaßt, die ihnen nach der Absicht des Verfassers tatsächlich zukommt⁴³.

Wenn Irenäus mit Bezug auf die das Sakrament spendende Kirche redet von dem „aus dem Leibe Christi überreichlich sprudelnden Quell“, so spielt er damit auf Joh 7, 38 an, ebenso im Bericht über das Martyrium der Lyoner Christen bei Euseb, wo die Rede ist von dem „himmlischen Quell des Lebenswassers, das aus dem Leibe des Christus strömt“. Cyprian bezieht den wasserspendenden Felsen von Jes 48, 21 auf Christus, aus dessen Leibe das Taufwasser sprudelt, und findet diese Weissagung bestätigt durch Joh 7, 38. Sehr deutlich vertreten die gleiche Exegese die Verfasser der pseudo-cyprianischen Traktate „de rebaptismate“ (c. 14) und „de montibus Sina et Sion“ (c. 9). Auch die pseudo-origenistischen Traktate, ferner Cyrill von Jerusalem und Chrysostomos beziehen Joh 7, 38 nicht auf den Leib des Gläubigen, was überhaupt keinen Sinn hat, sondern selbstverständlich auf den Leib Christi.

Mehrere dieser Aussagen verbinden mit dieser Deutung auch schon einen Hinweis auf Joh 19, 34, wo die Erfüllung der Ankündigung Joh 7, 38 berichtet wird. Und diese zweite Stelle spielt in den großkirchlichen Aussagen über die Schaffung der Sakramente durch den Tod Jesu eine große Rolle. Ein frühes Zeugnis dieser Art findet sich schon bei Apollinar von Hierapolis, der von „zwei Reinigungsmitteln“ spricht, die der Gekreuzigte aus seiner Seite habe fließen lassen, und dabei betont, daß es sich nicht um bloßes Wasser und Blut gehandelt habe, sondern um eine Verbindung dieser Elemente mit dem Logosgeist.

Als weitere Hauptzeugen sind zu nennen: Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Ps.-Cyprian, Tractatus Origenis, Methodius, Cyrill von Jerusalem, Epiphanius, Chrysostomos, das Testamentum domini nostri Jesu Christi und die Pistis Sophia. Wie man in der Gemeindepredigt zu den Gläubigen über die Sache sich äußerte, zeigt eine Homilie des Chrysostomos: „Überdies wurde in dieser Handlung (Lanzensich) ein undurchsichtiges Mysterium vollbracht. Denn es floß Wasser und Blut aus der Wunde. Diese Quellen sprudelten nicht vergeblich, nicht ohne Absicht: aus beiden sollte die Kirche schöpfen. Die Eingeweihten verstehen mich. Durch das Wasser werden wir wiedergeboren, durch das Blut und Fleisch genährt. Die heiligen Mysterien fangen schon am Kreuze an, auf daß wir den gesegneten Kelch mit eben dem Gefühle an die Lippen setzen, als tranken wir aus der Seite des Gekreuzigten selber“.

Wie weit die Ausgestaltung der sakramentalen Deutung des Todes Jesu im Sinne von Joh 19, 34 durch die Verbindung mit der Adam-Christus-Spekulation im 4. Jahrhundert bereits gediehen war, zeigt die Aussage des Epiphanius, nach welcher das Wasser aus der Seitenwunde Jesu in die Erde zu den Gebeinen Adams floß, ~~der~~ unter dem Kreuz begraben sein sollte. Adam empfing als erster das durch den Tod Jesu geschaffene Taufsakrament. Auch die johanneische Bezeichnung Jesu als „Weinstock“ (Joh 15, 1) ist im Sinne der neuen Lehre verstanden worden. So von Cyprian, der alsdann im Anschluß an diese Stelle Joh 15, 1 ausführt: Den Gläubigen könne der eucharistische Kelch nur gereicht werden, weil zuvor Christus als die Weintraube im Kreuzestod gekeltert worden sei. Auch schon Irenäus kennt die sakramentale Deutung des Weinstocks von Joh 15, 1 und bezieht im Zusammenhang damit auch das Wort vom Weizenkorn, das in der Erde ersterben muß, um reiche Frucht zu bringen (Joh 12, 24), auf die Schaffung der eucharistischen Speise durch den Tod Jesu. Selbst ein Theologe wie Tertullian argumentiert mit der johanneischen Theorie von der Schaffung der Sakramente, nämlich im nordafrikanischen Taufstreit, hier natürlich mit Bezug auf die Taufe. De bapt. 11 führt er aus: Erst auf Grund des Todes Jesu gebe es eine christliche Taufe, die den Geist verleiht. Denn erst durch den Tod des inkarnierten Logos wird (nach Joh 7, 39) sein Geist frei und durch ein Sakrament übertragbar. Vorher ist nur eine reine Wassertaufe möglich, wie sie der Täufer Johannes und die Jünger Jesu gespendet haben.

Dem ganzen bisher aufgewiesenen Tatbestand entspricht nun eine sehr bemerkenswerte, aber lange übersehene negative Feststellung. In der Großkirche der nachapostolischen Zeit sieht man nicht etwa im sogenannten „Taufbefehl“ Mt 28, 19 die „Stiftung“ der Taufe. Dieser Taufbefehl beginnt überhaupt erst im trinitarischen Streit des 4. Jahrhunderts eine erhebliche Rolle zu spielen, und zwar in erster Linie als Schriftbeweis für die neue orthodoxe Trinitätslehre, in der Regel aber nicht als Herrnwort betreffend die „Stiftung“ der Taufe. Ebenso geringe Bedeutung kommt in dieser Zeit den synoptisch-

paulinischen Abendmahlsberichten zu als Berichten über eine „Einsetzung“ der Eucharistie. Nach dem Johannesevangelium war eben dieses letzte Mahl überhaupt keine Eucharistie, kann es auch nach der johanneischen Theorie über die Schaffung der Sakramente durch den Tod Jesu gar nicht gewesen sein.

So versteht man die Stellung Cyprians: Erst nachdem er die These von der Schaffung der Sakramente durch den Tod Jesu entwickelt hat, zitiert er nachträglich auch die Abendmahlsberichte Mt 26, 28 f. und 1 Kor 11, 2–26. Sie kommen ihm gelegen als Schriftbeweise gegen die Seite des eucharistischen Wassertrinkens. Aber als Berichte über die „Stiftung“ der Eucharistie als Sakrament gelten sie ihm nicht. Hilarus Pictaviensis behandelt in seiner Auslegung des Matthäusevangeliums Mt 26, 17 ff sehr kurz, übergeht die „Einsetzungsworte“ völlig und redet dafür von einem „Passah“. In den altkirchlichen Liturgien bilden die Abendmahlsberichte und vor allem die in ihnen enthaltenen sogenannten „Einsetzungsworte“ keineswegs einen wesentlichen und festen Bestandteil der älteren eucharistischen Liturgie. Sie fehlen auffällig oft. Dies kann nur darin seinen Grund haben, daß man gar nicht in der Mahlfeier Jesu die „Einsetzung“ des eucharistischen Sakraments sah, sondern dieses gemäß johanneischer Anschauung als durch den Tod Jesu geschaffen betrachtete.

Man begreift jedoch, daß gewisse christliche Gruppen mißtrauisch blieben gegenüber der Annahme, daß speziell das Johannesevangelium eine Anschauung lehren sollte, die im gesamten NT derart isoliert dasteht, wie dies doch tatsächlich der Fall ist. Hierher gehört vor allem der gnostische Spiritualismus. Der Verfasser der Johannesakten operiert ebenso kühn wie der Autor des Johannesevangeliums, nur im entgegengesetzten Sinn. Er scheut sich nicht, den Jünger Johannes selbst gegen den Bericht des Johannesevangeliums 19, 34 protestieren zu lassen: Der Lanzensich und das Herausfließen des Blutes aus der Seitenwunde des Gekreuzigten gehört nach dem, was Jesus seinen Jüngern privatim offenbart, zu dem nur vermeintlich Tatsächlichen und Geschichtlichen, das sich das getäuschte Publikum über die Passion erzählt und worüber dann Johannes nachher erheitert lacht.

Auch die großkirchlichen Vertreter der neuen sakramentalen Deutung des Todes Jesu empfinden die Schwäche der allzu schmalen, auf das Johannesevangelium beschränkten biblischen Basis des neuen Dogmas. Man sucht daher mit allen Mitteln diese Basis zu erweitern. Das NT ist und bleibt freilich hier wenig ergiebig. Höchstens in dem von Paulus 1 Kor 10, 4 mit dem Christus identifizierten wasserspendenden Wüstenfelsen versucht man den Gekreuzigten wiederzufinden, aus dessen Leibe das Taufwasser fließt. Um so eifriger wirft man sich auf die allegorische Auslegung des AT. Über ein ansehnliches Beweismaterial verfügt in dieser Sache schon Justin; das zeigt, daß die alttestamentliche Allegorese auch hier wie an andern Punkten bereits in der frühen nachapostolischen Zeit zu arbeiten angefangen hat. Die ungewöhnliche Energie und Findigkeit, mit der die

dogmatische Phantasie sich der neuen Aufgabe gewidmet hat, ist ein untrüglicher Gradmesser für die Wichtigkeit, die man dem neuen Dogma von der Heilsbedeutung des Todes Jesu zuerkannte.

Vermittelt wird der große Erfolg dadurch, daß die These von der Schaffung der Sakramente durch den Tod Jesu eine reichere Ausgestaltung erfährt durch die Verbindung mit der Kreuzesspekulation, die sich ihrerseits erweitert zu einer Spekulation über Christus und sein Kreuz als „Lebensbaum“. Die Ausweitung zur Lebensbaum-spekulation wird schon durch die johanneische Bezeichnung des Christus als „Weinstock“ (Joh 15, 1) angeregt. Wie das bald beliebte Thema in der populär-erbaulichen Literatur verwertet wird, zeigt die koptische Bartholomäuslegende: In einer ägyptischen Oasenstadt pflanzt der Apostel Bartholomäus drei Weinreben und befestigt sie in Kreuzesform an einem Baum. Als bald tragen sie köstliche Frucht. Der Apostel pflückt die Traubenbeeren, zerdrückt sie in einem Kelch, läßt weißes Brot bringen und feiert die Eucharistie. Bei der Leichtigkeit, mit der diese sakramentale Symbolik sich modulieren läßt, ist es nicht verwunderlich, daß bald Christus, bald sein Kreuz als der Weinstock erscheinen, und Christus selbst bald als Weinstock, bald als Traube, oder gar in einem Zuge beides zugleich. In einem Kreuzeshymnus der „Virtutes Andreae“ ist die Rede vom „Lebenspendenden Kreuz“, das in die Welt gepflanzt ist und dessen Spitze bis zum Himmel reicht. Dann heißt es: „O Kreuz, lebenbringendes Holz! Auf Erden gepflanzt, die Frucht aber im Himmel sammelnd! O ehrwürdiges Kreuz, süßer Gegenstand, süßer Name! Anbetungswürdiges Kreuz, das du den Herrn, den wahrhaftigen Weinstock, als Traube getragen!“

Wie nun im Sinne dieser Spekulation das AT allegorisiert wird, das zeigt die alte Literatur auf mannigfaltige Weise. Der Verfasser der pseudo-origenistischen Traktate erläutert z. B. seiner Gemeinde in einer Homilie die Stelle Jes 1, 8 von der „Tochter Zion, die verlassen werden soll wie eine Hütte im Weinberge“, folgendermaßen: Dies ist doch nichts anderes als eine Weissagung des Schicksals Jerusalems in der Zeit nach dem Tode Jesu. Die Hütte im Weinberg wird aber von den Winzern immer erst nach Vollendung der Weinlese verlassen. Also wird hier der Tod Jesu als Weinlese bezeichnet. Das heißt: der Prophetenspruch weissagt, daß in seinem Kreuzestode Christus als der Weinstock die reifen Trauben hergibt, aus denen der Wein der Eucharistie gewonnen wird. Höchst willkommen ist dieser Allegorese auch ein Bericht wie Num 13, 24 von den zwei Kundschaftern, die an der hölzernen Stange die gewaltige Weintraube aus dem gelobten Lande herbeitragen. Die an der Stange hängende Weintraube ist der am Kreuzesholz hängende Christus, und die zwei Kundschafter sind die zwei Verbrecher, in deren Mitte Christus gekreuzigt wurde.

Die sakramentale Deutung des Kreuzestodes Jesu kann auch dazu fortschreiten, den Gekreuzigten oder sein Kreuz mit dem Lebensbaum des Paradieses zu identifizieren. Nach der jüdischen Haggada

war zudem der Paradiesbaum mit den verbotenen Früchten ein Weinstock. Warum soll nicht auch der paradiesische Lebensbaum ein Weinstock sein? Apok Joh 2, 8 wird dem Gläubigen verheißen, daß er von den Früchten des Lebensbaumes im Paradies werde genießen dürfen. Wenn aber die eucharistische Speise, die zum ewigen Leben nährt, aus dem Leibe des Gekreuzigten stammt, warum sollen nicht er selbst oder sein Kreuz der paradiesische Lebensbaum sein, von dessen Früchten der Gläubige jetzt schon genießen darf? Bereits bei Justin wird ausdrücklich der Lebensbaum des Paradieses als Christussymbol bezeichnet. Bei Origenes vernimmt man, daß schon der Heide Celsus etwas wußte von einer christlichen Kreuzesspekulation, die das Kreuz als den Lebensbaum bezeichnet, dessen Früchte die Auferstehung gewährleisten.

Das sakramentale Lebensbaummotiv taucht natürlich häufig auch ohne Bezugnahme auf Gen 2 auf. Besonders hervorgehoben zu werden verdient das pseudo-cyprianische Gedicht „de pascha“. Hier wird das Kreuz verherrlicht als der auf Golgatha als dem Mittelpunkt des Erdkreises gepflanzte Lebensbaum, der den Gläubigen aller Welt seine Früchte spendet und unter dessen Schatten die Quelle des Lebenswassers fließt, die das Taufbad spendet. Das Thema vom Gekreuzigten oder vom Kreuz als Lebensbaum wird so geläufig und beliebt in der alten Kirche, daß man das Motiv sogar in die erbaulichen Geschichten vom Martyrium der Apostel überträgt. Der Verfasser der Philippusakten läßt den gekreuzigten Apostel Philippus zu seinem Mitapostel Bartholomäus sagen: „Siehe, wie mein Blut auf die Erde tropft! Eine Pflanze wird aus meinem Blut aufsprossen, und es wird ein Weinstock sein, der die Traubenfrucht tragen wird. Nehmt die Traube und preßt sie aus in den Kelch! Am dritten Tage genießt von ihm und sendet das Amen zur Höhe empor, damit es ein vollkommenes Opfer werde!“

Durch die Verbindung mit der Kreuzes- und Lebensbaumspekulation hat das neue Dogma von der Schaffung der Sakramente durch den Tod Jesu eine konkrete Ausgestaltung erfahren, für die sich mit Hilfe der alttestamentlichen Allegorese eine Fülle von Schriftbeweisen beibringen läßt. Neben den Lebensbaum der Paradieserzählung tritt vor allem der Baum von Psalm 1, 3, der „gepflanzt ist an den Wasserbächen“, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit und dessen Blätter nicht verwelken. Schon der Verfasser des Barnabasbriefs deutet die Stelle im Sinne des sakramentalen Dogmas, indem er dazu bemerkt: „Ihr merkt, wie er mit dem Wasser zugleich auch das Kreuz beschrieben hat: Ist doch sein Gedanke der: Selig sind diejenigen, welche, auf das Kreuz ihre Hoffnung setzend, in das Wasser hinabgestiegen sind!“ Er verstärkt dann diesen Schriftbeweis noch durch Beziehung anderer alttestamentlicher Stellen, so Hierekiel 47, 1 f. Der sakramentalen Auslegung von Psalm 1, 3 begegnet man in der Folgezeit sowohl im Westen wie im Osten mehrfach, so bei Justin, Methodius und Athanasius, sodann bei Pseudo-Cyprian und Hilarius. Es wird in der alten Kirche kaum

einen Theologen gegeben haben, der bei dem Baum, der „an den Wasserbächen gepflanzt ist und seine Frucht bringt zu seiner Zeit“, nicht an den paradiesischen Lebensbaum gedacht hätte, der als Frucht die eucharistische Speise spendet und aus seinen Wurzeln das Taufwasser sprudeln läßt. Im übrigen findet man den sakramentalen Lebenswunderbaum wieder in Prov 3, 1, Gen 18, 4 und Cant 4, 12.

Die Allegorese kennt schließlich keine Grenzen mehr. Wie Cyprian im Hinblick auf den Schriftbeweis für die christliche Taufe rundweg erklärt: wo nur immer überhaupt in der Schrift von Wasser die Rede sei, werde auf die Taufe hingewiesen, legen die Allegoristen tatsächlich unentwegt nach dem Grundsatz aus, daß, wo immer nur im AT irgendwelches Holz zu irgendwelchem Wasser in irgendwelcher Beziehung steht, die Schaffung des Taufsakraments durch den Kreuzestod Jesu gemeint sein müsse. So verfährt schon Justin im Dialog (Dial 86).

Die ganze Ausgestaltung des neuen Dogmas findet schließlich ihren krönenden Abschluß in dem Gedanken, daß durch den Tod Jesu, sofern er die Sakramente schafft, zugleich recht eigentlich die Institution der christlichen Kirche geschaffen wird. Vor allem nimmt man zum Erweis die Adam-Christus-Spekulation der Rekapitulationstheorie zu Hilfe: Der Bericht über die Öffnung der Seite des Gekreuzigten, aus der Wasser und Blut fließen, ist zu ergänzen durch die Analogie von Gen 2, 21 ff, wonach auch die Seite Adams geöffnet wurde, zur Erschaffung Evas. Eva aber symbolisiert die Kirche. Nun erst wird vollends klar, daß die Schaffung der Sakramente durch den Tod Jesu im Sinne von Joh 19, 34 in der Tat zugleich die Schaffung der die Sakramente spendenden Kirche bedeutet. Diese Theorie wird vorgetragen vom Autor der pseudo-origenistischen Traktate, von Methodius, Epiphanius, Hilarius, und sie findet sich auch in der populären Erbauungsliteratur. Der Gedanke selber ist älter als diese Begründung. Tatsächlich steht schon für Irenäus fest: „Wo die Kirche ist, da ist der Geist, und wo der Geist ist, ist die Kirche“ – aber nur kraft der den Geist vermittelnden Sakramente. Also gibt es Kirche, sofern und seit die Sakramente gestiftet sind, nämlich durch den Tod Jesu.

Dieser Gedankengang entspricht dem altkirchlichen Kirchenbegriff durchaus. Das Problem lag aber zunächst wieder in der Frage nach dem Schriftbeweis. Als solchen bringt Irenäus eine seltsame allegorische Deutung des Inzestmotivs Gen 19, 31 ff vor, die begreiflicherweise von den übrigen großkirchlichen Theologen als derart anstößig empfunden wurde, daß man sie preisgab. Irenäus hat diese Allegorese nicht selber erfunden, sondern von einem kleinasiatischen Gewährsmann übernommen, dem „Alten“, der noch die Apostelschüler gesehen und gehört haben soll. Er gibt also die allegorische Weisheit als apostolische Lehre aus. Danach stellt Lot den Logos dar, der durch seinen „Lebenssamen“ d. h. durch seinen lebensschaffenden, entsündigenden Geist seiner Kirche des alten und neuen Israel repräsentiert durch die beiden Töchter Lots, die Erzeugung von Kin-

dem verleiht. Daß dies aber durch den Tod des fleischgewordenen Logos geschehen sollte, wird dadurch symbolisiert, daß Lot zuerst Wein trinkt und alsdann einschläft, bevor seine Töchter zu ihm gehen. Denn auch vom fleischgewordenen Logos sagt die Schrift (Mit 11, 19; Ps 3, 6; Jer 31, 26), daß er zuerst unter den Menschen während Wein trinkt und alsdann in Schlaf verfällt (stirbt).

Deutlicher als durch diese mit vollem Ernst dargelegte Allegorie konnte Irenäus nicht bekunden, wie völlig die von ihm repräsentierte neue kirchliche Theologie dem Gedanken der „physischen“ Erlösung und dem antiken Substanzbegriff verhaftet ist⁴⁴.

DRITTER ABSCHNITT

Die Neugestaltung des Dogmas von der Person Christi

1. Der Übergang zum Dogma von der Gottheit Christi

Das entscheidende Motiv zur Ausbildung des Dogmas von der Gottheit Christi liegt in der neugestalteten kirchlichen Erlösungslehre. Die Verfechter der neuen Christologie kämpfen selber ausdrücklich mit dem Argument, die Möglichkeit der Erlösung habe die Gottheit des Erlösers zur Voraussetzung. Schon der Modalismus hat so argumentiert, alsdann vollends der Altnicaener Athanasius gegen die Arianer: Die Unvergänglichkeit, so macht er geltend, konnte Christus dem sterblich gewordenen Menschen nur verschaffen, sofern er der göttliche Schöpfer dieses Menschen selbst ist. Athanasius gibt dem Argument auch etwa die negative Wendung: Nicht nur ein bloßer Mensch, sondern auch ein Engel vermöchte die Erlösung als Neuschöpfung des Menschen niemals zustandezubringen.

Diese Formulierung des Athanasius ruft uns in Erinnerung, daß es sich im Übergang zum neuen Dogma von der Gottheit Christi nicht um die Erhebung eines Menschen zu göttlicher Würde handelt, sondern um die Vergottung eines Engelwesens. Die Voraussetzung des neuen Dogmas ist die alte Engelchristologie der urchristlichen Überlieferung. Dieses ursprüngliche Christudogma wird übersetzt aus der religiösen Metaphysik des spätjüdisch-apokalyptisch fundierten Urchristentums in die religiöse Metaphysik der hellenistischen Philosophie und Religion. Diese Übersetzung ist möglich. Denn der spätjüdisch-urchristlichen Anschauung von dem einen jenseitigen, über alle Prädikate der Absolutheit verfügenden Schöpfergott und der ihm unterstehenden, hierarchisch gestuften Engelwelt entspricht auf hellenistischem Boden der philosophische Monotheismus vor allem der spätplatonischen Philosophie, der sich mit dem altüberlieferten Polytheismus der Volksreligion aussöhnt. Celsus erläutert den Christen diesen Kompromiß und erklärt: „Wer alle (dem einen Gott zugehörigen) Götter

ehrt und anbetet, der betrübt den (einen) Gott nicht, dem sie alle gehören."

Einerseits identifiziert nun das nachapostolische Heidenchristentum mehrheitlich seine Anschauung von Gott als dem „Vater des Alls“ mit dem spätjüdischen, wie auch mit dem hellenistisch-philosophischen Monotheismus. So bildet sich in der alten Kirche die Überzeugung, der Glaube an den einen, ewigen, überweltlichen Schöpfergott sei „allen Menschen gemeinsam“. Die Apologeten des 2. Jahrhunderts haben die Absolutheitsprädikate des philosophischen Monotheismus in die christliche Gotteslehre übertragen. Um so weniger ist es zunächst möglich, die Gottheit Christi im Sinne dieses verabsolutierenden Gottesbegriff zu verstehen. Der deus invisibilis der philosophischen Gotteslehre kann z. B. niemals im irdisch-weltlichen Bereich „erscheinen“. Eine solche Verendlichung seines Wesens würde die Preisgabe seiner Absolutheit bedeuten. Sogar Tertullian erklärt einmal, er würde ein sichtbares Erscheinen des Vatergottes selbst dann nicht glauben, wenn es die heilige Schrift behaupten würde. Wohl aber ist im *relativierten Gottesbegriff* der mit dem philosophischen Monotheismus in Ausgleich gebrachten *polytheistischen Volksreligion die Möglichkeit des Übergangs zum Dogma von der Gottheit Christi gegeben*. Die kirchliche Theologie bekämpft zwar den Polytheismus, aber nicht radikal.

Mit seiner Kritik am Polytheismus degradiert zwar das ältere nachapostolische Christentum die Götter der überlieferten griechischen Volksreligion zu Dämonen niederer Ordnung, aber den zugrundeliegenden relativierten Gottesbegriff anniekt es selbst. Dies zeigt sich schon in der Art und Weise, wie in den Lehren der Gnosis Engel und Götter durcheinander gehen. Die unter dem gnostischen Urvater-Gott stehenden Aeonenwesen heißen, mindestens bei den Ophiten, bald „Engel“ bald „Götter“. Umgekehrt wird der Schöpfergott der jüdischen Religion unter die Engel versetzt. Vor allem gehört zu den gnostischen Aeonenwesen, die bald als Engel bald als Götter erscheinen, gerade auch der Christus selbst. An diesem wichtigen Punkte macht auch das kirchliche Christentum der nachapostolischen Zeit den Übergang in die hellenistisch-populäre Denkweise mit. Es degradiert seinerseits die Götter der Volksreligion, um eben an *ihre* Stelle den Christus zu setzen. Aus dem hohen Engelwesen Christus macht die Kirche eine Gottheit im Sinne des relativierten Gottesbegriffs der hellenistischen Mythologie. Bei allen Vorbehalten und Unterschieden, die Justin in Bezug auf den kirchlichen Christusglauben gegenüber dem heidnischen Polytheismus selbstverständlich geltend zu machen hat, sagt doch bezeichnenderweise sogar dieser philosophisch gebildete Theologe schließlich seinen Lesern geradezu heraus: „Im Vergleich mit euren Erzählungen von Söhnen des Zeus bringen wir nichts Neues vor.“ Dann zählt er auf: Hermes, Asklepios, Herakles usf.⁴⁵

Aus dem aufgewiesenen Ansatzpunkt der neuen Entwicklung erklären sich die Eigentümlichkeiten ihres so langwierigen weitem Ver-

laufs. Einmal wird verständlich, daß die erste Phase, der Übergang von der Engelchristologie zum Dogma von der Gottheit Christi mit so konfliktloser Leichtigkeit sich durchsetzen kann. Ja man stößt bereits in dieser Übergangsphase mehrfach auf christologische Aussagen, die einen naiven modalistischen Sinn zu haben scheinen. Christus erscheint hier als „der“ Gott schlechthin, als „mein Gott“, als „mein Herr und mein Gott“, als „unser Gott“. Trotz modalistisch klingender Ausdrucksweise handelt es sich jedoch vielfach nicht um eigentlich bewußte Ineinssetzung des Göttlichen in Christus mit Gott, dem „Vater des Alls“. Denn plötzlich erscheinen Aussagen, die die Unterscheidung beider Größen deutlich voraussetzen. Anders steht es vor allem in den Johannesakten, wo solche Richtigstellungen fehlen und Jesus im Gebet geradezu anrufen wird mit der Formel „Du bist alleiniger Gott und kein anderer!“ Hier, wie auch bei Markion, in der griechischen Didaskalia und bei gewissen Montanisten, liegt also wirklicher Modalismus vor.

Diese Symptome eines frühen, vereinzelt aber spontan auftretenden modalistischen Denkens bekunden, wie leicht das nachapostolische Denken aus der überlieferten Engelchristologie in die Auffassung von der Gottheit Christi hinüberwechseln kann, wo die Umbildung der Lehren von der Erlösung und vom Heilswerk Christi schon derart fortgeschritten ist, daß sie zu diesem Schritt drängt. Nach Ausweis der Quellen ist sogar der Fall möglich, daß ein und derselbe kirchliche Theologe die Gottheit Christi behaupten und gleichzeitig in irgendwelcher Form doch noch plötzlich wieder in der alten Engelchristologie denken kann. Dieser Fall läßt sich leicht feststellen bei Justin, Novatian und Lactanz. Der relativierte Gottesbegriff, der in diesem Stadium das neue Dogma von der Gottheit Christi bestimmt, ist vorderhand eben mehr nur das hellenistische Äquivalent des Christusbegriffs der die spezifisch eschatologische Farbe verlierenden spätjüdisch-urchristlichen Engelchristologie.

Allein gerade das, was hier den ersten Schritt des christologischen Wandlungsprozesses so leicht macht, beschwört für die Folgezeit die gewaltigen Schwierigkeiten herauf, die die langwierigen dogmatischen Kämpfe unvermeidlich machen. Durch den Übergang von der Engelchristologie zum Dogma von der Gottheit Christi wird die Christologie nunmehr zu einem speziellen Problem des Gottesbegriffs. In der damit provozierten Frage nach dem Verhältnis der Gottheit Christi zur Gottheit des „Vaters des Alls“ geht es um das neue Problem des Ausgleichs der zwei verschiedenen Gottesbegriffe, die hier aufeinander treffen, ein Problem, das so bisher für das Christentum noch gar nicht bestand. Jetzt erst hat man in Christus, wie dies der neuen Erlösungslehre entspricht, den „andern Gott“ (Justin) unter dem Schöpfergott, den Gott „an zweiter Stelle“, im „zweiten Rang“ (Justin), den „zweiten Gott“ (Origenes, Euseb), den „zweiten Gott nach dem Vater“ (Hippolyt).

Aber eben: daß es nun ein *zweiter* Gott nach dem ersten und einen Vatergott ist, das muß für den christlichen Monotheismus zum großen

Problem werden. Auch was der Prolog des Johannesevangeliums hier sagt, daß der Logos „im Anfang bei Gott“ und selber „Gott“ war und ist, das ist zunächst nur eine Form neben andern, in der eine typisch nachapostolische Schrift das neue Problem zur Diskussion stellt. Dieser Prolog Joh 1, 1 ff wird für die Theologie der Folgezeit in zunehmendem Maße Ausgangspunkt und Objekt einer immer intensiver werdenden Auseinandersetzung. In der Tatsache, daß die Diskussionen vornehmlich gerade hier und nicht in erster Linie bei synoptischen und paulinischen Aussagen einsetzen, verrät sich das instinktive Gefühl dafür, daß man es hier mit einem Problem zu tun hat, das so für die apostolische Urzeit noch gar nicht bestand, das vielmehr erst die nachapostolische Kirche selber geschaffen hat.

Den Bemühungen um die Bewältigung dieses neuen Problems haben wir nunmehr nachzugehen. Der Arianismus ist dabei nur noch soweit zu berücksichtigen, als er die Entwicklung des neuen christologischen Dogmas wesentlich mitbedingt hat. Dies trifft aber nicht etwa zu auf die Übernahme des Begriffs der Homousie.

Der Arianismus hat aber durch die Verteidigung seiner Position die neue homousianische Theologie zu einer bewußten Präzisierung und Differenzierung der bereits vorhandenen Zweinaturenlehre genötigt. Im übrigen erweisen sich für die problemgeschichtliche Erfassung des dogmengeschichtlichen Prozesses als entscheidend mitbeteiligt die Gnosis und der Monarchianismus. Das Judenchristentum, sowie Markion und der Montanismus sind problemgeschichtlich in diesem Zusammenhang von geringfügiger Bedeutung gewesen.

2. Die Deutung des Begriffs der Gottessohnschaft

Dem nachapostolischen Christentum ist die Bezeichnung des Christus, auch schon des präexistenten, als „Sohn Gottes“ direkt überliefert durch die Lehre des Paulus. Daß schon bei Paulus auch der präexistente Christus „Sohn Gottes“ heißt, ist durch die parallelen Aussagen Phil 2, 6 ff und Rm 8, 3 sichergestellt. In nachapostolischer Zeit heißt dann mindestens in den johanneischen Schriften, bei Barnabas und Hermas schon vor Justin auch der Präexistente „Sohn Gottes“. Soweit es hier dogmatische Schwankungen gibt, bestehen sie lediglich in der Nachwirkung der Differenzen zwischen älterer judenchristlicher und paulinischer Christusauffassung und der dadurch schon frühe provozierten Ausgleichsversuche. Dadurch gerät stellenweise in alter nachapostolischer Zeit die paulinische Vorstellung von der Präexistenz des Christus ins Wanken. Von solchen Bestreitern der Präexistenz redet Irenäus.

Anders liegen die Dinge seit Beginn des 3. Jahrhunderts. Da brechen wirkliche Kontroversen über die Frage auf, ob der Präexistente der „Sohn“ sei. Veranlassung ist das Auftreten des Monarchianismus. Jeder, der von einem präexistenten „Sohn“ nichts wissen will, wird von der Großkirche bis herab auf Marcell von Ancyra und Photin von Sirmium im 4. Jahrhundert, als Häretiker abgewiesen.

Was in der nachapostolischen Auffassung von der Gottessohnschaft des Christus als neues Moment auftritt, ist die Deutung, wonach der „Sohn Gottes“ als solcher der aus Gott, dem Vater des Alls, „Gezeugte“ sein soll. Von der spätjüdisch-urchristlichen Messiaslehre aus beurteilt, liegt hier durchaus ein Mißverständnis vor, analog demjenigen, wonach, wie das nachapostolische Christentum nunmehr meint, der urchristliche Terminus „Menschensohn“ den Christus als Sohn der Maria oder als Nachkommen Adams bezeichnen soll. Man meint eben jetzt, der Sinn dieser urchristlichen Termini sei unmittelbar aus ihrem Wortsinn abzuleiten, was für die ursprüngliche urchristliche Auffassung gerade nicht zutrifft.

Die neue Deutung des Begriffs „Sohn Gottes“ entspricht aber zugleich dem mythologischen Denken der hellenistischen Volksreligion, was ja der christliche Philosoph Justin hinreichend deutlich bezeugt, indem er den „Sohn Gottes“ Christus in Analogie stellt beispielsweise zu den Söhnen des Zeus. Wichtig ist aber, daß der Begriff „Sohn Gottes“ in der neuen Deutung nunmehr zu einer Erläuterung und Begründung des neuen Dogmas von der Gottheit Christi beitragen kann. Aufgekommen ist die neue Deutung erstmals in der ältesten Gnosis. Die Gnosis hat überhaupt, wie nachmals Epiphanius richtig festgestellt hat, den Schöpfungsbegriff so gut wie preisgegeben und an seiner Stelle den Zeugungsbegriff zu einem Grundbegriff ihres kosmologischen Systems gemacht. *In der Gnosis kehrt die Kosmologie zur alten Kosmogonie, ja zur Theogonie zurück.* Nach dem Bericht des Irenäus hat Simon Magus als erster in seiner noch primitiven Pleroma-Konstruktion mit der Vorstellung der „Zeugung“ operiert.

Eine vielgestaltig ausgebildete Theogonie erscheint aber vor allem im System des Valentinus. Erstens stellt sich die Theogonie dar als eine Kette von Zeugungen männlich-weiblicher Aeonenpaare (Syzygien). Zweitens erfolgen die Zeugungen durch „pneumatische Vermischung“. Drittens wird das Erzeugte meist bezeichnet als eine *προβολή*, eine Emanation, die zum Erzeugenden im Verhältnis der Substanzgleichheit (Homousie) steht. Viertens wird dieses Verhältnis der Substanzgleichheit veranschaulicht durch Vergleiche. Das Erzeugte emaniiert aus dem Erzeugenden wie der Strahl aus der Sonne, oder wie die Aste aus dem Baume wachsen. Auch als „Ebenbild“ (*εἰκὼν*) des Erzeugenden wird das Erzeugte gerne bezeichnet. In das System ihrer Theogonien reihen nun die Gnostiker auch den Logos und den mit diesem nicht gleichgesetzten Christus ein. In der ophitischen Gnosis zeugt der „Vater des Alls“ mit dem weiblich gedachten heiligen Geiste den Christus. Der heilige Geist ist also hier die Mutter des Christus.

Zu der gnostischen Fundamentallehre von der göttlichen Zeugung mußte das nachapostolische kirchliche Christentum Stellung nehmen. Zunächst empfand man vor allem die Vorstellung der zwiegeschlechtlichen Zeugung als anstößig. Nur im Hebräerevangelium ist die Auffassung vom heiligen Geist als der Mutter Jesu übernommen. In ge-

wissen enger Kreise hat dagegen die gnostische Vorstellung von der zwieschlechtlichen Zeugung einen mißtrauischen Widerstand gegen die Übernahme des Gedankens der göttlichen Zeugung überhaupt geweckt und längere Zeit lebendig erhalten. In der johanneisch-ignatianischen Theologie wird gegenüber der Anschauung von der Zeugung des Sohnes aus dem Vatergott noch eine offenkundige Zurückhaltung geübt. In der alten Kirche hat man es zu Zeiten geradezu als Problem empfunden, daß der Prolog des Johannesevangeliums von einem Erzeugtsein des präexistenten göttlichen Logos-Sohnes nichts verlauten läßt. Der Logos-Sohn ist hier vielmehr von allem Anfang an immer schon „bei Gott“ (Joh 1, 1 f.). Und vollends die der johanneischen so nahe stehende ignatianische Theologie bezeichnet den präexistenten Sohn geradezu als den „Ungezeugten“.

Später stellen die Modalisten die grundsätzliche Frage, in welchem Sinne denn von Gott überhaupt ein „Zeugen“ und „Gezeugtwerden“ ausgesagt werden könne. Und hierin gehen die Arianer mit diesen ihren entschiedensten Antipoden einig, sofern sie die Behauptung einer Zeugung Gottes als unhaltbaren Anthropomorphismus ablehnen, worauf Athanasius nur zu entgegnen weiß: ein Anderes sei eben die Erzeugung des Menschen und ein Anderes die Erzeugung Gottes. In entsprechend massiver Formulierung muß gelegentlich sogar die volkstümliche Apologetik der Erbauungsschriften das Problem aufgreifen und behandeln: Ist denn Gott verheiratet, daß man ihm die Erzeugung eines Sohnes zumuten kann (Acta Andreae et Matthiae 12)?

Die nachapostolische Kirchenlehre kann also den Gedanken der Zeugung des Sohnes aus dem Vatergott nicht übernehmen, ohne zugleich gegen dessen gnostische Ausprägung sich zu verwehren. Justins Verhalten ist hier beispielhaft: Er bekämpft erstmals die gnostischen Systeme, ist aber zugleich einer der ersten, die zwar nicht wie die Gnostiker den Schöpfungsbegriff allgemein-kosmologisch durch den Zeugungsbegriff ersetzen, aber sich wenigstens so ausdrücken, daß die beiden Begriffe ineinander übergehen. Justin nennt den Schöpfergott nicht nur den „Vater“, sondern tatsächlich den „Erzeuger“ des Alls und bezeichnet den Sohn als den „Ersten“ in der Reihe der von Gott Erzeugten. Zugleich protestiert er gegen die Auffassung der göttlichen Zeugung als einer geschlechtlichen „Vermischung“.

Was hier in der kirchlichen Auseinandersetzung mit der Gnosis geschieht, hat sich gerade in der Entwicklung des christologischen Dogmas auch weiterhin mehrmals an wichtigen Punkten wiederholt. Man lehnt eine gnostische Theorie ab, aber man annektiert doch früher oder später ihren Grundgedanken. Der Lateiner Tertullian eignet sich sogar den griechischen Ausdruck *προβολή* als Bezeichnung des aus dem Vatergott erzeugten göttlichen Sohnes an. Er weiß, daß er damit eine gnostische Vorstellung übernimmt und man macht ihm von gegnerischer modalistischer Seite her daraus einen Vorwurf. Aber er entgegnet einfach: die Wahrheit habe keinen Grund, sich einer

richtigen Wortes nur deshalb nicht zu bedienen, weil die Häresie es ebenfalls gebrauche. Origenes meidet den Ausdruck *προβολή*. Der Sache nach denkt aber auch er wie Tertullian und Valentinus, der Gnostiker. Nur redet er lieber von *ἀπόρροια*, „Ausfluß“; denn diesen Ausdruck kann er aus dem griechischen AT belegen, nämlich mit der von ihm in dieser Sache mehrfach zitierten Stelle Sap Sal 7, 25.

Alle drei, Valentinus, Tertullian und Origenes, verstehen die göttliche Zeugung des Sohnes als Emanation. Das ist gnostisch. Tertullians Anlehnung an die Gnosis geht aber hier noch weiter. Wo er sich die Probole des Valentinus zu eigen macht, beginnt er auch allsogleich in charakteristischen Gleichnissen zu reden, wie sie Irenäus in gnostischen Schriften gefunden hat: Der Sohn verhält sich zum Vater wie der Strahl zur Sonne, der Strauch zur Wurzel, der Fluß zur Quelle. Diese Vergleiche beginnen bald einmal in den kirchlichen Diskussionen über das christologische Problem eine größere Rolle zu spielen. In der Gnosis tendieren sie auf den Gedanken hin, daß zwischen dem erzeugenden und dem erzeugten Göttlichen das Verhältnis der Substanzgleichheit bestehe. *Es geht schon hier um den Begriff der Homousie!*

Tatsächlich greift bereits Irenäus bei seinen gnostischen Gegnern die „eadem substantia“ auf, bringt es aber noch nicht über sich, selber von dieser wichtigen häretischen Formel theologischen Gebrauch zu machen. Sie ist ihm allzu gnostisch-häretisch. Aber die Zeit ist nicht mehr fern, da die große Kirche sich gezwungen sehen wird, doch gerade auch diesen Begriff der Homousie von der Gnosis zu übernehmen und zu verwerten. Zunächst macht sich auch weiterhin vorab im Osten noch deutlicher Widerstand bemerkbar gegen das, was sich hier von der Gnosis her als dogmatischer Fortschritt anbietet. Nach-origenistische Alexandriner wie Dionysius und Theognost stehen der Homousie-Formel mißtrauisch gegenüber. Und die auch in kirchlichen Kreisen gebräuchlich werdenden gnostischen Vergleiche von der Quelle und dem Fluß, der Sonne und dem Strahl usf. werden ihnen verdächtig. Jedenfalls gehen sie darauf aus, ihnen einen der ursprünglichen Auffassung gerade entgegengesetzten Sinn zu geben: der Fluß ist doch etwas anderes als die Quelle, aus der er entspringt, die Pflanze etwas anderes als Keim und Wurzel, von denen sie abstammt. Darum zieht Dionysius Alexandrinus andere Gleichnisse vor, die den Unterschied zwischen dem erzeugenden und dem erzeugten Göttlichen unmittelbar deutlich markieren: der Sohn verhält sich zum Vater wie der Weinstock zum Gärtner und der Kahn zum Schiffbaumeister.

Mit dem auf Grund gnostischer Anregungen übernommenen Zeugungsbegriff vermag zwar die kirchliche Theologie die neue Anschauung von der Gottheit Christi dahin zu erläutern, daß das Göttliche in Christus unmittelbar aus Gott, dem Vater des Alls stamme. Wie jedoch die Anerkennung dieses zwiefachen Göttlichen in Vater und Sohn es vermeiden kann, in eine Zweigötterlehre auszuarten, die den gleichzeitig grundsätzlich vertretenen, jüdisch-urchristlichen

und philosophischen Monotheismus aufheben müßte, hierüber gewinnt man aus der Theorie von der Zeugung des Sohnes keinen eindeutigen und sichern Aufschluß. Im Johanneskommentar will Origenes (in der Erklärung zu Joh 1, 1) vielen Gläubigen zurechthelfen, die sich in peinlicher Ungewißheit darüber befinden, wie man sich die Gottheit Christi verständlich machen kann, ohne entweder zwei Götter zu behaupten oder die selbständige Wesenheit Christi neben Gott, dem Vater, preiszugeben. Seine Lösung lautet hier: Die Gottheit Christi besteht darin, daß er des einen wahren Vatergottes „Abbild“ (εἰκὼν) ist, aber als Urtypus der Gläubigen, die durch ihn ebenfalls „Abbilder“ werden sollen.

Diese Deutung Christi als εἰκὼν des einen Gottes spielt bei Origenes eine beträchtliche Rolle. Aber auch andere Theologen jener Zeit denken so. Allein εἰκὼν ist in den biblischen Schriften ein sehr weit gefaßter Begriff, so daß Gen 1, 27 und dann auch bei Paulus (II Kor 4, 4; I Kor 11, 7) ohne weiteres auch der *Mensch* als „Abbild“ Gottes gelten kann. Wie soll man da Marcell von Ancyra widerlegen können, wenn er geltend macht, daß doch eben ein „Bild“ gerade nicht selber das ist, was es abbildend bloß darstellt? Marcell entscheidet: Da von der Gottheit Christi mit Recht nur gesprochen werden kann, wenn er wirklich selber Gott und nicht nur sein Abbild ist, so muß die ganze Abbild-Theorie ein Irrtum sein.

Dazu kommt aber, daß in Wahrheit doch gerade durch den Zeugungsbegriff selbst, mit dem man die Gottheit des Sohnes aus der Gottheit des Vaters als eine ihr gleichartige ableiten will, eine Verschiedenheit des Göttlichen in beiden begründet erscheint. Es ist der Gegensatz zwischen dem erzeugenden, selbst aber ungezeugten Vatergott und dem Sohn als dem Gezeugten. Schon im 2. Jahrhundert wird der Unterschied festgestellt. Aber erst im 4. Jahrhundert wird er infolge der fortschreitenden christologischen Entwicklung als gewichtiges Problem empfunden und behandelt. Vor allem die „Häretiker“ greifen es auf und argumentieren damit. In den Pseudo-Clementinen wird ausdrücklich die These verfochten: „Das Gezeugte ist dem Ungezeugten und dem Selbstgezeugten nicht vergleichbar.“ Für die „Anhomöer“ des 4. Jahrhunderts ist diese These ein gewichtiges Argument gegen die nicänische Neu-Orthodoxie, die man damit in Verlegenheit bringt. Mit was für hilflos unklaren Formeln hier die Nicäner anfänglich in Auseinandersetzung mit den Arianern eintraten, ist bei Alexander von Alexandrien zu ersehen, der vom Sohn sagen konnte, er existiere „ungeworden mit Gott (dem Vater), stets gezeugt, ungeworden-gezeugt“. Marcell von Ancyra konnte es sich dank seiner besondern dogmatischen Position leisten, den Knoten radikal zu durchhauen mit der unzweideutigen Feststellung, daß in den biblischen Schriften weder die Propheten noch die Evangelisten, noch auch die Apostel überhaupt etwas sagen von der Unterscheidung eines „ungezeugten“ und eines „gezeugten“ Gottes.

Diese richtige Feststellung bedeutet faktisch das Eingeständnis, daß

der apostolisch-urchristliche, vom NT bezeugte Messiasname „Sohn Gottes“ von Haus aus mit dem Gedanken einer Erzeugung aus Gott nichts zu tun hat. Origenes vor allem versucht es schließlich mit dem Begriff einer „ewigen Zeugung“ des Sohnes. Diese Auffassung ist mit veranlaßt durch die gnostischen Gleichnisse, mit denen man die Zeugung zu veranschaulichen sich gewöhnt hat: Wie die Sonne *beständig* ihre Strahlen aussendet, so ist auch die Zeugung des Sohnes aus Gott ein ewiger Vorgang. In der Folgezeit leitet man die ewige Zeugung üblicherweise aus der These ab, daß das Vatersein zum ewigen, unveränderlichen Wesen Gottes gehört. Dazu kommt als neues Motiv das Bestreben der nicänisch-homousianischen Theologie, die Gottheit des Sohnes in jeder Hinsicht der Gottheit des Vaters gleichzustellen: wie zur Göttlichkeit des Vaters, so gehört auch zur Göttlichkeit des Sohnes das Merkmal der Ewigkeit. So kommt man dazu, dem Sohne wie dem Vater „Anfangslosigkeit“ zuzuschreiben. Damit ist freilich der Punkt erreicht, an dem Arius entgegenkommt: Ist der Sohn im strengen Sinn ewig wie der Vater, dann ist er überhaupt nicht mehr der Sohn, sondern der Bruder des Vaters.

Im Begriff der Zeugung des Sohnes eröffnen sich so alle möglichen Probleme, die völlig außerhalb des Blickfeldes der apostolisch-urchristlichen Lehre liegen. Auch darin bekundet sich, daß die Übernahme des gnostischen Zeugungsbegriffs den Ansatz einer neuen Entwicklung in der Bildung des kirchlichen christologischen Dogmas bedeutet. Es macht sich schließlich die von Marcell von Ancyra ganz richtig gesehene Tatsache geltend, daß die biblischen Schriften, in denen man immer intensiver nach Auskunft forscht, keine Anhaltspunkte und Richtlinien zur Lösung dieser Probleme liefern.

3. Die Verbindung mit dem Logosbegriff

Die altkirchliche Logoslehre hat ihren Ursprung nicht im Prolog des Johannesevangeliums und sie ist in ihrer weiteren Entwicklung auch keineswegs einzig und ausschließlich von diesen johanneischen Aussagen über den Logos bestimmt. Das Aufkommen der Logoslehre im nachapostolischen Christentum fällt noch in die Zeit vor der Kanonisierung des Johannesevangeliums, d. h. aber in eine Zeit, da man für den Schriftbeweis für eine kirchliche Lehre noch auf das NT angewiesen war. Darum erscheint als der älteste kirchliche Schriftbeweis für die Logoslehre der Septuaginta-Text von Prov 8, 22 ff. Seit dem 3. Jahrhundert gewinnt dann der Prolog des Johannesevangeliums an Bedeutung als grundlegender Schriftbeweis. Die ersten Theologen, die das Johannesevangelium kommentiert haben, gehörten nicht der Großkirche an, sondern der Gnosis. Es sind die Gnostiker Valentinus und Herakleon gewesen. Aus Irenäus und Origenes ist zu ersehen, daß sie ihre eigene Logoslehre gewaltsam in die Aussagen von Joh 1 hineingedeutet haben. Die früheste Gestalt der christlichen Logoslehre war eben die gnostische.

Die ältesten kirchlichen Autoren haben jedoch ihre Logoslehre augenscheinlich nicht aus der Gnosis übernommen. Auf alle Fälle hat hier der Alexandriner Philo bzw. die von ihm repräsentierte hellenistische Religionsphilosophie wesentlich mitgewirkt. Auch Philo hat bereits in seiner mannigfaltig ausgestalteten Logos-Spekulation mit der Stelle Prov 8, 22 ff. operiert und damit offensichtlich dem Schriftbeweis der altkirchlichen Logoslehre den Weg gewiesen. Nach Justin nehmen sowohl Tertullian wie auch Origenes auf die philonische Logoslehre Bezug. Noch Euseb beruft sich in dieser Sache ausdrücklich auf Philo.

Mit der Tatsache, daß so verschiedenartige Einflüsse sich an diesem Punkte geltend machen, hängt zusammen, daß der neuen kirchlichen Lehre vom Logos die strenge Eindeutigkeit fehlt. Es herrscht in der Terminologie der Lehre vom Sohne Gottes als dem Logos eine beträchtliche Uneinheitlichkeit. Es geht um die Ineinssetzung von Sohn Gottes und Logos. Aber einmal steht der Sohn Gottes schon nach ältester urchristlicher Tradition auch in einer eigentümlichen Beziehung zum Pneuma, zum „Geiste Gottes“. Sodann ist der Logos selbst durch seine bisherige Geschichte ein vieldeutiger Begriff geworden. Und die Quellen, aus denen man Belehrung über den Logos schöpft, reden zum Teil gar nicht vom Logos oder nicht nur vom Logos, sondern von der Sophia (so Prov 8, 22 ff.), sapientia, oder vom Nus (ratio). So die großen gnostischen Systeme, in denen, wie nachher im Neuplatonismus, der Nus dort seine Stelle hat, wo die kirchliche Lehre den Logos einordnet. Alle diese Begriffe gehen in der kirchlichen Logos-Theologie in mannigfaltigen Kombinationen durcheinander: Sohn Gottes, Logos, Pneuma, Nus, Sophia (sermo, ratio, sapientia). Bald ist Philo als Ausgangspunkt deutlich, bald Prov 8, 22 ff., bald handelt es sich um den Versuch eines Ausgleichs zwischen dieser alttestamentlichen Fundamentaltelle und Joh 1, 1⁴⁰.

Mit der Zeit konzentriert man sich mehr und mehr auf die johan-neischen Aussagen über den Logos und sucht von allen sonstigen Traditionen mit ihnen das zusammenzubringen, was sich damit in Übereinstimmung bringen läßt. Die Hauptsache ist, daß die Differenzen und Unklarheiten letztlich das nicht betreffen und in Frage stellen, was die Theologen mit der Logoslehre letztlich meinen und bezwecken. Wenn auch die älteren Logos-theologen der Kirche, die Apologeten, das Wesen des Logos noch nicht so präzise definieren, wie dies dann Clemens Alexandrinus tut, so entspricht doch das, was dieser hierüber zu sagen hat, durchaus auch schon ihrer Auffassung: Unter dem „Logos“ versteht man, gemäß dem philonischen Sinn dieses Begriffs, den im Wesen Gottes gesetzten „Inbegriff der geistigen Kräfte“ (Clemens, Strom. IV, 156, 1 f), durch deren Heraustreten aus Gott das weltgeschöpferische und weltordnende göttliche Wirken sich so vollziehen kann, daß der jenseitige Gott dabei doch in seiner Transzendenz unwandelbar verharrt und so seine Absolutheit wahrt.

Man kann also nun mit Tertullian sagen, der Sohn sei ein „Teil“ der „Substanz“ des Vaters, oder man kann, weniger massiv, mit

Origenes den Logos-Sohn als den „Mittler“ zwischen Gott und der Welt des Geschaffenen bezeichnen. Auch der Begriff der vorzeitlichen Zeugung läßt sich nun interpretieren. Als der Inbegriff der wirkenden Geist- oder Vernunftkräfte Gottes gehört der Logos-Sohn von Ewigkeit her zum Wesen und Sein Gottes, des Allvaters, koexistiert also ewig mit ihm. Die „Zeugung“ ist alsdann das Heraustreten aus Gott zum Zwecke des Wirksamwerdens in bezug auf die Welt, und man kann nach stoischer Logik den Logos endiathetos und den Logos prothorikos (innere und äußere Rede) unterscheiden. „Zeugung des Sohnes“ besagt: der „Logos“ ist das „Wort“, durch das Gott die in einem Geiste gedachten Ideen ausspricht, objektiviert und nach außen hin wirksam werden läßt.

Das Verhältnis des Sohnes zum Vater erscheint in dieser Sicht sehr eng. Durch das Heraustreten des Logos aus der ewigen Gottheit verliert diese, wie dies auch vom Menschen und seinem Logos gilt, keinen wesentlichen Teil ihrer selbst, ist nicht ärmer geworden. Als der Logos wird also der Sohn durch die Zeugung, wiewohl er als der zweite Gott vom Vater des Alls zu unterscheiden ist, nicht aus der Einheit mit diesem herausgelöst. Des Lichtes, das die Flamme ausstrahlt und an dem anderes Licht sich entzündet, geht die Flamme selbst doch nicht verlustig. Sie brennt und leuchtet mit gleicher Kraft strahlend fort.

Im Vordergrund steht bei all dem natürlich die weltgeschöpferische und weltordnende Tätigkeit des Logos-Sohnes. Die eschatologische Messiaslehre des Urchristentums dagegen hat vor allem den Gegensatz des Christus zur bestehenden natürlichen Welt und zu den in ihr herrschenden Mächten betont, sofern diese tatsächlich beherrscht ist durch die widergöttlichen Engel- und Geistermächte, deren Überwindung zu den eigentlichen Aufgaben des Christus gehört. Dieser Christus ist eben der Bringer und Herr der neuen Welt des neuen Aeon, dessen Anbruch dem bestehenden alten Aeon ein Ende bereiten wird. Die andere Auffassung vom präexistenten Logos-Christus als dem Schöpfer und Ordner der bestehenden natürlichen Welt wird nun aber eine Grundlehre der nachapostolischen kirchlichen Theologie. Schöpfung und Ordnung der bestehenden Welt werden zum ersten Zweck der Zeugung des Logos-Sohnes. Bei Justin und Irenäus vermag sich diese Enteschatologisierung der urchristlichen Christus-auffassung mit Hilfe der Logos-Lehre bis zur Verwandlung des apokalyptischen Christus in die als weltimmanent gedachte platonische Weltseele durchzusetzen.

Welch gewichtige Bedeutung die philosophische Logoslehre in der kirchlichen Theologie zu erlangen vermag, ist zudem an ihrem Einfluß auf die Auffassung von der Erlösung und vom Erlösungswerk Christi zu ermesen. Anknüpfungspunkt ist der Gedanke einer allgemeinen Offenbarung des Logos in der Geschichte. Im Menschen als dem Mikrokosmos ist der Logos nicht weniger wirksam als im Makrokosmos. Die menschliche Vernunft ist „Abbild“ des göttlichen Logos. Freilich ist die durch die Schöpfung begründete Offenbarung des

Logos im Menschengeschlecht immer nur eine fragmentarische gewesen. Nur einzelne Samenkeime des Logos sind wirksam geworden. Einzig im irdischen Christus ist der Logos selbst in seiner ganzen Fülle Mensch geworden und in die Geschichte eingegangen. Kraft dieser einzigartigen Offenbarung des Logos wird Christus zum Erzieher der Menschheit, derart, daß er als solcher zugleich ihr wahrer Erlöser sein kann. Er schenkt dem Menschen die volle Erkenntnis des einen, wahren Gottes und seines Gesetzes und weist ihm mit dieser Erkenntnis den Weg zum ewigen Leben. Clemens Alexandrinus: als der Schöpfer gibt der Logos im Anfang dem Menschen das Leben, als der Lehrer lehrt er ihn das gute Leben, und als Gott schließlich gewährt er ihm das ewige Leben.

Aber nur bei den ersten großen alexandrinischen Theologen, Clemens und Origenes, beherrscht die Lehre vom menschengewordenen Logos als dem Offenbarer, Lehrer und Erzieher die Grundstruktur des dogmatischen Systems, das sie als die höhere Gnosis dem gewöhnlichen Kirchenglauben überordnen. In der gemeinkirchlichen Theologie erfährt die Logoslehre gerade nicht eine solche konsequent-spiritualistisch-ethische Ausprägung. Hier tritt neben die Aussagen, daß durch den präexistenten Logos alle Dinge geworden sind und daß der fleischgewordene Logos das neue Gesetz lehrt, den Vatergott und seinen Heilsplan offenbart, die andere These, daß er den göttlichen Heilsplan realisiert als der Erlöser im Sinne der physisch-sakramentalen Vergottungslehre. Dies ist insofern möglich, als die großkirchliche Theologie den Logos auch mit dem göttlichen Geist identifiziert oder diesen Geist vom Logos ausgehen läßt. Das heißt aber: die großkirchliche Lehre folgt im Wesentlichen der Logos-Geist-Theorie der physisch-sakramental verstandenen Theologie des Johannesevangeliums.

Speziell Justins Logostheologie steht diesem gemeinkirchlichen Glauben viel näher als die Theologie der gnostisierenden Alexandriner. Denn er vertritt auch die physisch-sakramentale Erlösungslehre und die ihr entsprechende sakramentale Auffassung von der Heilsbedeutung des Todes Jesu (wenigstens in Bezug auf die Schaffung der christlichen Taufe). Die willkommenen Hilfsmittel, welche die Logoslehre zur Verdeutlichung und Befestigung der neuen kirchlichen Christologie darbot, macht die Erhebung des Logosbegriffs zum wesentlichen Bestandteil des offiziellen Dogmas der Kirche im ausgehenden 3. Jahrhundert verständlich. Er erscheint z. B. in dem Taufsymbol, das Euseb von Caesarea dem Konzil von Nicaea vorgelegt hat.

Allein der Logosbegriff war eben doch ein dem ursprünglichen Christusdogma fremdes neues Element und mußte deshalb auf Widerstände stoßen und zum strittigen Problem werden. So bei den „Alogern“, von denen Epiphanius berichtet, ferner bei den Monarchianern und Arianern, endlich bei Theologen wie Marcell von Ancyra und Photin von Sirmium. Der Widerstand der „Aloger“ hat deutlich den Sinn eines grundsätzlichen Protests gegen eine dogmatische Neue-

rung und steht, provoziert durch die Auseinandersetzung mit dem Montanismus, im Zusammenhang mit der Bekämpfung der johanneischen Schriften, vorab des Johannesevangeliums. Deshalb läßt man sich hier auf eine sachliche Kritik der Logoschristologie gar nicht ein. Es genügt der Nachweis, daß die Logoslehre der ältesten apostolischen Überlieferung fremd ist. Damit ist sie bereits als Häresie verurteilt. Auch für den Monarchianer Theodot, den Lederarbeiter aus Byzanz, fällt die Logoslehre bereits mit der Ablehnung des Johannesevangeliums dahin. Andere aber greifen eine Schwierigkeit auf, die aus der Beziehung der Logoslehre zur Christologie entsteht.

Mit Hilfe der Logoslehre läßt sich nämlich das Verhältnis zwischen Vater und Sohn als eine so enge Einheitsbeziehung aufweisen, daß die Selbständigkeit des Sohnes undeutlich und problematisch zu werden droht. Die Identifikation des Christus, der doch von Haus aus ein persönliches und in diesem Sinne selbständiges, aber dem höchsten Vatergott untergeordnetes himmlisches Wesen ist, mit dem Logos kann gemäß der stoischen Lehre vom Logos endiathetos und prophorikos darauf hinauslaufen, den Sohn und seine Erzeugung aus Gott auf einen bloßen geistigen Akt zu reduzieren: auf das auf die Welt gerichtete Wirksamsein der göttlichen Vernunft. Vollends da, wo man an diesem Punkt ausdrücklich mit der Analogie der menschlichen Vernunft rechnet, die Ideen denkt und sie im gesprochenen Wort zum wirksamen Ausdruck bringt, wie dies schon bei Tatian sehr deutlich geschieht, muß fraglich werden, mit welchem Recht hier überhaupt noch von einem „Sohn“ und von seiner Erzeugung die Rede sein kann.

Paulus von Samosata will das weltbezogene Wirksamwerden des Logos als der Vernunft oder der Weisheit in Gott zwar noch als eine „Zeugung“ gelten lassen. Allein „Sohn“ ist der präexistente Logos dennoch nicht. Denn die Vernunft oder die Weisheit ist doch, wenn man die Analogie des Logos im Menschen in Betracht zieht, nicht als eine selbständige Wesenheit oder Person außer Gott, dem Vater, vorzustellen. Sondern sie ist gleichen Wesens (homousios) mit Gott und in Gott, dem Vater. Stärker noch wirkt die Überlegung, daß wie beim Menschen so auch bei Gott die Vernunft etwas ihm selbst wesensmäßig Zukommendes ist, bei Marcell von Ancyra. Er nimmt die Aussagen des Prologs des Johannesevangeliums als Zeugen für seine Auffassung in Anspruch: Joh 1, 1 steht nichts von einer vorzeitlichen Zeugung des Logos als des Sohnes. Vielmehr ist hier der Logos „im Anfang“ schon bei Gott. Marcells Schüler Photin von Sirmium hat diese Auffassung seines Meisters mit verbesserter Deutlichkeit verfochten, ebenfalls auf Grund der Analogie des Logos im Menschen. Vollends problematisch wird das selbständig-personhafte Sein des „Sohnes“, wenn in der Auffassung des Logos der Nachdruck darauf gelegt wird, daß der Logos das „Wort“ Gottes sei, in dem die göttliche Vernunft sich ausspricht und wirksam objektiviert. Das „Wort“ ist doch etwas „Nichtiges“, etwas „Unkörperliches“, Substanzloses! So argumentieren die Monarchianer

gegen die in der Großkirche übliche Gleichsetzung des „Sohnes“ mit dem Logos.

Es erweisen sich aber noch weitere verwirrende Folgen für die Christologie als unvermeidlich. Ist der Logos an sich nicht etwas personhaft-selbständig außer Gott Seiendes, sondern ein unveräußerlicher Wesenszug der Gottheit des Vaters selber, – was ist dann schließlich das Göttliche, als dessen leibhaftige menschliche Inkarnation der geschichtliche Jesus Christus aufzufassen sein soll? Die Frage nach der Beziehung des Menschlichen in dieser geschichtlichen Person zu einem solchen präexistenten Göttlichen, die ohnehin der nachapostolischen kirchlichen Theologie sich als ein neues Problem stellen muß, erfährt von da her noch eine besondere Komplikation. Euseb gibt gegen Marcell von Ancyra zu bedenken, dessen Auffassung mache es unmöglich, im hergebrachten Sinne von der Menschwerdung eines göttlichen Wesens im geschichtlichen Christus zu reden. Jedenfalls sieht sich Marcell tatsächlich gezwungen, die persönliche Seinsweise des Göttlichen in Christus wenigstens zeitlich zu begrenzen: Nach dem Abschluß des irdischen Lebens Jesu ist jedenfalls der Logos wiederum das, was er vorher von Ewigkeit her immer schon war, eine zum Wesen des Einen Gottes, des Vaters, gehörende, innergöttliche geistige Kraft. Marcell benützt als Schriftbeweis hierfür die paulinische Aussage I Kor 15, 28, wonach der Sohn nach Vollendung seiner endzeitlichen messianischen Aufgabe die ihm übertragene Macht dem Vater wieder zurückgehen und sich ihm wieder unterordnen wird, damit nunmehr Gott alles in allem sei. Diese Anschauung vertritt ganz offen auch schon Novatian, weniger deutlich vor ihm auch Tertullian.

Aus allem ergibt sich klar, daß der Sieg der Logoschristologie in der Großkirche des ausgehenden 3. Jahrhunderts nicht zugleich die Überwindung der Schwierigkeiten bedeutet, die sich aus den unvorhergesehenen Konsequenzen der Logoslehre für das neue kirchliche Christudogma ergaben und sich tatsächlich in der Folgezeit, im 4. Jahrhundert, immer stärker als Problem geltend machten. Der Logosbegriff verliert faktisch im 4. Jahrhundert wieder an sachlicher Bedeutung.

4. Die monarchianische Reaktion

Die große Frage, die mit dem Übergang zum Dogma von der Gottheit Christi gestellt ist und auch mit der Übernahme der Logoslehre nicht zur Ruhe kommt, lautet immerfort: Wie verhält sich die Gottheit des Sohnes zur Gottheit des Vaters? Die Nachwirkung der alten Engelchristologie, von der man herkam, ließ zunächst eine Lösung im *subordinationistischen* Sinn als selbstverständlich erscheinen. Der Sohn ist Gott „im zweiten Rang“, neben oder vielmehr unter dem höchsten Gott, dem „Vater des Alls“. Aber nun wird der großkirchlichen Theologie die Unhaltbarkeit dieser Lösung durch das Auftreten des Monarchianismus in schärfster Weise zum Bewußt-

sein gebracht. Diese neue und entscheidend bedeutsame Krisis wird provoziert durch die Auseinandersetzung der Großkirche mit der Gnosis.

Dieser Sachverhalt ist auch schon chronologisch feststellbar. Der Monarchianismus tritt um das Jahr 190 n. Chr. auf, d. h. in der Zeit, da die großkirchliche Auseinandersetzung mit der Gnosis in vollem Gang ist. So gibt denn auch das antihäretische Werk des Irenäus, das diesem Zeitraum angehört, vom Stand der Dinge selbst ein völlig deutliches Bild. Eine Hauptrolle spielt im Kampf des Irenäus gegen die Gnosis die Polemik gegen den Polytheismus der gnostischen Theorien vom Pleroma, der „Fülle“ des überirdischen Geisterreiches. Eindringlich wird diesen gnostischen Konstruktionen entgegengehalten der monotheistische Glaube an den Einen Gott, den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde, über dem und unter dem es keinen anderen gibt und dem in seiner Einheit und Einzigkeit die Merkmale der Absolutheit zukommen.

Allein je schärfer diese monotheistische These dem gnostischen Polytheismus entgegengehalten wird, desto mehr kompromittiert dieser kirchliche Angriff auf die Gnosis auch die zeitgenössische kirchliche Theologie selbst. Denn diese vertritt ja selbst nicht mehr eindeutig einen derartigen Monotheismus. Zwischen der kirchlichen Lehre von Gott, dem „Vater des Alls“, und Gott, dem Logos-Sohn, einerseits und der gnostischen Aeonenlehre, vor allem in ihrer valentinianischen Form, besteht genau besehen nicht ein wirklich grundsätzlicher Unterschied. Einmal kennt auch die gnostische Theologie einen Urvatergott, von dem die Valentinianer in wesentlich gleichen Formeln reden wie die großkirchliche Lehre von dem einen Vatergott des Alls. Insofern hat also auch die Gnosis ein monotheistisches Interesse, wie ihr das sogar Irenäus selber zugesteht. Andererseits will zwar die kirchliche Theologie nichts wissen von den vielen „Aeonen“ (Göttern), die durch Zeugung aus dem gnostischen Urvatergott hervorgehen. Sie anerkennt nur den einen, vom Vatergott erzeugten göttlichen Sohn (und den göttlichen Geist).

Allein dieser und andere Unterschiede entstehen tatsächlich doch erst innerhalb des gemeinsamen Rahmens gleicher Grundvoraussetzungen. Der eine göttliche Sohn der kirchlichen Lehre und die vielen Götter des gnostischen Pleroma haben drei grundlegende Wesenszüge gemeinsam: Sie sind durch Zeugung aus dem Vater hervorgegangen, stehen damit zu diesem im Verhältnis der Subordination und bilden die Vermittlung zwischen dem transzendenten Vatergott und der irdischen Welt. Es ist hier an die bereits früher gemachte Feststellung zu erinnern (oben S. 78), daß alle bedeutenden kirchlichen Theologen der vornicänischen Zeit in der Tat eine subordinationistische Christologie vertreten.

Gemeinsam ist also ein Schema von gleicher Grundstruktur, innerhalb dessen der eine göttliche Logos-Sohn der Kirchenlehre an gleicher Stelle steht wie die Aeonengötter der gnostischen Systeme. Tatsächlich läuft auch die Kritik der gnostischen Auslegung des ersten

Kapitels des Johannesevangeliums, wie sie Irenäus durchführt, lediglich darauf hinaus, die von dem Vatergott ausgehende gnostische Vielheit göttlicher Aeonen auf den einen, aus dem Vater erzeugten göttlichen Logos-Sohn zu reduzieren, der in dem irdischen Jesus Christus Fleisch wird. Zwischen gnostischer und kirchlicher Lehre besteht also hier ein bloß relativer Unterschied.

Eine streng monotheistische Kritik muß demnach nicht nur die Gnosis, sondern auch die kirchliche Lehre treffen. Kirchlichen Theologen von der Art des Irenäus kommt dies aus einem bestimmten Grund noch nicht deutlich zum Bewußtsein. Das Anstößigste und Gefährlichste am gnostischen Polytheismus ist für Irenäus – und nicht nur für ihn – der hier konstruierte Gegensatz zwischen dem höchsten Urvatergott und dem tief unter ihm stehenden Schöpfer der irdisch-materiellen Welt. Dieser Gegensatz bringt in seinen letzten Konsequenzen auch die kirchliche Erlösungslehre in Gefahr. Für die Großkirche steht also hier bedeutend mehr auf dem Spiel als nur der Monotheismus als solcher. Darum ist ihre Hauptabsicht, die Identität des Schöpfergottes mit dem Urvatergott aus Schrift, Tradition und natürlicher Theologie zu erweisen. Ist dieser Nachweis geglückt, so ist für kirchliche Theologen wie Irenäus der gegen die Gnosis geltend gemachte Monotheismus so weit gesichert, als sie überhaupt ein Bedürfnis nach solcher Sicherung des Monotheismus haben.

So aber kann es geschehen, daß sich in Irenäus die kirchliche Theologie aus Opposition gegenüber der Gnosis in einer polemisch verschärfen und betonten Weise für den Monotheismus einsetzt, die ihre eigene Lehre von Gott dem Vater und Gott dem Sohn in den Verdacht des Polytheismus bringen und eine neue Krisis heraufbeschwören muß von der Art, wie sie nun alsbald im *Monarchianismus* tatsächlich auftritt: Dieser verteidigt die göttliche „*Monarchie*“, d. h. eben den Monotheismus nun auch gegen die gewöhnliche Kirchenlehre. Die Krisis kündigt sich in Wahrheit schon bei Irenäus selber an. Von Haus aus vertritt auch er die nunmehr kirchlich vorherrschende subordinatianische Christologie von dem göttlichen Logos-Sohn als dem Gott im zweiten Rang und beruft sich dafür etwa darauf, daß nach Joh 14, 28 der Vater größer sei als der Sohn, wie auch der synoptische Jesus Mk 13, 32 den Gläubigen einschärfen wolle, daß in der Tat der Vatergott der Gott über alles sei. Aber seine scharf monotheistische Kritik am gnostischen Polytheismus läßt ihn dann doch stellenweise der Tendenz folgen, diesen ausgesprochenen Subordinatianismus seiner Christologie zu verleugnen mit Aussagen, die deutlich modalistisch lauten, d. h. den Unterschied zwischen Vater und Sohn in der Einen Gottheit un- deutlich werden lassen. Diese längst bemerkten modalistischen Sätze⁴⁷ stellen den spontanen Versuch des Irenäus dar, die eigene Christologie vorsichtig in der Weise zu formulieren, daß sie gegen die Gnosis so vorbehaltlos postulierten Monotheismus nach Möglichkeit entspreche.

Damit liefert Irenäus selber den dogmengeschichtlichen Beweis dafür, daß es die Auseinandersetzung der damaligen großkirchlichen Theologie mit der Gnosis gewesen ist, die das Aufkommen des Monarchianismus provoziert hat. Und zwar ist es nicht die dynamische, sondern die modalistische Form des Monarchianismus, die hier problemgeschichtlich von großer Bedeutung geworden ist.

Der „dynamistische“ Monarchianismus wahrt den Monotheismus einfach dadurch, daß er von einer altertümlichen Christusauffassung ausgeht, die mit dem Monotheismus noch gar nicht in Konflikt kommt: Jesus gilt ihm (nach der großkirchlichen Kritik am Dynamismus) als „bloßer Mensch“, von der Jungfrau geboren und durch den bei der Taufe in Taubengestalt auf ihn herabkommenden Christus als Geist mit Kraft zu Wundertaten ausgerüstet. Für die Großkirche ist dies ein überwundener Standpunkt.

Der modalistische Monarchianismus jedoch geht in seinem Grundgedanken darauf aus, die Gottheit des Vaters und die Gottheit des Sohnes derart ineinander aufgehen zu lassen, daß die Unterschiede sowohl der Substanz wie der Person aufgehoben erscheinen. Der Sohn ist also der Vater und der Vater der Sohn, wird Fleisch im irdischen Jesus und stirbt am Kreuz. Die Varianten der Ausführung dieses Gedankens vor allem bei Noet, Praxeas und Sabellius zeigen einmal die Schwierigkeiten des Unternehmens. Die wichtigste liegt, abgesehen vom Problem des Schriftbeweises, in der Frage, mit welchem Recht und in welchem Sinn überhaupt auf die *eine* Gottheit die begriffliche Unterscheidung von „Vater“ und „Sohn“ noch anwendbar ist. Eine eindeutige Antwort gibt es hier nicht. Bald heißt der „Vater“ einfach als der in menschlicher, sterblicher Gestalt Erscheinende der „Sohn“, weil er sich als solcher selbst „erzeugt“. Bald wird im irdischen Christus der „Geist“ als der „Vater“ und das „Fleisch“ als der „Sohn“ unterschieden. Sabellius sodann prägt für einen Gott den Doppelnamen „*Hyiopator*“ (Sohnvater), hält dann aber doch an den drei Namen „Vater“, „Sohn“ und „Geist“ fest als Sonderbezeichnungen für drei aufeinanderfolgende Erscheinungsformen (proposita) Gottes, die sich unterscheiden nach den verschiedenen Akten des göttlichen Schöpfungs- und Heilsplanes (der „*Ökonomie*“ der kirchlichen Lehre).

Die sabellianische Form des Modalismus muß sich als die gefährlichste und folgenschwerste Konkurrenz erweisen. Der Modalismus greift innerhalb der Großkirche selbst nun das christologische Problem so auf, wie es durch die mit Irenäus in vollen Gang gekommene großkirchliche Auseinandersetzung mit der Gnosis nicht etwa erst geschaffen, sondern als seit dem Übergang zum Dogma von der Gottheit Christi tatsächlich bestehendes Problem deutlich sichtbar aufgedeckt worden ist. Der Modalismus richtet die streng monotheistisch orientierte Kritik, mit der die großkirchliche Theologie die gnostischen Aeonengötter ablehnt, gegen die Kirche selber, gegen ihre Lehre vom Logos-Sohn als dem zweiten Gott. Und zwar macht er hier zwei Argumente geltend. Erstens verurteilt er die großkirch-

liche Lehre von Gott, dem Vater, dem Sohn (und dem heiligen Geist) als polytheistisch. In Rom erlebt man sogar das Schauspiel, daß ein zum Modalismus bekehrter Papst, Kallist, seinem Gegenbischof Hippolyt ausdrücklich „Zweigötterlehre“ vorwirft. Zweitens: Der Modalismus stellt ausdrücklich die großkirchliche Christologie mit der polytheistischen Aeonenspekulation der Gnosis auf eine Stufe. Es sind die Modalisten gewesen, die Tertullian vorhielten, er lehre eine gnostische Probote und mache also aus dem Logos-Sohn eine gnostische Aeonensfigur. Auch Hippolyt muß sich in seiner Streitschrift gegen den Modalisten Noet zur Wehr setzen gegen dessen Argument, daß die Kirche in ihrer Lehre von Gott dem Vater und Gott dem Sohn (und dem heiligen Geist) eine Vielheit von Gottheiten im Sinne der gnostischen Probolai hervorgehen lasse.

Der Modalismus ist also der Meinung, daß die Kirche mit vollem Recht die Gnosis bekämpft. Er bringt aber die Kirche in Verlegenheit durch die Forderung, daß sie eben deshalb auch aus ihrer eigenen Lehre allen gnostischen Sauerteig radikal ausräumen müsse. Auf die Gottheit Christi legt er jedoch nicht weniger Gewicht als die Großkirche, und hier wird handgreiflich offenbar, daß er von Haus aus eine innerkirchliche Bewegung ist. Denn er vertritt die entsprechende kirchliche Lehre von der Erlösung als Vergottung. In Hippolyts Bericht über die modalistische Lehre des römischen Papstes Kallist redet dieser geflissentlich von der „Fleischwerdung“ Gottes und läßt in ihr ausdrücklich die „Vergottung“ des Fleisches stattfinden. In den modalistischen Aussagen über den irdischen Christus steht immer wieder dessen Kreuzestod auffällig stark im Vordergrund. Daher denn auch der besondere Name der Modalisten, „qui latine *Patripassiani* appellantur“. Dabei wird sicher nicht zufällig sogar das besondere Detail des Lanzenstiches Joh 19, 34 ausdrücklich erwähnt, weil die sakramentale Heilsbedeutung des Todes Jesu daran hängt. So ist es nicht zu verwundern, daß gerade die Modalisten Gewicht darauf legen, die Gottheit Christi von der Erlösungslehre her zu begründen. Sie machen damit der großkirchlichen Theologie das Argument eindrücklich, das diese selbst dann später gegen die Arianer ins Feld führen wird.

Soll nun aber die kirchliche Lehre von der Gottheit Christi so vorbehaltlos streng monotheistisch durchgeführt werden, daß alles ihr bisher noch anhaftende Gnostische an diesem fundamentalen Punkt ausgeschaltet wird, dann bleibt nichts anderes übrig, als Gott den Sohn mit Gott dem Vater auf irgendeine Weise identisch zu setzen.

Die innere Logik dieses Gedankenganges ist von tadelloser Evidenz. Allein was sind die Folgen für den Gottesbegriff? Ist es nun der Vatergott selbst, der sich zur Inkarnation im irdischen Christus herabläßt, so wird der Unsichtbare sichtbar, der Unfaßbare faßbar, der Ungewordene geworden, der Unsterbliche sterblich, und muß doch, um seine göttliche Absolutheit nicht preiszugeben, dabei zugleich der Unsichtbare, Unfaßliche, Ungewordene und Unsterbliche

bleiben. So aber wird eben doch mit der strengen Unwandelbarkeit die Absolutheit des transzendenten Vatergottes problematisch. Die Monarchianer helfen sich mit dem Argument: die Fähigkeit, sich beliebig zu wandeln, bekunde gerade die Allmacht Gottes. Allein Tertullian wendet ein: auf diese Weise könne man getrost Gott überhaupt alles andichten.

Dazu kommt noch die unüberwindliche Schwierigkeit des Schriftbeweises für die modalistische Identifikation von Vater und Sohn. Zwar machen sich die Modalisten vor allem Joh 10, 30 als Hauptbeweisstelle zu Nutzen. Aber die großkirchlichen Gegner können leicht dartun, daß die hier behauptete Einheit von Vater und Sohn niemals im Sinn einer Identität der Person zu verstehen ist. Aber trotzdem! Wer in der Großkirche auf Grund der neuen Erlösungslehre mit den Modalisten die Gottheit Christi zum unveräußerlichen dogmatischen Postulat macht, dabei andererseits dem im Zeichen des altüberlieferten christlichen Monotheismus geführten Kampfe gegen den gnostischen Polytheismus grundsätzlich recht geben muß, dem ist es schwer gemacht, sich der inneren Logik der modalistischen Grundgedanken zu erwehren.

Die Anziehungskraft des Modalismus erhöht sich vollends da, wo dieser in Einzelheiten sich der gewöhnlichen Kirchenlehre entweder auffällig anpaßt oder sie gar übertrifft. Hier wird für die künftige Entwicklung der Sabellianismus besonders bedeutsam mit seiner Theorie von den drei Erscheinungsformen (*prosopa*) der einen Gottheit: Vater, Sohn und Geist. Der Geist ist hier nicht mehr wie in der bisherigen kirchlichen Lehre eine undeutlich bestimmte, vom Sohn ausgehende überirdische Kraft oder gar dessen Geschöpf, sondern Gott im gleichen Rang mit dem Sohn. Der Vater steht überhaupt nicht mehr in der Absolutheitsstellung des transzendenten „Allvaters“ über dem Sohn, sondern wird mit und neben dem Sohn und dem Geist eine Erscheinungsform der einen Gottheit, wobei allerdings die drei Erscheinungsformen nicht miteinander, sondern im zeitlichen Nacheinander des Ablaufs der Schöpfungs- und Heilsgeschichte auftreten. Jedenfalls ist aber das der Gnosis und der bisherigen großkirchlichen Auffassung gemeinsame subordinatistische Grundschema aufgegeben.

Die Kirche hat einen harten Abwehrkampf zu kämpfen. Und in der Art und Weise, wie im 3. Jahrhundert Tertullian, Hippolyt und Novatian die Auseinandersetzung mit dem Modalismus führen, verläuft er zunächst unentschieden. Wenn die Modalisten auf Grund der biblischen Bezeugung des reinen Monotheismus Deut 6, 4; Ex 3, 6; 20, 3 davon überzeugt sind, die Schrift müsse auch die Identität des Vaters und des Sohnes als des *einen* Gottes bestätigen, da sie ja sonst im Widerspruch mit sich selbst zwei Götter lehren würde, so können freilich ihre großkirchlichen Gegner die Unterscheidung der Eigenpersönlichkeit des Sohnes (oder des Christus) von der Persönlichkeit des Vatergottes als schriftgemäß nachweisen. Allein sie geraten in Verlegenheit, sobald sie gegenüber den Modalisten eine

entsprechende eindeutige biblische Lehre über den Ausgleich des Dogmas von der Gottheit des Vaters und des Sohnes mit dem Monotheismus nachweisen sollen. Denn nach den neutestamentlichen Zeugnissen hat sich in der Lehre Jesu und der Apostel in Bezug auf den alttestamentlich-jüdischen Monotheismus einfach rein nichts geändert: Mk 12, 29 wird das hohe *monotheistische Glaubensbekenntnis der israelitischen Religion in aller Form von Jesus selbst ohne jeglichen Vorbehalt bestätigt*. Darauf können sich die Modalisten hartnäckig und mit gutem Recht berufen.

Demgegenüber bleibt die Art und Weise, wie ihnen ihre Gegner den Ausgleich ihres Dogmas von den zwei göttlichen Personen mit dem Monotheismus vordemonstrieren wollen, bedenklich unsicher und widerspruchsvoll. Einerseits müssen sie der modalistischen These von der göttlichen Einheit des Vaters und des Sohnes weitgehende Zugeständnisse machen. Allein je mehr dabei der Wesensunterschied zwischen der Gottheit des Vaters und der Gottheit des Sohnes von den großkirchlichen Theologen selber reduziert wird, desto mehr droht alsbald, wenn sie gleichzeitig die Eigenpersönlichkeit des Sohnes gegenüber dem Vater betonen, der Fall in die Zweigötterlehre. Um so schroffer muß dann plötzlich die Unterordnung des Sohnes unter den Vatergott, also der alte Subordinationismus, behauptet werden, damit sich die Gottheit des Vaters deutlich als die monotheistische Spitze der Konstruktion erweise. Allein je entschiedener man diese subordinatianische Korrektur vornimmt, desto offenkundiger nimmt der Sohn wieder die Stelle einer aus dem gnostischen Urvater gezeugten Aeonenfigur ein.

In Tertullians Auseinandersetzung mit dem Modalisten Praxeas wird diese mißliche widerspruchsvolle Lage handgreiflich offenbar. Einerseits geht er mit dem Zugeständnis an die modalistische Einheit von Vater und Sohn bis zur Behauptung der Einheit der „Substanz“ des „Wesens“ (status) und der „Macht“. Aber sobald es gilt, die Selbständigkeit des Sohnes als der „zweiten Person“ neben dem Vater zu wahren, betont Tertullian stark die *Subordination* des Sohnes unter den Vatergott.

In der ersten Phase der Bekämpfung des Modalismus kommt die großkirchliche Lehre über diesen Widerspruch überhaupt nicht hinaus, und insofern bleibt der Streit unentschieden. Wohl verurteilen die großkirchlichen Bekämpfer des Modalismus diesen als Irrlehre. Aber in Rom verfallen der neuen „Häresie“ sogar mindestens drei Päpste: Viktor, Zephyrinus und Kallist. Später tritt noch der Abendländer Kommodian ohne Skrupeln als Modalist auf. Tertullian gesteht ein, daß die Masse der Gläubigen weithin einfach modalistisch denke. Und im Osten lebt der Sabellianismus fort, und um seine Überwindung geht es in Wahrheit in den Wirren des arianischen Streits.

Der tiefste Grund aller Schwierigkeiten, Verlegenheiten und Sophistereien dieser Situation ist das Mißlingen des Schriftbeweises. Keine der streitenden Parteien vermag zur Lösung des Problems des Ausgleichs zwischen uneingeschränktem Monotheismus und Unterschei-

dung der Eigenpersönlichkeit des Sohns vom Vatergott aus der heiligen Schrift ein sicheres, einleuchtendes und durchschlagendes Argument zu gewinnen. Und doch ist dieses Problem in den neutestamentlichen Zeugnissen der Lehre Jesu und der Apostel gelöst – aber eben von den grundlegenden Anschauungen *der ursprünglichen Engelchristologie* aus! Das heißt: das Problem besteht hier überhaupt noch gar nicht so, wie es jetzt im modalistischen Streit gestellt ist. Denn erst die nachapostolische Kirche hat durch den Übergang von der Engelchristologie zum neuen Dogma von der Gottheit Christi das Problem selber geschaffen, dessen Lösung sie nun nachträglich in der Schrift suchen und finden will. Das Unternehmen eines Schriftbeweises ist unter diesen Umständen von vornherein unmöglich und sinnlos.

Die kirchliche Theologie ist in ihren Bemühungen um die Lösung des gestellten Problems unentrinnbar gebunden an die Bedingungen, unter denen sie dieses Problem selber geschaffen hat. Das heißt aber: sie wird auch weiterhin mit allem, was sie nur immer in dieser Sache unternehmen mag, notwendig eingeklemmt bleiben zwischen den beiden Extremen der Gnosis und des Modalismus. Es nützt ihr gar nichts, daß sie diese beiden Richtungen als Häresien verurteilt und abstößt. Solange sie mit ihnen das Dogma von der Gottheit Christi teilt, kann ihre eigene Lehre nie etwas anderes sein als ein Kompromiß irgendwo zwischen Gnosis und Modalismus. Nie wird die kirchliche Lehre dabei über die Unvermeidlichkeit hinauskommen, selber eine Häresie zu sein, weil sie den Kompromiß nie anders als dadurch zustande bringen kann, daß sie sich jeder der beiden Häresien durch Anleihen bei der anderen zu erwehren sucht.

5. Das homousianische Trinitätsdogma als Versuch zur Lösung des Konflikts

Im arianischen Streit spielt die Frage eine wichtige Rolle, ob das neue nicänisch-homousianische Dogma als ein Abgleiten in den sabellianischen Modalismus zu beurteilen sei oder nicht. Auf Grund der Anklage auf Sabellianismus betreiben die Arianer aller Schattierungen den Sturz der führenden homousianischen Bischöfe. Es stellt sich also zunächst die Frage, ob und inwiefern die Entwicklung der kirchlichen Lehre von ihrer vornicänischen zur nicänischen Form im Sinn einer Annäherung an den Sabellianismus verlaufe.

Vom Koordinationsschema der sabellianischen Theorie unterscheidet sich die vornicänische kirchliche Lehre durch ihren subordinatianischen Charakter. Dabei hat die in der vornicänischen Großkirche vorherrschende Lehre mit der sabellianischen immerhin eines gemeinsam: die Orientierung am Begriff des göttlichen Welt- und Heilsplans (der oikonomia). Sohn und Geist gehen als dem Vatergott untergeordnete und ihm ursprünglich immanente Kräfte oder Organe in zeitlichem Nacheinander aus diesem hervor zur Ver-

wirklich der Schöpfung und Erlösung. Der Logos-Sohn wird als Organ der Welterschöpfung vor aller Zeit vom Vater gezeugt, um alsdann zum Zwecke des Erlösungswerkes in Christus für kurze Zeit inkarniert zu werden. Der Geist aber geht, gemäß johanneischer Anschauung, aus dem fleischgewordenen Logos-Sohn erst nach dessen Kreuzestode hervor, um in den Gläubigen durch sakramentale Vermittlung die Erlösung zu wirken. Es handelt sich also um ein sukzessives „Sichausdehnen“, „Sicherweitern“, ein $\mu\alpha\tau\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ – wie man noch bis ins 4. Jahrhundert hinein weithin zu sagen pflegte – der Einheit Gottes zu einer Dreiheit, die nach der vollen Verwirklichung des göttlichen Weltplans sich wieder zur ursprünglichen Einheit zusammenziehen würde. Dieser durch den Begriff der heilsgeschichtlichen *oikonomia* bestimmten subordinatianischen Konstruktion der vornicänischen Kirchenlehre hat sich die sabellianische Auffassung von Vater, Sohn und Geist als den ebenfalls in zeitlicher Folge auftretenden Erscheinungsformen der *einen* Gottheit angepaßt.

Vor eine besondere Schwierigkeit stellt Sabellius die vornicänische kirchliche Theologie dadurch, daß er folgerichtig auch den heiligen Geist neben Vater und Sohn zu einer Erscheinungsform des einen Gottes erhebt. In der vornicänischen kirchlichen Lehre vom heiligen Geist gibt es noch zahlreiche Unklarheiten, weshalb sie Origenes mit Recht in seinem systematischen Hauptwerk unter diejenigen Lehrstücke rechnet, denen bisher die nötige Bestimmtheit noch gefehlt habe, sofern es hier immer noch ungelöste Fragen gebe. Es macht sich hier eine Problematik der Enteschatologisierung bemerkbar. Für die apostolisch-urchristliche Anschauung ist der göttliche Geist der Inbegriff der übernatürlichen Wunderkräfte, die Gott nach prophetischer Weissagung in den Tagen der anbrechenden Endzeit und eben darum in der Zeit nach Tod und Auferstehung Jesu „über alles Fleisch“ ausgießt (Acta 2, 17 ff), wobei Paulus folgerichtig fortschreitet zu dem Gedanken, daß der göttliche Geist der Inbegriff der schöpferischen Kräfte sei, die seit und infolge Tod und Auferstehung Jesu das Auferstehungsleben der Existenzweise des neuen Aeon zu wirken beginnen, und deren die Gläubigen durch die Sakramente teilhaftig werden.

Da der späteren Kirche infolge der andauernden Parusieverzögerung das apostolische Zeitalter nicht mehr als der Anbruch der Endzeit gelten kann, muß ihr auch der eschatologische Sinn der urchristlich-paulinischen Lehre vom Wesen und Wirken des heiligen Geistes hinfällig werden. Die alte eschatologische Lehre vom Geist wird vollends kompromittiert durch die Art und Weise, wie vorübergehend der Montanismus den verkündeten Anbruch des Zeitalters des Geist-Parakleten neuerdings mit der Naherwartung des Endes verbindet. Mit der Preisgabe der ursprünglichen Grundauffassung, daß die „Ausgießung“ des Geistes eine Erscheinung der Endzeit sei, muß auch die Anschauung von der Wirkungsweise des Geistes eine andere werden. Die zunächst herrschende Unsicherheit darüber, was denn nun als Lehre vom heiligen Geiste gelten soll,

wird drastisch illustriert durch die gelegentliche Mitteilung des Origenes, es gebe Bibelleser, die unter dem Joh 14, 16 f verheißenen Geistparakleten den Apostel Paulus verstehen. Einerseits drängt die neue kirchliche Erlösungslehre dahin, den heiligen Geist als sakramental zu vermittelnde Erlösungskraft im Sinne dieser Lehre zu denken. Andererseits weckt die Beschäftigung mit dem christologischen Problem das Bestreben, den heiligen Geist in Analogie zur Person des Christus ebenfalls als personhaft gedachte Hypostase aufzufassen. Verhältnismäßig früh kommt es geradezu zu einer mehrfach feststellbaren Identifikation des heiligen Geistes mit dem Christus oder dem Logos selbst. Oder er wird zur Mutter des irdischen Jesus, oder zur Schwester des himmlischen Christus, überhaupt zu einem (weiblichen) Engel.

Es ist natürlich, daß sich mit der Engelchristologie auch die Vorstellung des heiligen Geistes als Engel zu halten vermag und erst mit ihr sich verliert. Sowie im großen arianischen Streit im Zusammenhang mit der Entwicklung der Christologie ein entsprechender Schritt auch in der Gestaltung der Lehre vom heiligen Geist getan wird, tritt sofort die These, daß der heilige Geist, wie der Christus, ein Engel sei, sehr vernehmlich in den Vordergrund und wird von den Arianern kräftig, aber vergeblich gegen das neue homousianische Dogma verteidigt. Die sogenannten „Pneumatomachen“ spotten nach der neuen Lehre der Homousianer sei der Vatergott in Wahrheit der Großvater des heiligen Geistes. Kein Wunder auch, daß im 3. Jahrhundert die Theologen, wo sie im ersten Konkurrenzstreit mit dem Modalismus ihrerseits um eine Gleichstellung der göttlichen Personen innerhalb der einen Gottheit sich zu bemühen anfangen, oft genug den heiligen Geist noch ganz außer acht lassen und statt von drei nur von zwei Personen, dem Vater und dem Sohne, reden. So macht sich der Abstand der vornicänischen Kirchenlehre gegenüber dem sabellianischen Modalismus im Dogma vom heiligen Geist noch viel deutlicher bemerkbar als in der Christologie.

Von dieser Lage aus gesehen erscheint der Sinn der Entwicklung zur neuen nicänischen Lehre des 4. Jahrhunderts als wesentliche Annäherung an den Sabellianismus deutlich offenbar. Die nicänische Formel vom Jahre 325 will zunächst aus dem Verhältnis zwischen Vater und Sohn alles Subordinatianische völlig ausschalten. Dies ist der Sinn der strikten Ablehnung des Gedankens einer „Erschaffung“ des Sohnes. „Geschaffen“ hieße: Entweder „aus dem Nichts“ oder bestenfalls aus einer anderen als der göttlichen Substanz geworden, daher der Substanz nach der Gottheit untergeordnet. Dem Gedanken der Einheit von Vater und Sohn strebt man also zunächst zu mit der Ausschaltung der Vorstellung zweier *wesensmäßig verschiedener* Größen. Handelt es sich überhaupt noch um eine Beziehung *zweier* Größen, so darf sie nur nach dem Schema der *Koordination*, nicht *mehr der Subordination* bestimmt werden. Dies postulieren die Aussagen des Nicänum: der Sohn sei „gezeugt“ „aus der Substanz des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren

Gott". Allein die bloße Koordination wäre eine Konzession an den Sabellianismus, die doch nur das Nebeneinander zweier wesensmäßig gleicher Größen und damit nun erst recht die auf Grund der bisherigen sabellianischen Kritik an der kirchlichen Christologie so gefürchtete Zweigötterlehre ergäbe.

Um dem sabellianischen Gegner gewachsen zu sein, muß man daher über die bloße Gleichheit von Vater und Sohn hinaus, wie der Sabellianismus, irgendwie zur Behauptung der *Identität* der Gottheit zu gelangen suchen. Eben dieses Ziel soll nun erreicht werden mit Hilfe des Begriffs der „Homousie“ des Sohnes im Verhältnis zum Vater. Tatsächlich behaupten die älteren Homousianer mit der Homousieformel die absolute Identität der einen göttlichen Substanz in Vater, Sohn und Geist, wobei die offizielle Anerkennung der Homousie auch des Geistes erst durch das Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 durchgesetzt werden konnte. Gegenüber der sabellianischen Anklage auf Zwei- oder Dreigötterlehre muß nunmehr diese Identitätsthese stark betont werden. Man soll sich nach Athanasius die göttliche Einheit von Vater und Sohn nicht etwa so vorstellen, als wäre in diesen die eine substantielle Gottheit sozusagen in zwei Teile geteilt. Die eine und unteilbare Gottheit des Vaters ist auch die Gottheit des Sohnes und keine andere. Wie schon im 3. Jahrhundert Dionys von Rom die Behauptung dreier göttlicher „Hypostasen“ (= Usien, Substanzen) in Vater, Sohn und Geist ablehnte als eine völlig verfehlte Art, den Sabellianismus zu bekämpfen, so erklären jetzt die Homousianer auch noch in ihrer Bekenntnisformel der Synode von Sardika (343) offiziell, daß nur von *einer* „Hypostase“ (= usia, substantia) in Vater und Sohn die Rede sein dürfe. Nur so ist auch die *eine* Gottheit in Vater und Sohn gewahrt. So uneingeschränkt ist die ganze „Fülle“ der Gottheit des Vaters auch im Sohne, daß Athanasius schließlich sagen kann, der Sohn sei die „Erscheinungsform“ der Gottheit des Vaters. Die homousianische Formel von Sardika behauptet sogar, auf Grund der strengen Identität der einen göttlichen Substanz könne ein Unterschied zwischen Vater und Sohn nur noch in eben diesen Namen selbst bestehen.

In solchen Aussagen wird nun aber der Sabellianismus handgreiflich offenbar. Auch Sabellius kam ja zu der Formel „eine Hypostase, drei Benennungen“, wobei auch für Sabellius „Hypostase“ nicht „Person“ als vernünftig subsistierendes Einzelwesen, sondern wie bei diesen Homousianern einfach die „Substanz“ bedeutet. Und die drei „Benennungen“ Vater, Sohn und Geist sollen drei „Erscheinungsformen“ (prosopa) der einen göttlichen Substanz bezeichnen. Schon Tertullian hat, was hier wohl zu beachten ist, in seiner Auseinandersetzung mit dem Modalismus von den drei „Personen“ im Sinne von drei „Erscheinungsformen“ der einen göttlichen Substanz zu reden angefangen. steht also bereits der sabellianischen Auffassung vom „prosopon“ nahe. Der Homousianer Athanasius aber hat überhaupt keine Bezeichnung für das personale Sondersein von Vater, Sohn und Geist. Begreif-

licherweise) Besteht für Sabellius wie für alle Modalisten das Grundproblem in der Frage, was nach der Identifikation von Vater, Sohn und Geist die Unterscheidung dieser Namen überhaupt noch für einen Sinn haben kann, so wird unvermeidlich auch für Athanasius wie für alle extremen altnicänischen Homousianer diese nämliche Frage zur großen Schwierigkeit. Denn wenn die „Gottheit“ schlechthin als „Substanz“ von Vater, Sohn und Geist in diesen das Eine in sich Identische, sich selbst Gleiche sein soll, so kann als das Besondere und Eigene in diesen drei unterschiedenen Größen nur noch dies im Reste bleiben, daß sie irgendwie verschiedene „Erscheinungsformen“ dieser einen göttlichen Substanz sind. Darum äußert sich Athanasius selber gelegentlich in diesem Sinn. Allein da er ja nicht sabellianischer Häretiker sein will, so darf er diese Auffassung nicht programmatisch vertreten. Letztlich bleibt für ihn das Problem unlösbar. Das eigentliche Ergebnis seiner Behandlung der ganzen Frage ist dies, daß ob der Art, wie er die Einheit der Gottheit in Vater, Sohn und Geist verfißt, die Dreiheit absolut rätselhaft bleiben muß.

Bezeichnend ist für diese starke sabellianische Tendenz der altnicänischen Homousianer, daß sie nunmehr gegenüber den Arianern ebenso energisch wie vorher die ältern Modalisten gegenüber der früher noch subordinatianischen großkirchlichen Theologie mit der Stelle Joh 10, 30 zu argumentieren pflegen: „Ich und der Vater sind eins.“ Infolge der bedenklich sabellianisierenden Betonung der Einheit von Vater, Sohn und Geist durch die homousianischen Altnicäner wird für die kirchliche Lehre selber das Sondersein der drei göttlichen Personen derart problematisch, daß ein Rückschlag ganz unvermeidlich eintreten muß.

Die neu aufkommende Mittelgruppe der Homousianer beharrt in klarer Erkenntnis dieser Lage bei der Auffassung, daß, wenn die kirchliche Lehre nicht selber im Sabellianismus enden soll, die Homousie im Sinne *nicht der strengen Identität, sondern nur der Gleichheit der göttlichen Substanz* in Vater, Sohn und Geist behauptet werden darf. Nun erst kann man auch das Sondersein und Eigensein von Vater, Sohn und Geist wieder klar zu machen suchen. Diesem Bestreben dient die jetzt aufkommende Unterscheidung der bisher identischen Begriffe οὐσία und ὑπόστασις. ὑπόστασις wird jetzt zur Bezeichnung des Eigen- und Sonderseins der drei in Bezug auf die οὐσία (Substanz) einander gleichen Größen und in diesem Sinne Wechselbegriff für πρόσωπον = persona.

Allein diese Wendung macht die vorausgesetzte göttliche Einheit wieder problematisch. Hat man es jetzt mit drei in Bezug auf die göttliche Substanz nicht mehr identischen, sondern gleichen, in ihrem Sondersein und Eigensein von einander zu unterscheidenden Hypostasen, dem zeugenden Vater, dem gezeugten Sohn und dem aus beiden „hervorgehenden“ Geist, zu tun, so nähert man sich mit dieser Anschauung wieder dem gnostischen Polytheismus. Denn nach Basilius, der mit den beiden andern großen Kappadokiern das Programm der jungnicänischen Orthodoxie durchführt, verhalten sich jetzt die

drei Hypostasen zur einen Substanz wie etwa die Individuen Andreas, Johannes und Jakobus oder Paulus, Silvanus und Timotheus zum „Menschen“ als Gattung.

Man sieht: mit allen ihren Versuchen der Auseinandersetzung mit dem Sabellianismus und dessen Antipoden bleibt die großkirchliche Theologie im Schwanken zwischen sabellianischer Sicherung des Monotheismus und Polytheismus. Und zwar ist dieses zweite Extrem in der Tat einfach der alte gnostische Polytheismus. Nur daß nun in der jungnicäischen Konstruktion das alte subordinatianische Schema der gnostischen Vielgötterlehre durch das von dem andern Gegner, dem Sabellianismus, übernommene neue Schema der Koordination ersetzt worden ist. Aber dieser Unterschied ist sekundärer Natur. Wie sich die großkirchliche Lehre durch Anleihen beim sabellianischen Modalismus des gnostischen Polytheismus zu entledigen versucht hat, so hat sie nachweislich die Auseinandersetzung mit dem Sabellianismus gerade an den entscheidenden Punkten mit Hilfsmitteln durchgeführt, die der Gnosis entlehnt sind: *Es sind die Grundbegriffe der Homousie und der Trinität selbst.*

Der Begriff der Homousie hat nach dem eindeutigen Befund der Quellen in der Gnosis, vor allem in der valentinianischen Gnosis, eine beträchtliche Rolle gespielt⁴⁹, so bei den Valentinianern Ptolemäus, Theodot und Herakleon, ferner in einem valentinianischen Quellenstück bei Irenäus. Aber auch im System des Basilides ist er nachweisbar. Dabei werden die Ausdrücke $\mu\omicron\iota\omicron\varsigma$ und $\delta\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ als gleichbedeutend gebraucht. $\delta\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ bezeichnet unter diesen Umständen nicht die strenge „Identität“, sondern die „Gleichheit“ der Substanz. Bei dem Valentinianer Ptolemäus findet sich der wichtige Satz über die obersten Erzeugungen des Urvaters: „Es gehört zur Natur ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$) des guten Gottes, daß das, was er erzeugt und hervorbringt, ihm gleich ($\delta\mu\omicron\iota\alpha$), und zwar substanzgleich ($\delta\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$) ist.“

Großkirchlichen Theologen konnte bei der Lektüre gnostischer Schriften der gnostische Homousie-Begriff nicht entgehen. Schon Irenäus ist seinerzeit aufgefallen, daß die Valentinianer aus dem Wesen der Emanation das Homousie-Verhältnis zwischen dem Urvater und den obersten aus ihm erzeugten Göttern folgern, und zwar an Hand der Gleichnisse von der strahlenden Sonne u. a. Irenäus greift hypothetisch selbst diese Argumentation auf, um von ihr aus die gnostische Pleroma-Konstruktion überhaupt zu widerlegen mit dem kritischen Einwand, daß die Valentinianer ja dann doch selbst wieder grundlegende Unterschiede zwischen dem Urvatergott und den einzelnen Emanationen behaupten, die der Homousie widerstreiten. Es liege also eine gnostische Inkonsistenz vor. Was hier Irenäus erstmals bei den Gnostikern aufgreift, kehrt dann in den Beweisführungen der neuen nicäischen Orthodoxie, ja bereits bei ihrem abendländischen Vorläufer Tertullian, wieder. Tertullian sagt: Bringt Gott den Logos-Sohn so aus sich hervor wie die Sonne den Strahl und die Quelle den Fluß, dann muß diese Probole von ebender-

selben Substanz sein wie die, die sie hervorbringt. Später argumentiert vor allem Athanasius genau ebenso, alsdann auch noch Epiphanius.

Damit wird der problemgeschichtliche Zusammenhang der großkirchlichen Lehre von der Homousie mit der Gnosis bereits evident. Noch Irenäus operierte mit der gnostischen Homousie nur hypothetisch. Er will seine eigene Sache nicht mit einem solchen häretischen Begriff belasten. Tertullian übernimmt dann aber die „*una substantia*“ im vollen Ernst, vermeidet aber noch das dem gnostischen Ausdruck $\delta\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ entsprechende lateinische *consubstantialis*. Diese Zurückhaltung geben Clemens Alexandrinus und Origenes auf. Sie wenden das gnostische $\delta\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ auf das Verhältnis des Logos-Sohnes zum Vatergott an, und zwar im gnostischen Sinne. Im 3. Jahrhundert zeigt dann der Streit der beiden Dionyse, daß der Ausdruck allmählich in weiten Theologenkreisen bekannt und gebräuchlich zu werden beginnt. Aber die Gegner kritisieren ihn, wie später im 4. Jahrhundert die Arianer als nicht schriftgemäß. Trotzdem setzt er sich schließlich durch, weil eine großkirchliche Partei in ihm die Waffe erkennt, mit der sie den Sabellianismus im verschärften Konkurrenzkampf entscheidend zu schlagen vermag.

Aber eben diese Wendung im Aufkommen des altnicäischen Homousianismus zeigt ja deutlich, daß der großkirchlichen Theologie nichts anderes mehr übrig bleibt, als in der christologischen Frage, wie sie durch den früher vollzogenen Übergang zum Dogma von der Gottheit Christi neu gestellt wurde, nunmehr lediglich zwischen den beiden Häresien der Gnosis und des Sabellianismus hin und her zu lavieren. Im Stadium der altnicäischen Orthodoxie schlägt sie den Sabellianismus mit dem gnostischen Begriff der Homousie, aber nun so, daß sie diesen gnostischen Begriff selber sabellianisch deutet. Denn die gnostische Homousie bedeutet lediglich „Substanzgleichheit“. Die Altnicäer aber steigern diese Homousie zur völligen substanzuellen Identität. Darin eben besteht der Kompromiß mit dem Sabellianismus. Aber nur so vermag diese neue Orthodoxie in der Wahrung des Monotheismus mit dem sabellianischen Modalismus erfolgreich zu konkurrieren.

Die neu aufkommenden Homöusianer lehnen jedoch die offenkundig sabellianische Identitätsidee als untragbare häretische Verirrung ab und drängen die offizielle Kirchenlehre in der letzten Phase des arianischen Streits zur Deutung der Homousie im Sinne der bloßen Substanzgleichheit zurück. Aber damit kehrt die jungnicäische Orthodoxie eben einfach wieder zum gnostischen Sinn der Homousie zurück. In ihrem von Georgios von Laodicea um 360 verfaßten Lehrbrief erläutern die Homöusianer die Homousie folgendermaßen: die Substanz des Sohnes sei der Substanz des Vaters insofern gleich, als sie in beiden Pneuma (Geist) sei. Das ist die „pneumatische Substanz“ der Gnosis, kraft welcher alle pneumatischen Wesen nach valentinianischer Auffassung als $\delta\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, als „substanzgleich“ mit dem Urvatergott gelten können. Damit biegt die kirch-

liche Orthodoxie in ihrer allgemeinen Tendenz wieder in die Richtung auf den gnostischen Polytheismus zurück.

Darum redet man ja nun auch von einer göttlichen „Trinität“. Noch in der nicänischen Bekenntnisformel von 325 fehlt bezeichnenderweise dieser Begriff. *Trinitas* = *Trias* bedeutet nicht etwa „Dreieinigkeit“, sondern einfach „Dreiheit“. Und auch in der Aufnahme dieses Begriffs zeigt sich die gnostisierende Tendenz. Denn die *Trias* = *Trinitas* ist als dogmatischer *Terminus technicus* erst im Zeitalter der Auseinandersetzung mit der Gnosis von der kirchlichen Theologie übernommen worden. *Als dogmatischer Begriff ist die trinitas von Haus aus gnostisch.* *Trias* = *trinitas* ist einer der vielen Zahlbegriffe der gnostischen Pleroma-Spekulation, wo es neben der *Trias* noch eine *Dyas*, *Tetras*, *Hexas*, eine *Ogdoas*, *Dekas* und *Dodekas* gibt. Der valentinianische Gnostiker Theodot ist dann, soweit die vorhandenen Quellen erkennen lassen, der erste christliche Theologe gewesen, der speziell Vater, Sohn und Geist als *Trias* bezeichnet hat.

Die Auseinandersetzung des Irenäus mit der gnostischen Pleroma-Spekulation zeigt sehr schön, wie hier die kirchliche Lehre den Anschluß an die Gnosis vollzogen hat. Noch nicht den Ausdruck „*Trias*“, wohl aber den gnostischen Pleromabegriff eignet sich Irenäus in seiner kritischen Beschäftigung mit der Gnosis an. Man leitet die Intention, die Vielheit der Aeonen des gnostischen Pleroma auf drei Größen zu reduzieren, die nach seiner Theologie das wahre göttliche Pleroma ausmachen. Wenn nach der valentinianischen Konstruktion der oberste Teil des Pleroma eine *Octonatio*, eine *Achtheit* göttlicher Wesen darstellt, so läßt sich mit Irenäus fragen: Warum gerade eine *Octonatio*? Warum nicht eine *Quinio* (Fünfheit) oder *Trinitas* (Dreiheit) oder ein *Septenatio* (Siebenheit) oder irgendein anderer *Numerus*? Auch bei den drei Gruppen des gesamten valentinianischen Pleroma fragt Irenäus wieder: Warum gerade drei, warum nicht vier oder fünf oder sechs? Dann prüft Irenäus die Schriftgemäßheit der gnostischen Aeonensetzungen nach und beginnt dieses Pleroma zu reduzieren. Bei dieser Auseinandersetzung bleibt auffällig, daß Irenäus *sein* Pleroma schließlich doch nicht selber als eine *Trias*, *Trinitas* bezeichnet.

Aber diesen letzten Schritt auf dem gleichen Wege tut alsdann Tertullian. Wie er ganz bewußt schon den gnostischen Begriff der *προβολή* (Emanation) sich aneignet, so macht er nun auch die gnostische „*Trinitas*“ zu einem kirchlich-theologischen Begriff. Bemerkenswerterweise gebraucht er einmal den Ausdruck „*Trinitas*“ auch in der Wiedergabe valentinianischer Gedanken. Er weiß auch sehr wohl, daß er mit seiner „*Trinität*“ dreier „Personen“ der einen göttlichen Substanz etwas Neues, in der kirchlichen Tradition nicht Vorgeesehenes konstruiert, das deshalb von den einfachen Gläubigen, vollends von den Modalisten, als anstößig empfunden und als heidnischer Polytheismus abgelehnt wird. Aber er setzt sich mit verächtlich-abschätzigen Ausfällen gegen die theologische Urteilsunfähigkeit dieser Masse der Einfältigen über alle Bedenken hinweg.

Sehr bemerkenswert ist die Tatsache, daß die Symptome der Beziehung zur gnostischen Pleroma-Spekulation auch in der weiteren Entwicklung des kirchlichen Trinitätsbegriffs keineswegs verschwinden. Hatte früher Irenäus in ängstlicher Vorsicht gegenüber jeglicher Infektion durch gnostische Häresie nicht einmal die Übernahme des gnostischen Ausdrucks „*Trinitas*“ gewagt, so fühlen sich noch im 4. Jahrhundert zwei dogmengeschichtlich so bedeutsame kirchliche Theologen wie Methodius von Olymp und Hilarius Pictaviensis von dem gnostischen Theologisieren in Zahlbegriffen derart angezogen, daß sie über die Lehre von der *Trinitas* hinaus gelegentlich sogar in Spielereien mit der *Ogdoas* sich ergehen.

Dann aber bringt im 4. Jahrhundert die Auseinandersetzung mit der Lehre des Apollinar von Laodicea einen seltsamen Schlußeffekt. Für einen Moment wird die Frage zur ernsthaften Gefahr, ob nicht auf Grund der bisherigen Entwicklung des christologischen Dogmas die so mühsam errungene christliche *Trias* plötzlich in eine gnostische *Tetras* umzuschlagen drohe. Nach Apollinar ist es um das ganze Christentum geschehen, wenn man nicht anerkennt, daß auch der Leib des irdischen Christus in die *Trinität* hinein gehört. Wenn man nun aber im irdischen Christus zwei Personen unterscheidet, die Gottheit und den mit ihr verbundenen Menschen, der in der Auferstehung Jesu mit ihr erhöht wird, dann kommt zur göttlichen *Trias* ein Neues, Viertes hinzu: Die *Trias* wird zur *Tetras*. Diese *Tetras* ist aber nun noch viel schlimmer als die gnostische des Valentinus. Denn in ihr figuriert, verbunden mit einer der drei göttlichen Personen, ein Mensch.

Das Hin- und Herschwanken der Kirchenlehre dieses Zeitalters zwischen Gnosis und Sabellianismus, Sabellianismus und Gnosis ist das unvermeidliche und erfolglose Hin- und Herschwanken zwischen angestammtem Monotheismus und heidnischem Polytheismus, zu dem die Kirche verurteilt ist, seit an die Stelle der im Verlaufe der Entschärfung preisgegebenen ursprünglichen Engelchristologie das neue hellenistische Dogma von der Gottheit Christi gesetzt wurde.

6. Die Entwicklung der Zweinaturenlehre

In der nachapostolischen Beantwortung der Frage, in welchem Sinn der irdische Jesus als die Erscheinung eines himmlischen Wesens aufzufassen sei, mußte, wie bereits gezeigt wurde, das ursprüngliche Verwandlungsschema durch ein Zweinaturenschema ersetzt werden, sobald mit der neuen Erlösungslehre zugleich die Erhebung des Engelwesens Christus zur Gottheit erfolgte. Denn damit ergab sich die Forderung, daß der himmlische Christus an der göttlichen Unwandelbarkeit und Absolutheit Anteil habe.

Allein die Entwicklung der neuen Lehre schreitet an diesem Punkt sehr langsam und unter großen Schwierigkeiten vorwärts. Trotzdem das neue Zweinaturenschema entsprechend der neuen Auffas-

sung von der Heilsbedeutung der Inkarnation des göttlichen Logos-Sohnes bereits zu Beginn des 2. Jahrhunderts sich ankündigt, dauert es noch Jahrhunderte bis zur abschließenden Klärung und Definition des neuen Dogmas. Nicht einmal mit der Kompromißformel des Chalcedonense vom Jahre 451 sind die Kämpfe um die Zweinaturenlehre abgeschlossen, dauern vielmehr als Streit um Geltung und Interpretation eben dieser Formel während Jahrhunderten fort.

Würde es sich lediglich darum handeln, an diesem Punkte die neue Christologie der neuen Erlösungslehre anzupassen, so könnte man sich durchaus auf die bereits erreichte, einfache Vorstellung der ἐνσάρκωσις (= Inkarnation), „Fleischwerdung“ festlegen. Danach hätte in Jesus der Logos-Sohn, der Substanz nach Gott, sich mit der Substanz des „Fleisches“ verbunden d. h. er hätte einen menschlichen Fleischesleib wie ein Kleid angezogen⁴⁹.

Man kann diese Inkarnations-Vorstellung als das primitive Zweinaturen- oder Zweinaturenschema bezeichnen. Daß der Logos-Sohn „Fleisch angenommen“ habe, wird im nachapostolischen Christentum, schon seit dem Auftauchen der johanneischen Schriften, eine weitverbreitete, gemeinkirchliche Auffassung und Ausdrucksweise. Gelegentlich begegnet man auch der Aussage, der präexistente Christus habe „den Leib Adams angezogen“. Daß es sich hier nicht mehr um die der alten Engelchristologie entsprechende Verwandlung eines himmlischen Wesens in die irdische Menschengestalt handeln soll, ist ganz offenkundig. Schon Melitto von Sardes redet ausdrücklich von „zwei Substanzen“, die er als Gottheit und Menschheit oder „Fleisch“ unterscheidet. Mehrfach werden die beiden Substanzen entsprechend den Postulaten der neuen Erlösungslehre als (göttlicher) Geist und Fleisch bezeichnet.

Für diejenigen, die lediglich von der neuen Erlösungslehre aus sich die entsprechende Lösung des christologischen Problems zurecht legen wollen, bietet dieses primitive Zweinaturenschema noch den besonderen Vorzug, daß es die Einheit der Person des irdischen Christus nicht problematisch macht. Handelndes Subjekt bleibt eindeutig der göttliche Logos-Sohn. Er ist es, der in der Inkarnation den menschlichen Fleischesleib annimmt, ihn mit sich einigt und vergottet und so die Erlösung bewirkt.

Es stellt sich jedoch das neue Problem, wie von diesem neuen Zweinaturenschema her die Gesamtheit der neutestamentlichen Aussagen über den irdischen Jesus interpretiert werden kann, wenn dabei zugleich die dem inkarnierten Logos-Sohn zukommende göttliche Absolutheit mit in Rechnung gestellt wird. Erstmals ist die Gnosis auf die hier sich erhebenden Schwierigkeiten gestoßen, die auf Grund ihrer Erlösungslehre ebenfalls auf ein Zweinaturenschema in ihrer Christologie angewiesen ist. Indem die Gnosis erstmals im nachapostolischen Christentum die Aufgabe einer durchgängigen Auslegung auch der Evangelienchriften in Angriff nimmt, fällt ihr unvermeidlich auf, daß nach den bestimmten anschaulichen Angaben dieser Evangelienberichte – im Unterschied zu dem wesentlich ein-

facheren Christusbild des Paulus, s. oben S. 80 f – das Irdisch-Menschliche an Jesus niemals reduziert werden kann auf einen bloßen menschlichen Fleischesleib, in dem ein göttliches Wesen als sichtbare Gestalt erscheint. Vielmehr tritt als Inbegriff des Menschen hier eben ein Mensch zutage, der Mensch Jesus von Nazareth, der geboren wird, eine Kindheit erlebt und zum Mannesalter heranreift. Die exegetische Erkenntnis, daß nach diesen Evangelienzeugnissen hier das Menschliche sicher mehr ist als ein bloßer menschlicher Fleischesleib, drängt die Gnosis zu einer komplizierten christologischen Konstruktion, die man als *differenziertes* Zweinaturenschema bezeichnen kann. Es wird unterschieden der himmlische Gottessohn göttlicher Natur und der Mensch Jesus von Nazareth, und indem jener in diesen eingeht, entsteht der geschichtliche Erlöser Jesus Christus.

Allein diese Entwicklung läßt ein weiteres Problem entstehen. Es wird fraglich, wie die im primitiven Zweinaturenschema verhältnismäßig leicht vorstellbare *Einheit der Persönlichkeit* des geschichtlichen Jesus weiterhin gewahrt bleiben kann, wenn in ihm nun zwei persönliche Wesen, der himmlische Logos-Sohn und der irdische Mensch Jesus von Nazareth irgendwie vereinigt sein sollen.

Weiter entsteht für die Gnosis die Frage, wie es möglich sei, als Subjekt aller Erlebnisse, Taten und Worte des Jesus der Evangelien ein göttliches Wesen wie den gnostischen Christus zu denken, dem ja die Homousie, die Wesensgleichheit mit dem Urvatergott zugeschrieben wird. Wenn der himmlische Erlöser von seiner Göttlichkeit nichts preisgibt, kann er dann noch der Erzeugung und Geburt durch eine irdisch-menschliche Mutter unterworfen gedacht werden? Die Antwort lautet mehrfach verneinend. Erzeugt und geboren wird nur der Mensch Jesus. Erst später verbindet sich mit ihm der göttliche Erlöser, nämlich bei der Taufe.

Schließlich aber sehen sich die gnostischen Theologen gezwungen, innerhalb der gesamten Evangelientradition über Leben und Wirken Jesu überhaupt im Sinn ihres Zweinaturenschemas zu unterscheiden, was davon im Einzelnen entweder auf den Menschen Jesus oder auf den göttlichen Christus zu beziehen sei. Die Wundertaten werden der göttlichen Natur, alles natürlich-menschliche Wirken und Erleiden dagegen der menschlichen Natur zugeschrieben. Die Valentinianer haben selbst die Worte Jesu daraufhin untersucht, von welcher der in ihm vereinigten Wesenheiten sie gesprochen seien. Zum dringlichsten Problem wird die Frage, ob auch Leiden und Tod auf den göttlichen Christus in Jesus bezogen werden dürfen.

Indem erstmals die Gnosis zu einer homousianischen Lehre von der Gottheit des himmlischen Christus fortschreitet, muß sie auch erstmals auf die Schwierigkeiten der *Frage nach dem Tode des Christus* stoßen. Konsequenterweise muß sich die Gnosis auf die Behauptung der *Leidensunfähigkeit* des mit dem Menschen Jesu verbundenen göttlichen Wesens entscheiden. Kreuzesleiden und Tod sind höchstens dem Menschen Jesus zuzuschreiben. Man muß in diesem Falle lehren, der Christus habe den Menschen Jesus vor der

Passion wieder verlassen. Nach Basilides ist Simon von Kyrene an Stelle des Christus gekreuzigt worden.

Wie stellt sich die antignostische Kirche zu dieser Problematik des Zweinatureschemas? Als entschiedener Verfechter der neuen kirchlichen Erlösungslehre muß auch Irenäus das primitive Zweinatureschema übernehmen, wird aber durch die differenzierte gnostische Weiterbildung dieses Schemas erschreckt, weil diese den himmlischen Christus nicht mehr als einheitliches Subjekt des gesamten Lebens, Wirkens und Leidens Jesu erscheinen läßt. An Stelle des einen Jesus Christus hat man ja hier nun zwei in ihm irgendwie verbundene persönliche Wesen, ein göttliches und ein menschliches. Das christologische Gespenst der hier drohenden *gnostischen Doppelpersonlichkeit*, wovon die eine geboren wird, leidet und stirbt, die andere aber nicht, beunruhigt den Irenäus derart, daß er jetzt gegen die Gnosis im Interesse der Personseinheit des gottmenschlichen Erlösers ganz allgemein die Unterscheidung zweier verschiedener „Substanzen“ im geschichtlichen Jesus Christus als eine Blasphemie ablehnt. Damit verleugnet er sein eigenes primitives Zweinatureschema. Er gerät so in Widerspruch mit sich selbst, was sich in frappanter Weise in seinen verschiedenen Aussagen über Leiden und Tod Jesu zeigt.

Von seinem eigenen Zweinatureschema aus kann er in einer gnostisierend anmutenden Weise selber sagen: in Versuchung, Kreuzigung und Tod habe der Logos in Jesus „geruht“, sei also hier von nicht mitbetroffen worden, und nur im „Siegen“ Jesu sei er mitbeteiligt gewesen. Wenn aber Irenäus sieht, wie die von ihm bekämpfte gnostische Häresie den göttlichen Christus vom Menschen Jesus in dessen Passion trennt, so läßt er sich nun eben auch hier auf den antignostischen Standpunkt drängen: Auch in der Passion Jesu muß der göttliche Logos-Sohn das personale Subjekt des hier Erlebten sein. Leidet dieser selbst, so ist eben mit der Menschwerdung der an sich leidensunfähige göttliche Logos leidensfähig geworden, wie er auch als der an sich Unsichtbare und Unfaßbare sichtbar und faßbar geworden ist.

Diese antignostische Polemik des Irenäus zeigt deutlich, daß in der Entwicklung der Zweinaturenlehre die Gnosis auf die großkirchliche Theologie zunächst durchaus hemmend wirkt. Man verharrt in einer Unklarheit, indem man sich weithin einfach auf den alttestamentlichen Sprachgebrauch stützt, der den allgemein gefaßten Begriff „Fleisch“ gleich „Mensch“ setzt; eben die „Fleischwerdung“ des Gottessohnes ist seine „Menschwerdung“.

Auf die Dauer hilft jedoch alle leidenschaftliche Versteifung in antignostischer Polemik dieser großkirchlichen Theologie nicht über das Unvermeidliche hinweg, auf die von der Gnosis gesichteten Probleme des Zweinatureschemas ebenfalls einzugehen. Die innere Logik der Sache selbst zwingt schließlich dazu. Das heißt: Auch die großkirchliche Theologie muß ihr primitives Zweinatureschema in ein differenziertes fortbilden und damit nachträglich eben doch grundsätzlich dem gnostischen Vorbild Folge leisten.

Wiederum wird auch hier die neue Entwicklung durch das Auftreten des Modalismus ausgelöst. Der Modalismus setzt ein mit der folgerichtigen Überlegung: Kann überhaupt – nach Irenäus – mit Recht von einer *leidensfähigen* Gottheit gesprochen werden, dann macht das Leiden Jesu die Ineinssetzung des göttlichen Sohnes mit dem Vatergott nicht unmöglich. Es läßt sich also mit gutem Recht die Auffassung vertreten, daß in Jesus Gott, der Vater, selbst gelitten habe, gekreuzigt worden und gestorben sei. So lehrten die Modalisten Noet und Praxeas. Sie müssen auf das alte Verwandlungsschema zurückgreifen und dem Vatergott selber die Wandlungsfähigkeit zuschreiben: er kann, wenn er will, unsterblich und auch sterblich sein. Damit wird freilich die Absolutheit des Vatergottes in einer für großkirchliches Empfinden erschreckend massiven Weise angetastet.

Nun muß die großkirchliche Lehre in die entgegengesetzte Richtung drängen. Es gilt jetzt, die Gottheit des Sohnes an der Absolutheit des Vaters teilnehmen zu lassen und entschlossen daraus die Folgerungen für die weitere Ausbildung des bisherigen primitiven Zweinatureschemas zu ziehen. Wiederum ist es hier Tertullian, der entschlossen und grundsätzlich in seiner Auseinandersetzung mit dem Modalismus die Wendung vollzieht. Er anerkennt zwar ausdrücklich, daß bisher nur die gnostischen Häretiker es abgelehnt haben, das Leiden Jesu auch auf den in ihm erschienenen Gottessohn zu beziehen. Aber die gnostische Häresie erscheint ihm nun als harmlos im Vergleich mit der neuen Gotteslästerung des Modalisten Praxeas, der in Jesus den Vater des Alls selbst gekreuzigt sein und sterben läßt. Er geht jetzt selber grundsätzlich ein auf jene Durchführung des Zweinatureschemas, die Irenäus an der Gnosis noch getadelt und, allerdings inkonsequenterweise, abgelehnt hat als ein „Trennen der Substanzen“ im geschichtlichen Jesus Christus, das seine Personseinheit problematisch mache.

Man darf die von der Schrift geschilderten Erlebnisse und Tätigkeiten Jesu nicht gleichmäßig und einheitlich auf die beiden in ihm vereinigten „Substanzen“ beziehen. Insbesondere darf niemals dem Göttlichen in Jesus, da ihm die Substanzgleichheit mit der Gottheit des Vaters zukommt, das Kreuzesleiden oder gar der Tod zugeschrieben werden. Beides kann sich nur auf das „Fleisch“ als die menschliche Natur des Logos-Sohnes beziehen.

Diese durch die Auseinandersetzung mit dem Modalismus erzwungene grundsätzliche Schwenkung des Tertullian zu einem Grundgedanken der gnostischen Auffassung wird nun in der Folgezeit vorherrschende kirchliche Lehre. Im 4. Jahrhundert ist man soweit, daß jetzt der rechtgläubige Antiochener Bischof Vitalis entscheiden kann: Wer zu behaupten wagt, der Christus habe nach seiner Gottheit, nicht nach dem Fleische gelitten, wie geschrieben steht, der sei verflucht! Nun ist also nicht nur die frühere Häresie zur Kirchenlehre, sondern auch die frühere Kirchenlehre zur Häresie geworden. Es kommt nun die Zeit, da die großkirchlichen Theologen die dogmatische Auslegung der Evangelienberichte nach dem Zweinaturen-

schema noch viel unerbittlicher und umfassender betreiben als dies nach den erhaltenen Nachrichten, die Gnostiker getan haben.

Lediglich als Erlebnis, Äußerung und Wirksamkeit der menschlichen Natur in Christus dürfen aufgefaßt werden: Erzeugung und Geburt, Wachstum, Essen und Trinken, Hunger und Durst, Versuchung durch den Teufel, Ermüdung, Schlaf, Angstigung, Betrübnis, Weinen, die von Paulus behauptete Unterwerfung Jesu unter das Gesetz, Kampf, Gebet und Blutschweiß in Gethsemane, Stärkung durch den Engel, Gottverlassenheit am Kreuz, Tod, Begräbnis und Auferstehung. Auch Worte wie Mk 4, 4 und Joh 20, 17 kann nicht der Gottessohn, sondern nur der Mensch in Christus gesprochen haben. Manifestationen der göttlichen Natur in Christus sind dagegen im Wesentlichen seine Wundertaten. Mehrfach finden sich konkrete Aufzählungen: Kanawunder, Sturmstillung und Wandeln Jesu auf dem See, Exorzismen, die Auferweckung des Lazarus, die Reinigung von Aussätzigen, Heilung von Blinden, Lahmen und Tauben, die Speisungswunder und das Passieren durch die geschlossene Tür. Hierher gehören ferner die Zusicherung der Sündenvergebung, die Erteilung der Macht über die Dämonen an die Jünger, die Geistmitteilung an sie und endlich Worte wie die vom Herrn über den Sabbat. Die Belege für solche großkirchliche Evangelienauslegung im Sinne des Zweinaturenschemas sind zahlreich. Man findet sie bei Tertullian, Origenes, Novatian, Traktatus Origenis, Dionys von Alexandrien, Eustath von Antiochien, Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Hilarius Pictaviensis.

Aber durch solche Exegese wird schließlich die großkirchliche Theologie nun ebenso wie ehemals schon die gnostische Exegese zur Umbildung des primitiven Zweinaturenschemas in eine differenzierte Form gedrängt. Die von den evangelischen Berichten angedeuteten menschlichen Wesenszüge Jesu lassen sich nicht auf einen bloßen menschlichen Fleischesleib reduzieren. Diesem menschlichen Fleischesleibe, den der göttliche Logos-Sohn nach der neuen Erlösungslehre in der Inkarnation anzieht, muß jetzt unbedingt auch eine menschliche Seele gegeben werden. Vollends im Kampf gegen die Arianer festigt sich dann die dogmatische Geltung der neuen These, weil die Arianer sich der homousianisch verstandenen göttlichen Natur Christi damit erwehren, daß sie an Stelle einer menschlichen Seele Jesu in altertümlicher Weise den himmlischen Engelchristus setzen. Aber nun muß die Seele Jesu auch eine „vernünftige Seele“ sein: der Nus darf ihr nicht fehlen.

Damit strebt die Entwicklung der später im chalcedonensischen Synodalbekenntnis vom Jahre 451 dogmatisierten Ausgestaltung des differenzierten Zweinaturenschemas zu, die die Gottheit des Sohnes in Christus mit einem „vollkommenen Menschen“ im Sinne der antiken philosophischen Anthropologie verbunden sein läßt. Hier war längst vorher im 2. Jahrhundert schon die Gnosis prinzipiell angelangt, sofern sie den göttlichen Erlöser in den Menschen Jesus von Nazareth eingehen ließ.

Allein nun gerät die großkirchliche Theologie in die gleiche Schwierigkeit, die einst Irenäus in der gnostischen Christologie mit Recht aufbrechen sah und um deretwillen er das differenzierte Zweinaturenschema der Gnosis als Häresie abgelehnt hatte: das Problem der Personseinheit der zwei Naturen in Christus. Tertullian macht sich die Sache leicht. Er dekretiert einfach: Die beiden „Substanzen“ im irdischen Christus seien, da jede ihre besondere Beschaffenheit wahre, nicht als vermischt – was noch Irenäus behauptet hatte! – sondern als verbunden zu denken, und eben in dieser Verbindung werden sie „eine Person“. Wie diese eine Person möglich sein soll, wenn als Subjekt so vieler Erlebnisse und Tätigkeiten Jesu jeweilen nur die eine den beiden Substanzen, nicht aber auch die andere gelten darf, darüber gibt sich Tertullian keine Rechenschaft. Es kommen dazu Bedenken wie dieses: Ob nicht die Heilsbedeutung des Todes Jesu illusorisch werde, wenn es nicht der himmlische Erlöser selber ist, der das Todesleiden auf sich nimmt.

Also müßte man vor allem die im antimodalistischen Kampf so wichtig gewordene Überzeugung von der Leidensunfähigkeit des göttlichen Logos-Sohnes doch wieder aufgeben. Man hilft sich etwa mit Kompromißformeln.

Unheilbar kritisch wird jedoch die ganze unklare Situation durch das Aufbrechen des innerkirchlichen Streits zwischen Apollinar von Laodicea und der großkirchlichen Lehre des 4. Jahrhunderts. Hier führt nun die inzwischen erfolgte gnostisierende Ausbildung des differenzierten Zweinaturenschemas unausweichlich zu der Frage, ob und wie die Personseinheit des irdischen Christus festgehalten und erklärt werden kann, wenn die menschliche Natur, mit der sich der Sohn Gottes verbindet, ein vollständiger Mensch, bestehend aus Leib, Seele und Geist (Nus), sein soll. In einer den neuen Umständen entsprechenden Weise spielt in diesem Streit Apollinar die Rolle des Irenäus. Nur daß Apollinar die Kritik, die im 2. Jahrhundert Irenäus an der gnostischen Häresie übte, nunmehr gegen die großkirchliche Lehre selber richten muß, die inzwischen das Erbe der Gnosis in dieser Sache angetreten hat.

Apollinar hat im Verlaufe des Kampfes die menschliche Seele Jesu zugestanden und sich auf die These zurückgezogen, im irdischen Christus habe der göttliche Logos-Sohn die Stelle des menschlichen Nus eingenommen. Aber seine eigentliche Lehre, mit der er in den Kampf getreten und die auch in der Mehrzahl seiner Schriften enthalten ist, lautet anders, und ihr kommt wesentliche problemgeschichtliche Bedeutung zu⁵⁰. Apollinar ist getreuer Homousianer. Für seine Lehre von der Inkarnation beruft er sich auf Athanasius, mit Recht. Denn auch Athanasius, der Irenäus gelesen hat, denkt an diesem Punkt ebenso altertümlich wie Apollinar. Apollinar weiß sich in Übereinstimmung mit der altkirchlichen Tradition und wehrt sich gegen die Neuerungen der zeitgenössischen Theologie. In der Tat lehrt er einfach die alte Inkarnationstheorie im Sinne des primitiven Zweinaturenschemas. Wie Irenäus und andere alte Väter lehrt er,

der göttliche Logos-Sohn habe im irdischen Christus durch die Geburt aus der Jungfrau einen menschlichen Fleischesleib angenommen und sei eben in diesem und keinem andern Sinne „Mensch geworden“. Und diese Inkarnation ist zum Zwecke der Vergottung im Sinne der neuen Erlösungslehre geschehen.

Von diesem primitiven Zweinatureschema aus argumentiert nun Apollinar gegen das neue differenzierte Schema der Kirche wie einst Irenäus gegen die Gnosis: Verbindet sich der Logos-Sohn nicht einfach mit einem menschlichen Fleischesleib, sondern mit einem wirklichen ganzen Menschen, dem Menschen Jesus von Nazareth, dann zerteilt man Christus, den *einen* Herrn, in zwei völlig verschiedene Personwesen, in zwei „Christusse“. *Christus ist aber Einer*. Persönliches Subjekt in ihm ist der göttliche Logos-Sohn. Sein Fleischesleib ist sein Organ. Nur insofern ist er auch Mensch. Anders als Irenäus verwendet Apollinar gemäß der Sprache der Zeit die Termini „Person“ und „Natur“, und zwar als Synonyme. Die fälschlich behauptete Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesus ergibt zwei Naturen oder Personen. Christus ist aber *ein* Prosopon, *eine* Hypostase und *eine* Natur Gottes, des „Logos, der Fleisch ward“.

Über Irenäus hinaus bringt Apollinar noch neue Argumente vor. Durch die Verbindung des Logos mit einem ganzen Menschen werden die *drei Personen der Trinität noch um eine vierte, menschliche, vermehrt*. Aus der Trias wird eine Tetras. Die Lehre von der Erlösung erfordert nicht, daß der Logos sich mit einem ganzen Menschen verbinde. Es genügt die Verbindung mit einem Fleischesleib. In der Schrift ist von einer Teilung des Christus im Sinne der Unterscheidung der Naturen überhaupt nicht die Rede. Aus Phil 2, 6 ff. ist zu ersehen, daß auch der Apostel Paulus keineswegs im Sinne des differenzierten Zweinatureschemas lehrt.

Diese zutreffende Feststellung ist nur die negative Kehrseite der Tatsache, daß die urchristliche Lehre weder im primitiven noch im differenzierten Zweinatureschema gedacht, sondern sich *die Menschwerdung des himmlischen Engelchristus im Sinne der Verwandlungsvorstellung zurecht gelegt hat*.

Der Vergleich Apollinars mit Irenäus zeigt vollends in frappanter Weise, daß im 4. Jahrhundert die großkirchliche Lehre in der Ausgestaltung des älteren primitiven Zweinatureschemas zum differenzierten einen gnostischen Grundgedanken akzeptiert hat. Die offizielle Großkirche mußte Apollinar als Häretiker ablehnen, obwohl nicht sie, sondern er die altkirchliche Tradition des 2. Jahrhunderts vertrat – oder vielmehr eben deshalb.

Aber Apollinar ist der Vater des Monophysitismus geworden. Und am Gegensatz zwischen Monophysitismus und Dyophysitismus ist die Kirche der Folgezeit auseinandergebrochen. Nur um diesen Preis hat sie vorher den Arianismus zu überwinden vermocht. Im Arianismus hat die Großkirche die ursprüngliche christliche Lehre von Christus, die Engelchristologie, niedergedrungen und verketzert. An ihre Stelle setzte sie das neue Dogma von der Gottheit Christi. Von die-

sem gemeinsamen neuen Grunddogma aus wollen „Monophysiten“ und „Dyophysiten“ erklärlich machen, wie der Christus der ursprünglichen Lehre auch Mensch sein konnte. Dieses Unternehmen mußte mißlingen. Denn der Christus des ältesten Glaubens war nicht Gott,

VIERTER ABSCHNITT

Die Auswirkung der Enteschatologisierung im übrigen Dogma

1. Die Wandlung des Kirchenbegriffs

Die apokalyptisch-eschatologische Bestimmtheit des urchristlichen Kirchenbegriffs⁵¹ tritt klar zutage in der Tatsache, daß es hier, sowohl bei Jesus wie auch bei Paulus, um nichts anderes geht als um die aus Henoch 38 und 62 stammende Grundidee der „Gemeinde der Heiligen“ oder der „Gerechten“, die mit dem endzeitlichen Offenbarwerden des himmlischen Messias in Erscheinung tritt als die prädestinierte Zahl derjenigen, die in der Gemeinschaft mit diesem Messias Anteil haben an der Herrlichkeit seines Reiches als eines neuen, vollkommenen Weltzustandes. Sie ist eine übernatürliche Größe.

Da Jesus den Anbruch des Reiches und sein eigenes endzeitliches Erscheinen als verkürter himmlischer Messias für erst zukünftig, aber nahe bevorstehend hält, so ist für ihn auch das Offenbarwerden der messianischen Gemeinde zwar etwas nahe Bevorstehendes, aber doch noch Zukünftiges. Daher redet er sehr selten ausdrücklich von dieser „seiner Ekklesia“. An der einzigen Stelle aber, an welcher dies geschieht, Mt 16, 18 f., tritt sofort die Beziehung auf die eschatologische Zukunft deutlich heraus.

Andererseits ist das Verhalten Jesu bestimmt durch seine Überzeugung, daß in seiner Person der *zukünftige* Messias doch bereits als designatus anwesend ist, der in der Gemeinschaft mit den Genossen seines Reiches bei dessen baldigem Anbruch offenbar werden wird, das bedeutet auch das baldige Offenbarwerden seiner Gemeinde. Hierher gehört alles, wodurch er fortgesetzt kundgibt, daß diejenigen des Reiches teilhaftig werden sollen, die jetzt mit ihm in Gemeinschaft treten und sich zu seiner Person bekennen. Was er aber so sagt und tut, hat nirgends die Absicht oder den Sinn einer Organisation der Gemeinde. Denn die endzeitliche Gemeinde des Messias wird nicht organisiert wie eine irdisch-geschichtliche, religiös-kirchliche Gemeinschaft. Ihre Glieder sind durch göttliche Erwählung bestimmt und werden sich in der vorherbestimmten Zahl der Genossen des Reiches vorfinden und ausweisen, wenn mit dem Anbruch des Reiches die Gemeinde der Erwählten mit dem Messias offenbar werden wird.

Bei Paulus tritt notwendig die Kirche als endzeitlich-messianische Gemeinde der Heiligen viel deutlicher hervor. Einmal beschränkt er, entsprechend seiner Unterscheidung der Endvollendung des Reiches Gottes⁵² und der vorausgehenden begrenzten Heilszeit der messianischen Herrschaftsperiode (I Kor 15), die messianische Gemeinde auf die Gesamtheit der erwählten Juden und Heiden der letzten Generation. Nur diesen ist die Gemeinschaft mit dem Messias während der befristeten Heilszeit des messianischen Reiches bestimmt. Sodann wirkt sich aus, daß nach Paulus Jesus bereits durch Tod und Auferstehung zum himmlischen Messias erhoben ist, das endzeitliche Geschehen in Gang gesetzt hat und demnach in Bälde zur Vollendung seiner messianischen Aufgabe wiedererscheinen wird. Daher befinden sich auch die Erwählten der Gemeinde des Messias in einer andern Situation als vor Tod und Auferstehung Jesu. Sie sind berufen, die Gemeinschaft mit dem Messias als das Mitsterben und Mitaufstehen mit ihm zur neuen Leiblichkeit des neuen Aeon schon jetzt zu verwirklichen, um alsbald mit ihm bei seiner nahen Wiederkunft zur Herrlichkeit der messianischen Heilszeit eingehen und mit ihm „herrschen“ zu können.

Damit ist für Paulus der Zwang zur Mission gegeben, sofern Mission den Zweck hat, auch die erwählten Heiden der gegenwärtigen letzten Generation zum Glauben an den bereits in Jesus erschienenen Christus zu bringen, damit sie als Gläubige durch Taufe und Teilnahme am Herrnmahl das erleben, was die Gemeinschaft mit dem Christus nunmehr schon wirken soll. So wird aber die Gemeinde des Christus zur konkreten, geschichtlichen Größe. Sie sammelt und konstituiert sich auf Grund des gemeinsamen Glaubens an Jesus als den Christus und der Teilnahme an den eschatologischen Sakramenten unter der Leitung und „Erbauung“ durch diejenigen, die sich vermöge der Charismen des in der angebrochenen Endzeit „ausgegossenen“ göttlichen Geistes als zu dieser Funktion berufen erweisen.

In Erscheinung tritt diese Gemeinde in den einzelnen, durch die Mission entstandenen Ortsgemeinden. In ihrer Gesamtheit sind ihre Glieder, kraft des sakramental vermittelten Sterbens und Auferstehens in der Gemeinschaft des Christus zur neuen Auferstehungsleiblichkeit, der „Leib Christi“. Und als der Bereich, in dem sich so der neue Aeon mitten im alten zu realisieren beginnt, sind sie der „Bau Gottes“, die Gemeinde der „Heiligen“, unter sich geistig verbunden durch die brüderliche Liebe.

In nachapostolischer Zeit muß an diesem eschatologischen Kirchenbegriff auf Grund der Parusieverzögerung in erster Linie problematisch werden die paulinische Auffassung, wonach die auf Grund des Todes und der Auferstehung Jesu als geschichtliche Größe in Erscheinung getretene Gemeinde des Messias lediglich aus den zur Teilnahme am messianischen Reich Erwählten der letzten Generation d. h. aber der Generation des apostolischen Zeitalters besteht. Denn nach dem apokalyptischen Zukunftsprogramm vom Typus des IV Esra, dem Paulus (nach I Kor 15) grundsätzlich folgt, ist die Teil-

nahme an der befristeten Heilszeit des messianischen Zwischenreiches nur den Erwählten der letzten Generation bestimmt.

Die Gemeinde der Gläubigen, wie sie auf Grund der paulinischen Heidenmission in den verschiedenen Zentren der alten Welt entsteht, ist daher nach der Auffassung des Paulus gar nicht dazu bestimmt, eine kirchengeschichtliche Entwicklung im alten Aeon zu erleben, in der sie selbst sich durch Generationen hindurch erneuert und in der alten Welt ausbreitet und organisatorisch konsolidiert. Daher rechnet er auch praktisch in I Kor 7 gar nicht mit einer zweiten Generation von Gläubigen, gibt vielmehr mit der Begründung, daß „die Zeit eng begrenzt sei“, den Gläubigen den Rat, ehelos zu bleiben wie er selbst.

Das nachapostolische Christentum gibt unter dem Zwang der andauernden Parusieverzögerung diese paulinische Grundeinstellung preis und findet sich damit ab, daß im Weiterlauf der natürlichen Weltzeit die entstandene messianische Gemeinde als empirische Kirche geschichtliche Dauer erhält. Die Montanisten wollen zwar weiterhin wie die apostolische Gemeinde der ersten Gläubigen lediglich die Gemeinde der Heiligen der letzten Tage sein und daher sich darauf beschränken, in Pepuza die Ereignisse des nahen Endes zu erwarten. Sie demonstrieren damit lediglich, daß diese Einstellung zum Ruin der Kirche führen muß. Die markionitische Kirche verweigert die Anpassung an die uneschatologisch verlaufende wirkliche Geschichte nicht grundsätzlich. Sie organisiert sich und rechnet also auf geschichtlichen Bestand. Allein darin wenigstens will Markion unerbittlich an der ursprünglichen Ordnung festhalten, daß auch seine Kirche, wie die Urkirche des Paulus, sich auf dem Wege der Mission erhalten und vermehren sollte, nicht aber durch natürlichen Nachwuchs neuer Generationen, die in sie hineingeboren werden. Er verbietet den Gliedern seiner Kirche die Ehe und den Geschlechtsverkehr und macht damit aus dem durch Motive eschatologischer Naherwartung begründeten, wohlgemeinten Ratschlag des Paulus einen Fundamentalsatz streng asketisch orientierter Ethik.

Die werdende nachapostolische Großkirche lehnt auch diese Einstellung als unhaltbar ab. Auch in ihr bleibt die Virginität ein ethisches Ideal. Allein sie begnügt sich damit, seine Verwirklichung einzelnen anheimzustellen. Mit dieser Anpassung der Kirche an die uneschatologische natürliche Geschichte hängt auch das Zurücktreten des ursprünglichen Erwählungsgedankens zusammen.

Der Erwählungsgedanke klingt noch nach bei Ignatius, im I Clemensbrief und vor allem in apokalyptischen Schriften, in der Johannesapokalypse (17, 14), in der Petrusapokalypse (c. 4, 13, 17), im Hirten des Hermas, in den Esrabüchern und in den sibyllinischen Orakeln. Sogar Justin kennt noch die festgelegte „Zahl der Erwählten“⁵³. Origenes aber macht in seinem Römerbriefkommentar die paulinischen Aussagen über die Prädestination um jeden Preis unschädlich. Alsdann spielt bis auf Augustin der Erwählungsgedanke in der großkirchlichen Theologie keine Rolle mehr.

Wesentlich ist, daß im Verlaufe dieser ganzen Wandlung zugleich sozusagen stillschweigend die paulinische Auffassung von der endzeitlichen messianischen Gemeinde als dem Bereich des bereits im alten vergehenden Aeon anbrechenden neuen Aeon preisgegeben ist. Die Quellen zeigen auch hier nur noch ein schwaches Nachklingen, das wenigstens bezeugt, daß die nachapostolische Auffassung vom Wesen der Kirche ursprünglich von dieser eschatologischen Idee der messianischen Gemeinde herkommt. In den pseudo-origenistischen Traktaten wird von der Kirche gesagt, daß sie in der Zeit des nahenden Weltendes gestiftet worden sei. In anderen Reminiscenzen hat sich wenigstens der Gedanke erhalten, daß die Kirche ihrem Wesen nach eine überirdische Größe sei. Bei Irenäus und Tertullian wird die Kirche zwar nicht mehr zum anbrechenden neuen Aeon, aber zum Paradies in Beziehung gebracht. Noch die von Epiphanius geschilderten Adamiten machen aus ihrer Identifikation der Kirche mit dem Paradies ein spezielles Dogma ihrer Sekte. Sie pflegen sich daher nackt in einer geheizten Kirche zu versammeln. Man will also die Kirche immerhin, so oder anders, als einen besonderen Bereich verstehen, in dem und mit dem ein Übernatürlich-Jenseitiges in die natürlich-diesseitige Sphäre hineinragt. Der ursprüngliche Gegensatz der vergehenden natürlichen und der kommenden übernatürlichen Weltzeit reduziert sich am Prozeß der Enteschatologisierung und erstarrt zum permanenten Gegensatz von Diesseits und Jenseits, Irdischem und Himmlischem. Er wird so aus dem Schema des Zeitlich-Dynamischen ins Zeitlos-Statistische übersetzt.

Aber das Übernatürliche im Wesen der Kirche bedarf einer neuen Bestimmung. Die Schwierigkeit des Umdenkens wird offenbar in der Art und Weise, wie die nachapostolische kirchliche Theologie sich zu der charakteristischen paulinischen Bezeichnung der messianischen Gemeinde als des „Leibes Christi“ stellt. Vorab versteht man diese zumeist als Ausdruck der Einheit der Kirche. Dieser Einheitsgedanke erweitert sich dann zum Begriff der „katholischen“ Kirche, so erstmals bei Ignatius. Man hält sich also wesentlich an die besondere Verwertung des Ausdrucks „Leib Christi“ in I Kor 12. Die paulinische Aussage wird so bildlich als „Allegorie“ verstanden, wie Clemens Alexandrinus ausdrücklich bemerkt. „Leib Christi“ gilt demnach in erster Linie als bildhafte Veranschaulichung des Gedankens, daß die Kirche eine einheitliche Ganzheit sei vermöge der gliedhaften organischen Zusammengehörigkeit der Gläubigen und Einzelgemeinden. So kann etwa Tertullian argumentieren: Die Gemeinde wäre nicht der eine Leib, ja Christus selbst, wenn sie sich an der Pein des Sündenbekenntnisses eines ihrer Büßenden ergötzen wollte, statt mit ihm zu trauern und zu seiner Heilung mitzuwirken.

Nun denkt in der Tat schon Paulus selbst I Kor 12 bei der Vorstellung vom „Leibe Christi“ an eine lebendige, gliedhaft-organische Verbundenheit der Gläubigen in der Gemeinde. Zieht man aber

alle seine Aussagen über den „Leib Christi“ in Betracht, so wird deutlich erkennbar, daß für Paulus die Bezeichnung der Gemeinde – nicht bloß als „Leib“ überhaupt, sondern – als „Leib Christi“ viel mehr als eine bloße Metapher ist. Diese Formel ist von Paulus aus der Auffassung heraus geprägt worden, daß die Gläubigen, eben als Genossen des Messias, kraft dessen Tod und Auferstehung nunmehr real teilnehmen an der eschatologischen Verwandlung zu derselben neuen Auferstehungsleiblichkeit, in die der Messias Jesus selbst als erster verwandelt worden ist.

Im nachapostolischen Zeitalter muß die großkirchliche Theologie die Auffassung der Kirche als des Leibes Christi mit dem neuen Grundgedanken ihrer Erlösungslehre in Einklang bringen. „Leib Christi“ ist jetzt die Heilsanstalt der Kirche als der übernatürliche Organismus, in welchem der göttliche Geist des Logos-Sohnes durch die Sakramente erlösend wirkt. Dies meint das berühmte Wort des Irenäus, wonach da, „wo die Kirche ist, auch der Geist Gottes ist, und wo der Geist Gottes ist, da auch die Kirche“. Sogleich wird nämlich an der betreffenden Stelle bei Irenäus (adv. haer. III, 24, 1) gesagt, daß an diesem Geiste nur der Teil hat, der sich an den Brüsten der Mutter „Kirche“ nährt mit dem Sakrament, das ja letztlich aus dem Leibe des gekreuzigten Christus stammt. Der Zusammenhang mit der neuen Erlösungslehre wird vollends geschlossen mit Hilfe der entsprechend ausgebauten neuen sakramentalen Auffassung von der Heilsbedeutung des Todes Jesu: Indem der Christus in seinem Tode die sakramentalen Substanzen aus seinem Leibe fließen läßt, schafft er auch die Kirche (als Heilsanstalt). Dieser ganze Gedankengang gipfelt schließlich in der allgemeinen These von der unbedingten Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche: *Salus extra ecclesiam non est*, außerhalb der Kirche gibt es kein Heil⁵⁴.

Wo nun die Kirche nicht als sakramentale Heilsanstalt, sondern als die Gesamtheit der ihr angehörigen Gläubigen in Betracht gezogen wird, da macht sich die Umprägung des Begriffs im Sinne der sakramentalen Erlösungslehre darin geltend, daß die Kirche als die Gemeinschaft der „Vergotteten“ gilt. Sie ist die „Versammlung der Götter“, von der in Psalm 81, 1 (LXX) die Rede ist. Da die Vergottung im Sinne der physischen Erlösungslehre sich auf den natürlichen Fleischesleib bezieht, kann gelegentlich die Bezeichnung „Leib Christi“ in der Beziehung auf die Gemeinde der Gläubigen in der Weise angepaßt werden, daß man diese statt „Leib Christi“ vielmehr „das Fleisch Christi“ nennt (II Clemens 14, 3; tract. Origenis IX).

Ein besonderes Problem stellt das vom Urchristentum übernommene und im späteren kirchlichen Bekenntnis festgelegte Postulat der Heiligkeit der Kirche dar, soweit es auch auf die Sündlosigkeit der Gläubigen bezogen wird. Das Problem wird um so dringlicher, je mehr es als allgemeine Regel gelten muß, daß auch der getaufte Gläubige nach der Taufe sich des Falls in neue Sünde schuldig macht. Die Frage nach der richtigen grundsätzlichen Lösung des hiermit neu gestellten Problems ließ sich nicht trennen von der anderen,

wer hier überhaupt in der Kirche zu gültigen Entscheiden legitimiert sei. Damit stößt man aber auf das Problem der hierarchischen Organisation der Kirche.

Der wesentliche Punkt ist hier die Herausgestaltung des monarchischen Episkopats und die zugehörige dogmatische Theorie. Auffällig ist, daß schon Ignatius von Antiochien eine dogmatische Theorie des bischöflichen Amtes vertritt, die derjenigen Cyprians bereits sehr nahe kommt. Es fehlt nur die Sukzessionstheorie, die aber vor Ignatius in nuce schon im I Clemensbrief (44, 1-3) vorliegt, und die These von der Repräsentation der anstaltlichen Gesamtkirche durch den Episkopat als Gesamtkollegium der Bischöfe. Aber schon nach der Auffassung des Ignatius ist der Bischof gegenüber der Gemeinde der Stellvertreter Gottes und Christi, und als solcher bevollmächtigt zur Vermittlung der sakramentalen Gnadenkräfte der Kirche, wie auch zur Anordnung und Entscheidung alles dessen, was die Gläubigen zur Sicherung des Heils selber zu leisten haben. Deshalb sind die Gläubigen ihm gegenüber zu entsprechendem Respekt und Gehorsam verpflichtet.

Dies ist bereits ein sehr hochgespanntes hierarchisches Ideal, für dessen volle Realisierung freilich Ignatius nach Beginn des 2. Jahrhunderts im Osten erst noch kämpfen muß⁶⁵. Ignatius argumentiert nicht mit der These von der Einsetzung der Bischöfe durch die von Christus auserwählten Apostel, die der römische Clemens mit alttestamentlicher Begründung vorträgt. Für ihn ist etwas ganz anderes maßgebend, nämlich die überlieferte Auffassung von den *Privilegien des Märtyrers*.

Diese überraschende Motivierung ist bei Ignatius stark durch seine persönliche Lage bedingt. Es ist bedeutsam, daß Ignatius sich gerade auf seiner Reise zum Martyrium so intensiv mit der Autoritätsstellung des Bischofs beschäftigt. In seinem bischöflichen Amtsbewußtsein setzt sich die Gewißheit, in Bälde als Märtyrer durch die Nachahmung des Leidens Christi in die Gemeinschaft mit dem himmlischen Christus und damit zum *Mitherrschen mit ihm* zu gelangen, in die Überzeugung um, schon jetzt als der *Vicarius Christi* auch seine irdische Gemeinde monarchisch regieren zu dürfen.

Er kann die zunächst persönlich bezogene Schlussfolgerung verallgemeinern zu einer dogmatischen Theorie über das bischöfliche Amt und Recht zur Stellvertretung Christi überhaupt. Während der römische Clemens zur Begründung des Bischofamt eine historische Sukzessionsreihe konstruiert, die von Christus über die Apostel zu den Bischöfen führt, setzt Ignatius an Stelle dieser historischen Sukzession das Märtyrerverprivileg. Und damit erreicht er viel mehr. Während bei Clemens der Bischof als legitimer Inhaber eines von den Aposteln gestifteten Amtes nur Kultusbeamter wird, wird er bei Ignatius durch die Bereitschaft zum Martyrium Stellvertreter Christi und als solcher Hierarch.

Die Vorstellung vom Mitherrschen des Jüngers mit dem Christus ist eschatologisch-urchristlich. Die Wahl der Zwölfjünger geht dar-

auf zurück, daß diese nach der Intention Jesu im Endgericht als Mitrichter des Messias fungieren sollen (Mt 19, 28). Verallgemeinernd nimmt Paulus an, daß *alle* „Heiligen“ zur Mitwirkung im Endgericht berufen sind (I Kor 6, 2). Gelegentlich erscheint eine besondere Herrschaftsstellung im messianischen Reich als Belohnung für das Martyrium des Jüngers (Mk 10, 37, 38; Apok Joh 20, 4, 6). Diese Vorstellungen werden als Ansatz zu hierarchischen Theorien und Ansprüchen kirchlich wirksam, sobald mit der andauernden Parusieverzögerung die empirische Kirche eine immer bedeutsamer werdende Rolle zu spielen beginnt. Im Selbstbewußtsein des Märtyrerbischofs Ignatius wird der Anspruch des Märtyrers ohne weiteres zur Stütze der Postulate des bischöflichen Amtsbewußtseins. Für die Zukunft ist damit jedoch die Möglichkeit und Gefahr provoziert, daß Märtyrer bzw. Konfessoren und Bischöfe im Anspruch auf die hierarchische Jurisdiktionsgewalt in der Kirche rivalisieren.

Dazu ist es in der Tat gekommen, und zwar gerade in dem Moment, da die Frage der Heiligkeit der Kirche in bezug auf die Sündlosigkeit ihrer Glieder in das kritische Stadium geriet und das Problem der Behandlung der nach der Taufe in neue Todsünde Verfallenen eine endgültige und grundsätzliche Lösung erforderte. Märtyrer und Konfessoren sind jedoch eine außerordentliche Erscheinung außerordentlicher Zeiten der Verfolgung der Kirche durch den Staat. Dagegen gewährt der Episkopat als feste, dauernde Institution die notwendige Kontinuität in der Ausübung der kirchlichen Gewalt. Inzwischen hat sich zudem die Theorie der apostolischen Sukzession der Bischöfe durchgesetzt. So können diese nun auch als die rechtmäßigen Erben jener Schlüsselgewalt über das Himmelreich gelten, die Jesus speziell dem Apostel Petrus einst übertragen hat (Mt 16, 18 f.).

Damit verfällt freilich auch dieses bedeutsame Herrwort der Eschatologisierung. Denn ursprünglich redet es vom endzeitlichen Reiche Gottes und vom künftigen Offenbarwerden der messianischen Gemeinde, nicht aber von der späteren geschichtlichen Größe der empirischen frühkatholischen Kirche. Der römische Bischof Kallist (217-222), der selber den Ruhm des Konfessors beansprucht, hat als erster den episkopalen Anspruch auf die jurisdiktionelle Gewalt in der Kirche mit Mt 16, 18 f. verteidigt, was damals für viele noch verdächtig klang, da Kallist zugleich als Bischof das Konfessorenpostulat der milden Behandlung der (getauften) Ehebruch-Todsünder sanktionierte. Bei Cyprian ist das Dogma von der kirchlichen Plenargewalt des Bischofs sehr entschieden zum Ausdruck gebracht. Vollends die alte Kirchenordnung der syrischen Didaskalia stellt den Bischof nicht nur als Priester und Propheten des neuen Gottesvolkes hin, sondern als „Anführer, Leiter, König und Mittler zwischen Gott und seinen Gläubigen“.

Im Zusammenhang mit der bei Cyprian zu vorläufigem Abschluß gelangenden Diskussion über den Episkopat ist nun auch das Problem der Heiligkeit der Kirche zur Entscheidung gekommen. Rigoristen wie Tertullian versuchen am alten strengen Standpunkt fest-

zuhalten, daß der Gläubige nur mit der einmaligen Sündenvergebung der Taufe zu rechnen hat, die sich auf die Sündenschuld des vorchristlichen Lebens bezieht und daher nach der Taufe aus eigener moralischer Anstrengung seine Sündlosigkeit zu bewahren hat. Eine Erleichterung war erreicht mit der Beschränkung der unvergeblichen Sünden der Getauften auf die „Todsünden“. Schon der I Johannesbrief proklamiert (I Joh 5, 6) die Unterscheidung von läßlicher und Todsünde, worunter man zumeist versteht: Unzucht (Ehebruch), Mord und Abfall zum Heidentum. Da man zum Ausgleich der läßlichen Sündenschuld nicht mehr das satisfaktorische Verdienst des Sühnetodes Jesu in Anspruch nehmen kann, so muß der Gläubige mit eigenen satisfaktorischen Leistungen aufzukommen suchen. Die eigentliche Schwierigkeit entsteht aber bei der Todsünde.

Die Befürworter der milden Praxis verweisen darauf, daß der synoptische Jesus in seiner Belehrung über die Sündenvergebung die Unterscheidung von läßlichen Sünden und unvergeblichen Todsünden nicht grundsätzlich geltend macht und auch nicht voraussetzt. Um der Schrift nicht einen Widerspruch vorwerfen zu müssen, muß man dabei über I Joh 5, 17 und vollends über Hebr 6, 4 f möglichst hinwegsehen. Den Ausschlag gibt schließlich die Berufung auf Lk 13.

Speziell im Streit um das Edikt des Bischofs Kallist über die Behandlung der Ehebrecher spielt die Perikope von der Ehebrecherin Joh 8 eine wesentliche Rolle, und man hat es offenbar den rigoristischen Gegnern des Kallist zu verdanken, daß dieses ursprünglich synoptische Stück in so vielen neutestamentlichen Handschriften unterdrückt worden ist. Die Gegner pochen selbstverständlich in ihrem Schriftbeweis auf I Joh 5, 16 und Hebr 6, 4 ff. Die Bestreiter der unbeschränkten Möglichkeit eines Schuldlasses für getaufte Todsünder wollen das ursprüngliche Ideal einer Heiligkeit der Kirche verteidigen, die auch in der Sündlosigkeit ihrer Glieder zu verwirklichen sei. Auf dieses Heilkeitsideal war das paulinische Dogma ausgerichtet gewesen, sofern die Heiligkeit der Gemeinde des Messias bekunden sollte, daß diese Gemeinde der Bereich des seit Tod und Auferstehung Jesu anbrechenden neuen Aeon sei. Heiligkeit bedeutet hier letztlich die Loslösung der Erwählten aus der Welt des vergehenden bösen, gegenwärtigen Aeon.

Die nachapostolische Kirchenlehre schließt den Streit ab mit dem richterlichen Entscheid der Bischöfe, daß die Heiligkeit der Kirche nicht die Sündlosigkeit aller ihrer Glieder verlange. An die Stelle der Heiligkeit der Personen tritt primär die Heiligkeit der kirchlichen Institution. Der römische Bischof Kallist findet heraus, daß man mit Hilfe von Gen 6, 19 ff das Symbol der Kirche, nämlich das durch das gefährliche Weltmeer fahrende Rettungsschiff, auch dahin deuten kann, daß es in diesem Schiff, wie einst in der Arche Noahs, auch Hunde, Wölfe und Krähen, neben den reinen Tieren also auch unreine gebe. Auch den Acker, der in dem Gleichnis Mt 13, 24-30 die Welt bedeutet, kann er jetzt vielmehr als die Kirche auffassen. Und darum darf nun auch in der Kirche Unkraut wachsen.

2. Die Wandlungen im eschatologischen Programm

Die Auswirkungen der Enteschatologisierung des urchristlich-paulinischen Dogmas treffen schließlich – wenn auch keineswegs im Sinne der einfachen Ausschaltung – auch das überlieferte Programm der eschatologischen Zukunft selbst. Man muß zum vollen Verständnis des Sachverhalts einen Unterschied der einfachen Eschatologie Jesu und der komplizierteren des Paulus mit in Betracht ziehen.

Der Unterschied besteht wesentlich darin, daß Paulus, wie der IV Esra, im Unterschied zu Henoch, die Periode der messianischen Herrschaft nicht mit dem Gottesreich identifiziert, sondern mit diesem kombiniert. Die endzeitliche Auferstehung erfolgt nach Paulus in verschiedenen „Klassen“, Etappen (τάγματα). Zwischen den zwei letzten läuft die befristete Periode der Herrschaft des wiederkommenden Messias, die sich im siegreichen Endkampf gegen die gottfeindlichen Engel- und Geistermächte verwirklicht. Als deren letzte wird der „Thanatos“, der Todesengel, endgültig vernichtet (I Kor 15, 26). Dem entspricht, daß bei der Parusie des Messias zunächst nur die vorzeitig entschlafenen Christen zur Auferstehung gelangen (während die überlebenden Gläubigen „verwandelt“ werden), alle übrigen Toten dagegen erst am eigentlichen „Ende“ auferstehen. Dementsprechend ist in den paulinischen Aussagen über das Endgericht vorausgesetzt, daß sich dieses in zwei verschiedenen Akten abspielt: als Parusiegericht über die Gläubigen und als allgemeines Endgericht nach Abschluß der messianischen Herrschaftsperiode und der letzten Etappe der allgemeinen Totenaufstehung. Hier werden die Gläubigen als Mitrichter mit dem Messias fungieren und als solche sogar über die (bezwungenen) Engelmächte zu Gerichte sitzen.

Im nachapostolischen Zeitalter wirkt alles daraufhin zusammen, die innerlich-folgerichtige Logik dieses paulinischen Zukunftsprogramms in Unordnung zu bringen. Das Zurücktreten der Naherwartung infolge der andauernden Parusieverzögerung schwächt naturgemäß ja auch schon das ursprüngliche intensive Interesse an den Einzelheiten eines solchen Programms. Die empfindlichste Störung des Programms setzt ein bei der paulinischen Unterscheidung der befristeten messianischen Heilszeit von der nachfolgenden definitiven Endvollendung des Reiches Gottes. Als zur Teilnahme an der befristeten messianischen Heilszeit berufen gelten für Paulus die Gläubigen der apostolischen Zeit; es sind die Erwählten der letzten Generation, die, in ihrer Gesamtheit als die Gemeinde des Messias offenbar werdend, bereits mit dem Messias einen kurzen Weltaugenblick vor dessen glorioser endzeitlicher Parusie sterben und auferstehen zur übernatürlichen Leiblichkeit des neuen Aeon.

Da aber diese Gläubigen der Urgemeinde für das Urteil der nachapostolischen Christenheit infolge der Parusieverzögerung nicht mehr als die Erwählten der letzten Generation gelten können, vielmehr, nachdem sie allesamt gestorben sind, in ihrem Endscksal aus-

nahmslos den verstorbenen Gerechten und Frommen aller früheren Generationen gleichgestellt erscheinen, so verliert auch die Vorstellung eines besonderen endzeitlich-messianischen Heils, welches das Privileg einer besonderen Generation von Gläubigen sein sollte, seinen Sinn und seine Berechtigung. So erscheint es als folgerichtige Selbstverständlichkeit, die Vorstellung der befristeten messianischen Heilszeit in derjenigen der nachfolgenden Seligkeit des Reiches Gottes als der ewigen Endvollendung aufgehen zu lassen. Im Endergebnis führt dies also zur Ausscheidung des „Chiliasmus“.

Damit wird aber auch die Unterscheidung einer ersten Teilerstehung und einer allgemeinen Endauferstehung, damit im Zusammenhang auch die Unterscheidung des Parusiegerichts und des allgemeinen Endgerichts überflüssig.

Diese Vereinfachungen finden zudem eine Stütze im eschatologischen Programm Jesu, wie es die synoptischen Evangelien bieten. Indem Jesus sich an den einfacheren Typus der Henochischen Eschatologie hält, identifiziert er von vornherein das Reich Gottes als die Endvollendung mit dem messianischen Reiche des Menschensohnes, kennt daher auch keine Verdoppelung der Auferstehung und des Gerichtsaktes. Andererseits ist das komplizierte Endprogramm des Paulus nicht nur in den paulinischen Briefen bezeugt, sondern innerhalb des NT noch viel ausführlicher und deutlicher als bei Paulus selbst entwickelt in der johanneischen Apokalypse. Hier wird die Dauer des messianischen Reiches, das Paulus I Kor 15, 28 ohne bestimmte Zeitangabe als ein befristetes dem eschatologischen Plan einfügt, ausdrücklich auf tausend Jahre festgesetzt (Apok Joh 20, 4 ff.).

Von da her erfährt die nachapostolische Tendenz auf Vereinfachung des eschatologischen Programms eine Hemmung. Dieser Situation entspricht die zwiespältige Art, wie die nachapostolische kirchliche Theologie zum Dogma vom (tausendjährigen) messianischen Zwischenreiche Stellung nimmt. Besonders im Westen finden sich immer wieder Theologen, die daran festhalten wollen. Im Osten dagegen erhebt sich ein zunehmender Widerstand gegen den „Chiliasmus“, und im 4. Jahrhundert kommt man aus Anlaß der trinitarisch-christologischen Streitigkeiten sogar dazu, die paulinische Darstellung des messianischen Zwischenreiches zur Häresie zu erklären. Cyrill von Jerusalem warnt eindringlich vor den „vielen, die behaupten, daß das Reich Christi ein Ende nehme“, und schimpft über diese Anschauung als über eine hassenswerte Häresie. Offiziell wurde die paulinische Anschauung vom befristeten Messiasreich zur Häresie erklärt durch die ausdrückliche Bestimmung des Nicäno-Constantinopolitanum: „dessen Reich kein Ende nehmen wird“. Daß man so bestimmt etwas als Irrlehre verdammt, was doch Paulus ausdrücklich I Kor 15, 28 selber sagt, rührt daher, daß vor allem Marcell von Ancyra sich für seine Logoslehre auf diese paulinische Aussage beruft, wobei er sich freilich selber über diese zeitliche Begrenzung der Herrschaft Christi als über ein unerhörtes Geheimnis verwundert.

Mit der andauernden Parusieverzögerung hängt zusammen, daß man größere Aufmerksamkeit der anderen Frage zuwendet, was für Ereignisse in der unvorhergesehenen, immer länger erscheinenden Frist vor der Parusie noch zu erwarten seien. In dieser Frage dokumentierte sich die Tatsache, daß man die unvorhergesehenerweise beginnende natürliche „Kirchengeschichte“ vom Standpunkt der ursprünglichen eschatologischen Naherwartung aus vorderhand noch als eschatologisches Vakuum empfindet und beurteilt, d. h. aber: als ein Stück Weltlauf, dessen Sinn man nicht versteht. Angeregt durch die Schilderungen der synoptischen und johanneischen Apokalypse und auf Grund der Ankündigungen in II Thess 2 und im I und II Johannesbrief bleibt die Erwartung einer schweren Enddrangsal im Zusammenhang mit der Erscheinung des geheimnisvollen Antichrist lebendig. Da schon in früher nachapostolischer Zeit der Antichrist auch zum Auftreten der Häresie in Beziehung gesetzt worden ist (I Joh 2, 18 ff.), so kann diese Waffe auch weiterhin im dogmatischen Streit mit nützlichem Erfolg verwendet werden. Es ist kennzeichnend für die kirchenpolitische Kampfweise des Athanasius, daß er den Arius als den Vorläufer des Antichrist für die einfältigen Gläubigen zum Schreckgespenst macht.

Die größte Schwierigkeit entsteht für die überlieferte Eschatologie daraus, daß die kirchliche Theologie auf Grund der neuen Erlösungslehre mit einem von vornherein unpaulinischen Auferstehungsbegriff operiert, indem sie sich, mit größter Schärfe und Hartnäckigkeit auf das Dogma von der künftigen Auferstehung des natürlichen Fleischesleibes festlegt. *Dieser neue Auferstehungsbegriff wird jetzt zum größten Problem der ganzen Eschatologie.*

Die „Häresie“ tritt dagegen mit gewichtigen rationalen und biblischen Argumenten auf. Der rationale Gegenbeweis lautet, daß die Auferstehung des Fleischesleibes zur Unvergänglichkeit an sich unmöglich ist. Einmal deshalb, weil der Fleischesleib seinem Wesen nach vergängliche irdische Materie ist. Sodann aber vor allem darum, weil der Fleischesleib mit seiner Auflösung derart in den allgemeinen natürlichen Prozeß der dauernden kreislaufigen Vermischung der Elemente eingeht, daß er für das einzelne, bestimmte Individuum niemals mehr in seinen ursprünglichen Bestandteilen neu zusammengesetzt werden kann. Zudem ist der Fleischesleib schon zwischen Geburt und Tod eine „fließende Substanz“, als eine in beständiger Wandlung begriffene und daher überhaupt nicht mit sich selbst identisch bleibende Größe. In welchem seiner früheren verschiedenen Lebensstadien soll das verstorbene Individuum einst fleiblich auferstehen? Als Kind? Als reifer Mensch? Als Greis?

Und wie sollen die vielen Menschen mit ihrem einstigen Fleischesleib auferstehen können, die zu Wasser und zu Land, bei Schiffbrüchen, in Kriegen und aus anderen Ursachen ihr Leben verlieren und alsdann, weil sie nicht beerdigt werden, gefräßigen Raubtieren als Nahrung dienen und damit zu Bestandteilen ihrer Leiber werden? Aber, so führen die Häretiker ihre Beweisführung fort, die Lehre

von der Fleischauferstehung stimmt ja gar nicht mit der biblischen Offenbarung überein (weshalb man sie auch mit rationalen Argumenten bekämpfen kann und muß). Schon der LXX-Text des AT steht an manchen Stellen gegen dieses neue Dogma. Psalm 1, 5 (LXX) liest man, daß die Gottlosen überhaupt nicht auferstehen werden; nicht einmal zum Gericht. Psalm 113, 25 (LXX) finden die Häretiker die deutliche Aussage, daß die Toten, daß alle, die einmal in den Hades hinabgestiegen sind, den Herrn nicht mehr sehen werden. Noch deutlicher lautet Hiob 7, 10 (LXX) die Ankündigung, daß der einmal in den Hades Verbannte niemals mehr heraufsteigen werde, also die glatte, allgemeine Verneinung jeglicher Auferstehung überhaupt. Andere schriftkundige Häretiker verweisen auf Gen 3, 19: „Erde bist du und sollst wieder zur Erde zurückkehren.“

Aber auch das NT zeugt gegen die Fleischauferstehung, was von den Häretikern ebenso scharf betont wird. Da ja nach Paulus der Fleischesleib der Sitz der Sünde ist, so ist er der Auferstehung gar nicht würdig. Der übernatürliche Leib aber, mit dem man etwa nach Mk 12, 25 vermöge der endzeitlichen Auferstehung zum ewigen Leben eingeht, ist dem anderen Leibe der himmlischen Engelwesen gleichgeartet. Daher auch die Geschlechtslosigkeit des neuen Auferstehungsleibes. Die Auferstehung des Fleischesleibes führt niemals zur Verwandlung in diese übernatürliche Daseinsform der Engel. Als die bloße Wiederherstellung des irdisch-natürlichen Leibes mit allen seinen Organen und Funktionen bewirkt sie nichts anderes als die Verlängerung der gegenwärtigen irdisch-natürlichen Existenzweise in die jenseitige Ewigkeit.

Ihre schärfste Spitze erhält diese Beweisführung da, wo sie jeweils ausläuft in eine Bekräftigung mit charakteristisch paulinischen Aussagen über das „Fleisch“ und die neue Auferstehungsleiblichkeit, so vor allem Rm 7, 18. 24; 8, 8; I Kor 15, 44. 50; Gal 5, 17. Angesichts dieser kritischen Einwände vor allem der Gnostiker gesteht Tertullian einmal selber, die Auferstehung des Fleisches sei ein schwer zu glaubendes Dogma, schwerer zu glauben als die Einheit Gottes. Die großkirchliche Theologie gerät in um so größere Bedrängnis, je hartnäckiger sie sich auf den Gedanken versteift, daß in der Auferstehung die haargenaue Wiederherstellung des verstorbenen natürlich-irdischen Fleischesleibes stattfinden müsse. Z. B. in der syrischen Didaskalia liest man: „Er wird uns aber von den Toten auferwecken so, wie wir sind in dieser Gestalt, die wir jetzt tragen. . . wie der Herr, unser Heiland, gesagt hat: „Nicht soll ein Haar von eurem Haupte verloren gehen.“

Für Paulus bedeutet „Auferstehung“ ausschließlich und grundsätzlich deshalb gerade nicht Wiederherstellung des Alten, Gewesenen, sondern Verwandlung in eine neue, übernatürliche Daseinsform, weil „Auferstehung“ nach seiner Anschauung zu den fundamentalen Ereignissen gehört, in denen sich seit und auf Grund von Tod und Auferstehung Jesu das Vergehen des alten und der Anbruch des neuen Aeon vollzieht. In diesem Sinne der apokalyptischen Zwei-Aeonen-

Lehre ist „Auferstehung“ für Paulus ein eschatologischer Begriff – und in diesem Sinne ist sie es für die Auferstehungslehre der Großkirche nicht mehr. Vielmehr will sie gerade auch noch in dem, was am Ende der Tage durch die Auferstehung werden soll, peinlich genau restituiert und konserviert wissen, was zum alten Aeon gehört. Das ist Enteschatologisierung nunmehr der Eschatologie selber.

Gegen die scharfe häretische Kritik sucht man ebenfalls mit Vernunftgründen aufzukommen. Als besonders beweiskräftig erachtet man den wunderbaren Fall, von dem der Mythos vom Vogel Phoenix berichtet, der alle fünfhundert Jahre aus seinem eigenen, verwesenden Leichnam neu ersteht. Mit diesem Argument ficht schon der I Clemensbrief. Dazu kommt die Erwägung, daß für Gott, den Schöpfer, die bloße Wiederherstellung des menschlichen Fleischesleibes zweifellos ein Leichteres sei als die erstmalige Erschaffung der Welt aus dem bloßen Nichts.

Im Schriftbeweis gegen die Häresie muß man sich begrifflicherweise auf eine mühselige Defensive beschränken und Konzessionen machen, die im Grund eine Kapitulation darstellen. Die alttestamentlichen Beweise der Häretiker gegen die Fleischauferstehung sind nicht zu entkräften. Das Gewichtige ist der Versuch eines Gegenbeweises mit der Vision des Hesekiel (37, 1–14). Aber nicht einmal Origenes läßt diesen Beweis gelten. Es ist eben allzu deutlich, daß die in dieser Vision beschriebene Auferstehung der in der Ebene zerstreuten Menschengelbeine vom Propheten selber gar nicht im eigentlichen Sinne gemeint ist, sondern die nationale Wiederherstellung des im Exil seufzenden Judenvolkes darstellen soll. Im NT scheint der großkirchliche Schriftbeweis am ehesten an den evangelischen Totenaufweckungsberichten eine Stütze zu finden. Allein hier handelt es sich gar nicht um die eschatologische Totenaufweckung zum ewigen Leben, sondern um vereinzelte wunderhafte Totenaufweckungen, durch die den nur vorübergehend Auferweckten keineswegs das ewige Leben des neuen Aeon verliehen wird, was denn auch einzelne Theologen der Großkirche selber eingesehen haben. Diese ausnahmsweise im alten Aeon wieder Auferweckten sind ja seither alle wieder gestorben.

Die Entscheidung muß fallen im Streit um die paulinischen Aussagen über den pneumatischen Leib der himmlischen Engelwesen I Kor 15, den auch die Gläubigen durch die endzeitliche Auferstehung (bzw. Verwandlung) erlangen sollen. Hier, wie gegenüber der entsprechenden Anschauung Jesu (Mk 12, 25) sucht sich die großkirchliche Theologie gelegentlich mit dem Kompromiß zu helfen: unter dem paulinischen „Geistleib“ sei, im Sinne der kirchlichen Erlösungslehre, derjenige Fleischesleib zu verstehen, mit dem sich der heilige Geist verbunden habe. Der habitus angelicus aber soll dem Gläubigen nachträglich irgendwie verliehen werden, nachdem er zunächst im alten Fleischesleib auferstanden sei. Allein die häretischen Gegner verharren endgültig bei dem Verweis auf I Kor 15, 50, wonach „Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können und das Ver-

wesliche nicht das Unverwesliche". Gegen diese deutliche und grundsätzlich verschiedene paulinische Aussage ist nichts mehr auszurichten.

Eine weitere Störung des überlieferten eschatologischen Programms entsteht durch die Frage nach dem Endschiedsal der verstorbenen Gläubigen während der immer länger sich dehnenden Frist vor der sich verzögernden Parusie. Wohl schildert Paulus II Kor 5, 1-4 einen Zwischenzustand, beurteilt ihn aber als etwas, wovon er die Gläubigen wie auch sich selbst verschont wissen möchte, trotzdem dieser Zwischenzustand angesichts der näherwarteten Parusie für ihn nicht von langer Dauer sein kann. Notwendig aber muß in nachapostolischer Zeit gerade diese Zwischenzustandsvorstellung den Anknüpfungspunkt abgeben für die Entwicklung einer individuellen Eschatologie, die mit der kosmisch-universal orientierten Eschatologie des überlieferten apokalyptischen Programms immer mehr in Konkurrenz tritt. Denn bei der andauernden Parusieverzögerung wird die Frage nach dem Endschiedsal des Einzelnen wichtiger als die Frage nach dem in ferner Zukunft liegenden Endschiedsal der bestehenden Welt.

Zum Ausbau einer solchen individuellen Eschatologie lag zudem spätjüdisches und hellenistisches Vorstellungsmaterial bereit. Solches Material bot die einer sekundären synoptischen Schicht, nämlich dem Sondergut des Lukas, angehörende Beispielerzählung Jesu vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16, 19-31). Auf diese Erzählung berufen sich bereits Irenäus und Tertullian. Es handelt sich also jetzt darum, allen abgeschiedenen gläubigen Gerechten, nicht etwa nur den bisher in dieser Hinsicht privilegierten Märtyrern, einen jenseitigen Ort anzuweisen, an welchem sie, im Gegensatz zu der paulinischen Zwischenzustandsschilderung II Kor 5, 1-4, mindestens eines Vorgeschmacks der ewigen Seligkeit teilhaftig werden sollten. Schon bei Justin ist diese individuelle Eschatologie in Ausbildung begriffen, wie auch bei Aristides und Athenagoras.

An der Ausführung der individuellen Eschatologie sind zwei Punkte als problemgeschichtlich bedeutsam hervorzuheben. Einmal muß unbedingt dem folgerichtigen Einwand der Verfechter der kosmisch-apokalyptischen Eschatologie Rechnung getragen werden, daß über die endgültige jenseitige Seligkeit wie auch Pein für den Einzelnen doch erst durch den Urteilsspruch des allgemeinen Endgerichts nach der Auferstehung entschieden werde. Daher postuliert man jetzt ein Gericht, das über die Seele des Einzelnen unmittelbar nach seinem Tode ergeht. Dieses *judicium particulare* tritt jetzt an die Stelle des von Paulus gelehrt, ebenfalls partikular gedachten ersten Gerichts über die auferstandenen Gläubigen am Tage der Parusie. Sodann ist zu beachten, daß die neue individuelle Eschatologie der Großkirche nur ein vermittelndes Zwischenstadium im Übergang von der urchristlich-apokalyptischen Eschatologie zur gnostischen darstellt. Wo sich nämlich die individuelle Eschatologie der kirchlichen Theologie am weitesten von der paulinischen Auffassung vom Zwischenzustand

entfernt und die Seelen aller gerechten Gläubigen nach dem Tode geradezu in den Himmel versetzt, da werden mehrfach Vorstellungen im Sinne der gnostischen Himmelsreise der Seele verwertet, so vor allem bei Origenes.

Es mußte im nachapostolischen Zeitalter eine Entscheidung fallen darüber, ob die neue individuelle Eschatologie wirklich das bleiben sollte, als was sie entstanden war, nämlich eine infolge der Parusieverzögerung notwendig gewordene Ergänzung des Programms der aufgeschobenen kosmischen Endereignisse, oder ob sie sich konsequent hellenistisch vollendete und das problematisch gewordene Programm der kosmischen Endzeit-Eschatologie überhaupt verdrängte. Diese Entscheidung ergab sich im Ringen zwischen gemeinkirchlicher Theologie einerseits und außerkirchlicher und kirchlicher Gnosis (Clemens Alexandrinus und Origenes) andererseits.

Gesiegt hat im Zeitalter der hellenistischen Reichskirche nicht die Gnosis und nicht Origenes, sondern die Lehre der Großkirche, also nicht die neue individuelle Eschatologie in ihrer konsequenten und die apokalyptische Eschatologie verdrängenden Hellenisierung, sondern die Lehre von der endzeitlichen Auferstehung des Fleischesleibes und ihren Folgeereignissen, verbessert und ergänzt durch eine neugestaltete Lehre vom Zwischenzustand, die die andauernde Vertagung des ganzen Programms erträglich machte. Die hellenistische Kirche fixierte als Ergebnis des Kampfes in ihrem Glaubensbekenntnis das nicht-hellenistische Dogma, daß nur die Fleischesauferstehung der wirkliche Weg zum ewigen Leben sei.

In dieser Tatsache dokumentiert sich noch einmal, daß auf dem hellenistischen Boden des spätantiken nachapostolischen Christentums das Hellenistische, wo es wirklich siegte, nicht deshalb siegt, weil es als das Hellenistische a priori schon das Stärkere gewesen wäre. Der antike Frühkatholizismus hellenisiert also das ursprüngliche Evangelium nur soweit, als die Parusieverzögerung sie zu solcher Hellenisierung zwingt. Mit andern Worten: Die Enteschatologisierung ist nicht etwa die Folge der Hellenisierung, sondern in der Tat, wie die ganze bisherige Darstellung es bestätigt, deren Ursache.

In den Systemen der außerkirchlichen Gnosis und kirchlicher Gnostiker wie Clemens Alexandrinus und Origenes vermochte sich die individuelle Eschatologie der Kirchenlehre vorübergehend konsequent zu hellenisieren. Sie entwickelte sich bis zu einer schließlich auch wieder kosmisch ausgeweiteten Lehre von der Befreiung des Geistes aus der Materie bzw. der Vergeistigung der Persönlichkeit durch Versittlichung und Erhebung der Rückkehr in Gott. Sie ersetzte dabei den ursprünglichen dynamischen Dualismus des vergehenden alten und des anbrechenden neuen Aeon durch den statischen Dualismus von materiell-vergänglichem Diesseits und geistig-ewigem Jenseits und gab damit die urchristliche Eschatologie grundsätzlich preis.

Diese Wendung hatte ihre Gründe, die bei Origenes klar zutage liegen. Origenes erkennt deutlich und unwiderruflich, daß die groß-

kirchliche Theorie der Auferstehung des Fleischesleibes zum ewigen Leben und damit auch das darauf ausgerichtete gesamte neue kirchliche Dogma von der Erlösung und vom Erlösungswerk Christi *gänzlich unpaulinisch* ist, – und doch kann er so wenig zur echten paulinischen Gesamtanschauung zurückkehren wie die Großkirche. Er empfindet ferner die Unklarheiten und Schwierigkeiten, die sich, als Auswirkung der Enteschatologisierung des paulinischen Dogmas, in der großkirchlichen Auffassung und Verarbeitung des paulinischen Programms der endzeitlichen Ereignisse einstellen, und ihn lockt umsomehr die große Geschlossenheit und einfache Folgerichtigkeit einer konsequent ausgeführten hellenistisch-neuplatonischen Eschatologie, zu der man durch Neuformung der paulinischen Vorstellung vom Zwischenzustand so leicht gelangen kann. So geht er, wie andere Gnostiker auf andere Weise, diesen Weg und gibt wie die Gnosis die traditionelle Eschatologie preis, indem er sie entsprechend umdeutet oder vermeint.

Damit wird Origenes mit allen andern Gnosis für die Großkirche zum Häretiker. Sie hält trotz allem die für sie fundamental bedeutsam gewordene Lehre von der Erlösung als Sicherung der Fleischesauferstehung zum ewigen Leben für gut apostolisch-paulinisch. Was würde auch aus ihr, wenn sie diese so schwer errungene Lösung des Gesamtproblems der dogmatischen Krisis des nachapostolischen Zeitalters preisgeben müßte! Sie muß an dem Irrtum festhalten, daß ihre Lehre paulinisch-apostolisch sei – und opfert so die Wahrhaftigkeit.

3. Die Krisis der kirchlichen Ethik

Wie ernst die eschatologische Naherwartung ursprünglich genommen wird, zeigt ihr tiefgreifender Einfluß auf die Ethik, sowohl bei Jesus wie bei Paulus, im Urchristentum überhaupt.

Der allgemeinste Zusammenhang zwischen Ethik und Eschatologie bezeugt sich darin, daß die ethische Forderung verkündet wird als Bedingung für die Teilnahme am messianischen Heil bzw. am bald anbrechenden Reiche Gottes. Da aber über diese Teilnahme im kommenden Gericht entschieden wird, so hat das von der Ethik geforderte Verhalten den Sinn der Vorbereitung auf das kommende endzeitliche Gericht. Grundsätzlich besteht in dieser Auffassung zwischen Jesus und Paulus, im Urchristentum überhaupt, kein wesentlicher Unterschied.

Ethisch entspricht der entschiedenen Ausrichtung auf die neue vollkommene Existenz der nahen eschatologischen Zukunft die Haltung der innerlich-weltgelösten Freiheit. Sie bewährt sich zunächst in der Möglichkeit, alles, was in irgendwelchem Leiden in der Verstrickung in das Übel und das Böse des alten Aeon als Anfechtung in den letzten Tagen noch erduldet werden muß, in innerlicher Freiheit, ohne Sorge und Angst, so auf sich zu nehmen und zu tragen, daß der Dulder in der Anfechtung nicht untergeht, sondern sie inner-

lich überwindet (Mt 6, 25 ff; 10, 26 ff; II Kor 4, 7 ff; 16: 6, 4 f, 9–10). Ihre volle Verwirklichung sucht aber die Freiheit der innerlichen Weltgelösiheit nicht in weltabgeschiedener Tatenlosigkeit oder bloßer negativer Askese, sondern vielmehr in der Art und Weise, wie sie auch die sittliche Aktivität bestimmt, des Nähern die Art und Weise, wie das Gebot der Liebe als Gebot der aktiven Hingabe an den Mitmenschen geltend gemacht wird.

Die Ausrichtung auf die Nähe des Weltendes läßt die Rücksicht auf die Notwendigkeiten des kollektiven Daseins, seine politischen und wirtschaftlichen Ordnungen und Interessen, seine durch Sachgüter und Institutionen bestimmten innerweltlichen Zwecke in den Hintergrund treten. Die Ethik hat es darum lediglich mit den unmittelbaren, rein persönlichen Beziehungen zwischen Mensch und Mitmensch zu tun, und hier gilt das Gebot der tätigen Hingabe unbedingt und legt dem Einzelnen gegenüber dem Mitmenschen eine schrankenlose Verpflichtung und Verantwortung auf. Auch die Bereitschaft zum höchsten und letzten Opfer bleibt nicht ausgeschlossen, gemäß der Weisung, jetzt und hier das Leben selber zu verlieren, um es in Bälde als vollendetes, ewiges Leben für immer zu gewinnen. In dieser Hinsicht haben die Forderungen der Ethik bei Jesus und Paulus in ihrem tiefsten Kern den gleichen Grundgehalt. Zum gemeinsamen Grundcharakter gehört eben deshalb auch die Abkehr von bloß äußerlicher Gesetzmäßigkeit und die Betonung der gesinnungsmäßigen Echtheit.

Ein bemerkenswerter Unterschied besteht jedoch darin, daß sich bei Jesus die ethischen Forderungen unmittelbar an den natürlichen Menschen des alten, eindeutig noch bestehenden Aeon, genauer an den zur Teilnahme am kommenden Reiche Gottes Erwählten richten. Für diesen bedeutet die Erfüllung der hohen sittlichen Forderungen die Bewährung der echten „Busse“ (Sinnesänderung) im Hinblick auf das mit dem nahen Anbruch des Gottesreiches verbundene Endgericht. Bei Paulus dagegen ergeht die ethische Forderung an den Einzelnen als Glied der Gemeinde der Christusgläubigen; das heißt aber zugleich: an diejenigen, die bereits in der übernatürlichen Wesensverwandlung des Sterbens und Auferstehens mit dem Messias begriffen sind, als einer Wandlung, die dank den in ihr wirksamen (Geist-) Kräften des neuen Aeon den ganzen Menschen, auch seinen Willen und sein Handeln, in Mitleidenschaft zieht. Dies irgendwie so, daß die neue Seinsweise, an sich eine neue metaphysische Situation des Menschen, im Bereich des Gesinnungsmäßig-Persönlichen auch als eine besondere ethische Haltung zu verwirklichen ist. Daher spricht Paulus von der Verwirklichung des neuen Ethos nicht wie Jesus als von einer „Buß-Leistung“, sondern im Sinne des „Wandelns im Geist“. Und der neue Geist, durch den dies möglich wird, heißt für Paulus als eine Kraft des neuen Aeon der „Christusgeist“: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (II Kor 3, 17).

In ihrer eschatologischen Bedingtheit überläßt diese Individualethik der Vorbereitung des Einzelnen auf die kommende Endvoll-

endung die endgültige Auseinandersetzung mit den Bedingungen und Ordnungen des natürlichen und kollektiven Daseins im alten Aeon dem übermächtigen Eingreifen des in Bälde zum Endgericht erscheinenden Christus. Insofern verharrt der eschatologische Glaube mit seinen ethischen Forderungen in einer Weltindifferenz, die ihn an den Zuständen der spätantiken Gesellschaft und des spätantiken Staates, damit auch an den hier gestellten gesellschaftsethischen Problemen vorbeigehen läßt.

Da Jesus keine mehr oder weniger organisierten Gemeinden von getauften Gläubigen zu betreuen hat mit Hirtenbriefen, die aktuelle, unaufschiebbare Fragen des Gemeindelebens beantworten müssen, so macht sich bei ihm diese Indifferenz noch stärker geltend als bei Paulus. Man vergleiche beispielsweise das Wort Mt 19, 12 über die Entmannung um des Reiches Gottes willen mit den paulinischen Ratschlägen I Kor 7.

Sofern es für Paulus und das apostolische Urchristentum überhaupt gesellschaftsethische Probleme der Eigengesetzlichkeit des natürlichen kollektiven Daseins gab, waren dies eben doch nicht Probleme der spätantiken Gesellschaft überhaupt, sondern lediglich Probleme des kleinen, engbegrenzten und besonders strukturierten Verbandes der sich bildenden Gemeinden der Gläubigen. Und sofern sich immerhin doch auch in diesem engen Kreise Probleme des gesellschaftlichen Daseins aufdrängten und eine sozialetische Lösung verlangten, wie etwa das Eheproblem, die Stellung der Frau und die Sklavenfrage, gab Paulus bewußt und grundsätzlich nur rein provisorische Notlösungen auf kürzeste Sicht, weil man sich als die letzte Generation auffaßte und in Bälde jene radikale übernatürliche Wandlung aller Dinge erwartete, in welcher es ein Ehe- und Familienproblem, eine Frauenfrage, eine Sklavenfrage und andere bedeutende gesellschaftliche Probleme des gegenwärtigen natürlichen Daseins überhaupt nicht mehr gab (s. z. B. I Kor 7, 26 ff.). Anders steht es auch nicht mit den Weisungen, die Paulus den Gläubigen hinsichtlich ihres Verhaltens zum heidnischen Staat des römischen Imperiums gab (vgl. Rm 13, 1 ff.; I Kor 5, 12-6, 3).

Daß diese ursprüngliche christliche Ethik von dem Umschwung, der sich im Prozeß der Enteschatologisierung des urchristlichen Glaubens und in dem dadurch bedingten Neubau des kirchlichen Dogmas vollzog, in tiefgreifender Weise mitbetroffen werden mußte, ist klar. Die Art und Weise, wie dies geschah, ist im Wesentlichen bestimmt durch den Verlauf der Hellenisierung, d. h. durch die Umwandlung des ursprünglichen eschatologischen Glaubens in den Frühkatholizismus als eine spätantike, hellenistisch-christliche Mysterienreligion. Eine beträchtliche Rolle spielte dabei auch die nachapostolische Entwicklung des Gesetzesproblems.

Hat das Urchristentum sich infolge seiner eschatologischen Naherwartung nicht mit den ethischen Problemen des allgemeinen gesellschaftlichen Daseins befaßt, so hat es doch in dieser Haltung ein Ethos gelebt, dessen Größe darin bestand, daß es durch positives

ethisches Wollen im Sinne einer gehaltreichen Individualethik mit ganzem Einsatz für eine Ordnung einer neuen Welt demonstrierte, die besser wäre als die bestehende, und auf deren Kommen es sich in dieser Weise rüstete.

Diese große Zielsetzung und Haltung des urchristlich-eschatologischen Ethos bei Jesus und Paulus ist für die kirchliche Ethik der Folgezeit im Prozeß der Enteschatologisierung d. h. im Erlahmen der Naherwartung infolge der andauernden Parusieverzögerung verloren gegangen⁶⁶. Es wächst die Neigung, die nicht-gesetzlichen Wesenszüge der Ethik Jesu zu übersehen und sie ins Gesetzliche zu veräußern. Die Lohn- und Vergeltungsrechnung spielt schließlich eine entscheidende Rolle. Der ethische Gehalt der „Liebe“ schwindet in dem Maße, als der Begriff der Kirche im Sinne der hierarchisch-organisierten, sakramentalen Heilsanstalt sich vordrängt. Die christliche Nächstenliebe reduziert sich mehr und mehr – schon in den johanneischen Schriften des NT wird diese Entwicklung bemerkbar – auf die Verbundenheit der rechtgläubigen Brüder und Glieder der rechtgläubigen und alleinseligmachenden Kirche untereinander. Sie hat demgemäß ihr Komplement in Haß und Verachtung gegenüber Ketzern, Juden und heidnischen Götzendienern.

Zudem tritt das Gebot der Nächstenliebe immer mehr hinter den Forderungen der Askese zurück. Im Verhältnis zur urchristlichen Ethik verschärfen sich die asketischen Tendenzen. Zugleich aber machen sich bedeutende Unterschiede bemerkbar. Bei Paulus wird die Askese, sofern damit mehr gemeint ist als die in bestimmten Einzelfällen durch das Liebesgebot begründete Rücksichtnahme auf das „schwache Gewissen“ des Bruders (Rm 14, 28-15, 1), lediglich im Hinblick auf die Nähe der eschatologischen Ereignisse als zweckmäßig empfohlen. Im Übrigen kann Paulus es dem in Bälde wiederkommenden Christus als Aufgabe überlassen, allen natürlichen Gegebenheiten der vergehenden gegenwärtigen Welt auch äußerlich und endgültig durchgreifend ein Ende zu bereiten. Der Gläubige braucht darum nicht zu meinen, durch einen gewaltigen asketischen Krampf das bereits ins Rollen geratene große Rad des endzeitlichen Geschehens im letzten Augenblick von sich aus beschleunigen zu müssen.

Bei Markion dagegen drängt schon die aus der Auseinandersetzung mit der paulinischen Auffassung vom Sinaigesetz sich ergebende Ablehnung des alttestamentlichen Schöpfergottes zur grundsätzlichen und radikalen Weltverneinung (s. oben S. 51). Dazu kommt, daß auch Markion die eschatologische Naherwartung aufgibt. Muß er daher damit rechnen, daß die natürliche Welt bis auf weiteres bestehen bleibt, wie sie ist, so ist der Gläubige nunmehr genötigt, was er allenfalls in diesem Welt-dasein an Freiwerden von der Bindung als Fleischesleib und Welt vorweg zu erreichen vermag, ganz und gar durch eigene Anstrengung in schärfster Askese selber zu erkämpfen. So erhält die markionitische Askese einen mortifikatorischen Sinn: sie ist Abtötungsaskese⁶⁷.

Diesen asketischen Radikalismus lehnt die großkirchliche Ethik ab.

Sie mildert die Abtötungsaskese zur bloßen Reinigungsaskese. Es macht sich hier die zwischen Markionitismus und Frühkatholizismus bestehende Verschiedenheit des Erlösungsbegriffes geltend: Askese, verstanden als „Reinhaltung“ des Fleischesleibes, ist für die großkirchliche Ethik das Mittel zur Bewahrung der diesem Leibe sakramental verliehenen Auferstehungsgarantie. So betont zwar auch sie immer stärker vor allem das Virginitätsideal. Aber im Widerspruch hierzu verteidigt sie gleichzeitig gegenüber den Markioniten die Ehe als göttliche Schöpfungsordnung. Ganz allgemein jedoch erhebt sie die Askese nicht zu einer Forderung, die unbedingt alle Gläubigen verpflichtet, sondern schwächt die Forderung ab zu einem Ideal, das sie zu freiwilliger, aber besonders verdienstlicher Verwirklichung einzelnen berufenen Heiligen überläßt.

Offensichtlich bleibt die Stellung des Christentums zu der nicht untergegangenen natürlichen Welt, ihren Zuständen, Ordnungen und Daseinsbedingungen unsicher und ungeklärt. Ohne haltbare grundsätzliche Orientierung schwankt das nachapostolische Christentum zwischen Weltverachtung und tatsächlicher Anpassung an die Welt und zeigt Symptome der Dekadenz.

Diese innere Krisis der christlichen Ethik muß zur Katastrophe führen, sobald die Kirche von außen her, durch den römischen Staat seit Kaiser Konstantin, aus ihrer zweideutigen Stellung zur Welt herausmanövriert und in das Gefüge und geschichtliche Getriebe des öffentlichen gesellschaftlichen Daseins hineinverflochten wird. Die Katastrophe ist in dreifacher Hinsicht zur Auswirkung gekommen.

Je entschiedener der religiöse Materialismus des neuen Erlösungsbedürfnisses (im Sinne des Begriffs der „physischen“ Erlösung) in Mißachtung tieferer Sinnfragen der menschlichen Existenz das Denken bestimmt, desto mehr verliert dieses theologisch-kirchliche Denken in der Behandlung seiner vielfach ohnehin falsch gestellten dogmatischen Fragen die Orientierung an der Idee der Wahrhaftigkeit. Davon zeugt ganz allgemein die Art und Weise, wie man „schriftgemäße“, angeblich biblische Theologie zu treiben vorgibt. Mit Recht ist in der neuern Dogmengeschichtsschreibung gerade im Hinblick auf das Zeitalter der folgenreichsten altkirchlichen Dogmenbildung aufmerksam gemacht worden auf den „Geist der Lüge, welcher im 4. Jahrhundert schon mächtig in der offiziellen Schriftstellerei sich regte... und in dem 5. und 6. Jahrhundert die Kirche beherrschte hat. In diesen Jahrhunderten hat keiner mehr irgendeiner schriftlichen Urkunde, einem Aktenstück oder Protokoll getraut. Die Briefe der Bischöfe dieser Zeit wimmeln von Anklagen auf Fälschungen“⁵⁹.

Die zweite Katastrophe ist das Versagen des Kirchenchristentums gegenüber der seit Kaiser Konstantin gestellten Aufgabe, in Auswertung seiner neuen privilegierten Stellung innerhalb des Imperiums die allgemeinen gesellschaftlichen Zustände und Ordnungen mit neuen geistigen Kräften zu durchdringen und auf ihre Gesundung hinzuwirken. Hier erweist sich, daß die Erlösungslehre dieser sakramentalen Mysterienreligion selber in die abgelebte Mentalität

der Spätantike verstrickt ist. Die Kirche wird jetzt unverhofft reich und mächtig. Gewiß, sie verteilt massenhaft Almosen. Allein durch den kirchlichen Almosenbetrieb entsteht keine bessere soziale Ordnung, und die Kirche sieht hier weithin kein Problem. Die Almosenverteilung wird ein wirksames Werbemittel zur Massenbekehrung der „Heiden“. Auch der Almosenspender kommt auf seine Rechnung. Almosenstiften wird wie das Sakrament ein Mittel zur Sicherung des ewigen Heils. Vorab die Bischöfe der großen Zentren wie Alexandrien, Rom, Konstantinopel und Antiochien führen das herrschaftliche Leben eines Staatswürdenträgers, halten Hof und Gefolge. Die reichsten und mächtigsten Kirchenfürsten, die Metropoliten und Patriarchen, spielen politisch eine Rolle, rivalisieren und intrigieren gegeneinander.

In dieser Verweltlichung des führenden Priestertums, die prompt in dem Augenblick einsetzt, da das kirchliche Christentum aufhört, für die Polizei eine als staatsgefährlich verdächtige Religion zu sein, und vom Staat ins volle Weltleben hinausgelockt wird, kommt plötzlich zur Auswirkung, daß dieses Kirchentum in seinem Verhältnis zur Welt grundsatzlos geworden ist. Von Kaiser Konstantin, der ungehört bis knapp vor seinem Lebensende als Herrscher mit dem Heidentum nie wirklich gebrochen hat, läßt sich diese Kirche, weil sie dafür bezahlt wird, gewaltsame Einmischungen in ihre eigensten innersten Angelegenheiten gefallen, die sie von keinem frühern Caesar hingenommen hätte. Der „christlich“ werdende Staat verfolgt keine Gläubigen mehr wegen Verweigerung des heidnischen Kaiserkults. Dafür hilft nun diese Kirche im Osten das Zeitalter des „Byzantinismus“ inaugrieren⁶⁰. Daß von diesem verweltlichten Klerus eine bemerkenswerte versittlichende Wirkung auf die wachsenden Massen der Kirchengläubigen oder gar auf die noch bestehende heidnische Gesellschaft ausgehen könnte, ist nicht zu erwarten. Es ist auch nicht geschehen⁶⁰. Unvermeidlich folgt der Verweltlichung des Priestertums die Verweltlichung der Gläubigen.

Aus der Verlegenheit, die für die spätantike Kirche dadurch entstand, daß ihr in der unvermeidlichen Anpassung an den unabsehbar werdenden Weiterbestand der Welt eine christliche Gesellschaftsethik fehlte, suchte sie sich herauszuhelfen durch Übernahme antikgriechischer Gesellschaftslehren. Das war ein folgenschwerer Vorgang: So konnte die feudalständische Gesellschaftsordnung des Mittelalters entstehen mit ihrer Knechtung und Ausbeutung des niederständischen Volkes durch ungleiche Verteilung von Rechten, Pflichten und Lasten unter die verschiedenen Gesellschaftsklassen, Leibeigenschaft, Sklaverei, Krieg und unmenschlich massive Justiz einer immer absolutistischer werdenden Staats- und Kirchenmacht, deren Repräsentanten, zuhöchst Kaiser und Papst, sich als irdische Stellvertreter des obersten Himmelsherm zu jenen vernichtenden Gewaltmethoden autorisieren ließen, mit welchen der eschatologische Christus der johanneischen Apokalypse gegen allen Widerstand die neue Weltordnung kreiert. Diese mittelalterliche Barbarei war nicht die

Barbarei des urwüchsigen, noch unkultivierten Germanen, sondern allererst eine Barbarei des mittelalterlichen Kirchenchristentums. Ihr haben wir schließlich das neuzeitliche Aufkommen des gegen alle Kirchlichkeit protestierenden atheistischen Marxismus zu verdanken, der alsdann auf dem hierzu wohlvorbereiteten Boden des christlichen byzantinischen Ostens sich zum System einer schlechthin totalitären, auf Entmenschung des Menschen ausgehenden Weltherrschaftspolitik radikalisierte.

Es fehlte im Bereich des spätantiken Christentums nicht an solchen, die erschreckt der epidemisch um sich greifenden Verweltlichung der Kirche zusahen und protestierten. Aber was nützte der Protest, wenn die Enttäuschten grollend die Gemeinden verließen, um in abgelegenen Reichsgebieten Klöster und Mönchskolonien zu gründen? Übrigens darf man auch die der weltvermeinernden Religion entsprechende Moral dieser ins asketische Mönchs- und Eremitentum sich flüchtenden Minderheit nicht idealisieren⁶¹. Adolf von Harnack hat das spätantike Ergebnis dieser Entwicklung folgendermaßen formuliert: „An der Dekomposition der Gesellschaft hat das Christentum selbst aufs kräftigste mitgearbeitet; aber es ist dann nicht fähig gewesen, die Massen emporzuheben und eine christliche Gesellschaft – in dem bescheidensten Sinn dieses Wortes – zu bilden, sondern es hat den Bedürfnissen und Wünschen der Massen eine Concession nach der andern gemacht.“⁶²

Dieser Vorgang war kein Zufall. Eben mit der Wendung zum religiösen Materialismus der neuen gemeinkirchlichen Erlösungslehre kommt eine Entwicklung in Gang, durch die das kirchliche Christentum immer gröbere Kompromisse schließt mit dem meisten, was in der zeitgenössischen nichtchristlichen Umwelt an primitiver Religion umgeht. Einerseits bietet die Kirche in ihrer nunmehr erreichten Gestalt den großen Massen gerade das, was der spätantike Mensch sucht und in keiner anderen Mysterienreligion mit gleich hoher Befriedigung findet. Andererseits kann umgekehrt diese Kirche in hohem Maße in sich aufnehmen, was diese Menschen aus ihrer angestammten spätantiken Religion zum Ausbau der sakramentalen Heilsvermittlung mit hereinbringen. In dieser Entwicklung vermag das kirchliche Christentum das Heidentum der Umwelt nicht wahrhaft zu überwinden. Es nimmt dieses vielmehr in sich auf und verfällt ihm selber.

Es mehren sich die materiellen handgreiflichen Mittel, die dazu dienen sollen, das Göttliche irdisch greifbar und genießbar, benutzbar zu machen. Die Paganisierung des Christentums manifestiert sich im zunehmenden massiven und kritiklosen Wunderglauben, ferner in der mit dem 4. Jahrhundert stoßweise und lawinenartig hereinbrechenden Heiligen- und Reliquienverehrung. Seit dem Zeitalter Konstantins wird sie zu einer Epidemie. Den Anstoß gibt der Kult der in den letzten großen Verfolgungen gefallenen Märtyrer. Im Reliquienkult lebt mitten in der christlichen Kirche das heidnische Fetisch- und Amulettenwesen auf.

Dieses paganisierte spätantike Christentum vermochte sich im Osten, soweit es dem Druck des Islam nicht völlig erlegen ist, größtenteils nur in archaischen Trümmerformen zu erhalten, die seither geistig für die Welt wenig oder nichts mehr zu bedeuten hatten. Man muß dem Urteil Recht geben: das spätantike Kirchenchristentum hat die spätantike Welt weder gerettet noch erneuert. Es hat sie ruinieren helfen. „Der Islam, der über diese Gebilde im Sturm gefahren ist, war ein wirklicher Retter; denn trotz seiner Dürftigkeit und Ode war er eine geistigere Macht als die christliche Religion, die im Orient nahezu die Religion des Amuletts, des Fetischs und der Zauberei geworden ist, über denen das dogmatische Gespenst, Jesus Christus, schwebt.“⁶³

Auch respektable Theologengestalten wie Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, die drei großen Kappadokier, und andere, die aus den Niederungen der Kirchlichkeit ihrer Zeit emporragen, haben diesen Gang der Dinge nicht zu ändern vermocht, weil sie doch schließlich das System selbst nicht durchbrachen. Dem östlichen Christentum war alsdann nach der Jahrtausendwende im slawisch-russischen Bereich eine neue Entwicklung beschieden, die jedoch die Nachwirkungen des spätantiken Verfalls nicht zu überwinden vermochte.

Zur Einleitung

¹ Adolf v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I. 5. Aufl. 1931, S. 20, 56, Anm. 2.

² Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl. 1906, S. 12.

³ Eva Aleith, Das Paulusverständnis der alten Kirche, 1937, S. 1, 119.

⁴ Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, 1906; seit 1913 in erweiterter Gestalt mehrfach neu aufgelegt unter dem Titel „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“, s. auch Albert Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu, 1901. Über den weiteren Ausbau der „konsequent-eschatologischen“ Auffassung s. Albert Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung, 1911, und Die Mystik des Apostels Paulus, 1930.

⁵ S. vor allem Rudolf Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, 2. Aufl. 1931.

⁶ M. Dibelius, Zur Formgeschichte der Evangelien (Theologische Rundschau, 1929, S. 210).

⁷ Rud. Bultmann, Jesus, 1926; Geschichte der synoptischen Tradition, 1931, S. 396.

⁸ Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 555: „Es kann sich also (sc. für die historische Evangelienkritik) immer nur darum handeln, daß wir versuchen, Einblick in die Bedeutung und den Zusammenhang der Ereignisse zu gewinnen. Alle Darstellungen sind hypothetische Konstruktionen. Ihr wissenschaftlicher Wert bemißt sich danach, inwieweit sie die inneren Zusammenhänge zwischen den berichteten Reden, Taten und Ereignissen aufzudecken und möglichst viele Einzelheiten nach einheitlichen Prinzipien zu erklären vermögen.“

⁹ Darauf durfte Alb. Schweitzer mit Recht hinweisen: „Weit davon entfernt, die Glaubwürdigkeit der ältesten Überlieferung herabzusetzen, tritt die konsequente Eschatologie für sie ein. Sie vermag in der Hauptsache alles, was in den beiden ersten Evangelien über das Auftreten Jesu zu lesen steht, als geschichtlich anzuerkennen und zu erklären. Darin beruht ihre Stärke allen anderen Konstruktionen gegenüber. Die letzteren können dem überlieferten Bestande der ältesten Quellen weit weniger gerecht werden und sehen sich genötigt, mit ganz subjektiven Kriterien zwischen echt und unecht zu unterscheiden. Alle Vermittlungen zwischen eschatologisch und uneschatologisch werden mit Opfern an Text bezahlt, die nichts anderes beweisen, als daß die betreffende Anschauung nicht mit der Geschichte übereinstimmt . . . Die konsequente Eschatologie kann ruhig zusehen und warten, bis ihre Zeit kommt. Es hat nichts zu bedeuten, daß viele Theologen sich noch mit Kompromissen abquälen und unverdrossen alle denkbaren Unterscheidungen von echt und unecht wieder durchprobieren. Sie können sich nur gegenseitig widerlegen und die Willkür ihres Verfahrens offenbar machen. Früh oder spät wird die Stunde schlagen, wo das Einfache und Natürliche als das Wahre erkannt werden wird“ (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 597).

¹⁰ Albert Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, 1901, S. 71; Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 307.

¹¹ Hans Joachim Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit, 1950, S. 224.

¹² Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 407: „Die ganze Geschichte des ‚Christentums‘ bis auf den heutigen Tag, die innere, wirkliche Geschichte desselben, beruht auf der ‚Parusieverzögerung‘: d. h. auf dem Nichteintreffen der Parusie, dem Aufgeben der Eschatologie, der damit verbundenen fortschreitenden und sich auswirkenden Enteschatologisierung der Religion.“

¹³ Näheres zur Vorstellung des Zwischenreiches siehe in dem Kapitel „Die Wandlungen im eschatologischen Programm“.

¹⁴ Oscar Cullmann (Christus und die Zeit, 1946, S. 51) wollte die „Enteschatologisierung“ nicht als Ursache, sondern als Folge der Hellenisierung verstanden wissen. Gegen diese Verkehrung des geschichtlichen Sachverhalts ist mit Recht eingewendet worden: 1. Daß die Umwandlung des Ursprünglichen schon vor der Hellenisierung einsetzte, mithin nicht deren Folge sein kann. 2. Daß die Hellenisierung gar nicht darin besteht, worin sie nach Cullmann bestehen müßte, um eine Enteschatologisierung zur Folge zu haben, nämlich in der Ersetzung der ‚Zeitgeraden‘ durch den ‚Zeitkreis‘, durch die zyklische hellenistische Zeitauffassung. Ansätze zu einer hellenistischen Zeitauffassung, wie sie etwa bei Origenes auftraten, setzten sich bekanntlich nicht durch. 3. Daß gar nicht die Übereinstimmung mit den hellenistischen Grundsätzen das Kriterium bildet, nach dem die Entwicklung vor sich geht, wie es doch sein müßte, wenn die Hellenisierung das Primum wäre. Gerade auch antihellenische Gedanken werden hartnäckig festgehalten, wenn es nicht durch die Enteschatologisierung unmöglich gemacht wird, wie etwa der Satz von der Auferstehung des Fleisches. 4. Daß an einzelnen Punkten die Entwicklung nicht nur eine Hellenisierung, sondern auch eine Judaisierung war (Bedeutung des Gesetzes), was nicht durch die Hellenisierung, sondern nur durch die Enteschatologisierung begrifflich gemacht werden kann“ (Ulr. Neuenchwander, Protestantische Dogmatik der Gegenwart und das Problem der biblischen Mythologie, 1949, S. 173 f.).

¹⁵ Rud. Bultmann, in RGG², IV, Sp. 392; Offenbarung und Heilsgeschichte, S. 31.

¹⁶ Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 597 f: „Im letzten Grunde sind es ja religiöse Bedenken, die der wissenschaftlichen Einsicht im Wege stehen. Die moderne Theologie vermag sich mit dem eschatologisch denkenden und handelnden Herrn noch nicht abzufinden, weil sie religiös und religionsphilosophisch noch nicht so weit ist. Darum verneint sie den ‚allzu geschichtlichen‘ Jesus.“

Zum ersten Hauptteil

¹⁷ Vgl. Joh. Werner, Der Paulinismus des Irenäus, S. 96: „Von allen 206 Pauluszitaten des Irenäus beziehen sich 188 auf die Erweisung der dem Irenäus wichtigen Streitpunkte im Kampf mit den Gnostikern.“

¹⁸ In besonders naher Beziehung steht Jesus zur Henochapokalypse, speziell zu den in der ersten Hälfte des letzten, vorchristlichen Jahrhunderts entstandenen henochischen „Bilderreden“ (Henoch 37–71). Rudolf Otto urteilte: „Die Übereinstimmung ist so groß, daß man von einem bestimmten Schulzusammenhang reden muß“ (Reich Gottes und Menschensohn, S. 331).

¹⁹ Hans Windisch, *Der Hebräerbrief*, S. 85: „Schon die Thora selbst hat die ewige Gültigkeit ihrer Bestimmungen statuiert (vgl. vor allem das ziemlich dreißigmal im Pentateuch vorkommende νόμιμον αἰώνιον).“

²⁰ Der ursprünglich hebräische IV Esra wurde übersetzt ins Griechische, Lateinische, Syrische, Armenische und Äthiopische. Von der Baruchapokalypse gab es eine syrische, griechische, lateinische und äthiopische Übersetzung, und Henoch ist aus dem hebräischen oder aramäischen Original ins Griechische und Äthiopische übersetzt worden.

²¹ Näheres hierüber siehe im Abschnitt „Das Problem der Aufhebung des Gesetzes“. S. 49 ff.

²² Auch in diesem speziellen Sinne gilt die Feststellung von Friedrich Loofs, daß schon in der *Schaffung* des kirchlichen neutestamentlichen Kanons eine Ausscheidung aus der vorhandenen frühchristlichen Literatur vollzogen wurde, „bei der die Glaubensregel den Maßstab bildete“ (Fr. Loofs, a. a. O. S. 135).

²³ Karl Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde* (Gesammelte Aufsätze II, S. 55).

²⁴ Ad. v. Harnack, *Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas*, 1929, S. 27. Siehe auch Ad. v. Harnack, *Marcion*, 1921, Anm. I: „Die Tradition war in diesem Fall die willkürliche Bestimmung und Schätzung des Apostolischen. Unter dem Schutze dieses Titels stellte man die Ausgestaltung des urchristlichen Synkretismus und aller religiösen Motive, die man in der Gegenwart brauchte.“

²⁵ Vgl. M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1909, S. 23 ff.

²⁶ I Kor 7, 20: „Jeder soll verbleiben in dem Stande, in dem er berufen wurde.“ Alb. Schweitzer erläutert mit dem treffenden Vergleich: „Der Kontrakt über das verkaufte Haus besagt, daß es nur zwecks Abbruch überlassen wurde und daß nichts unternommen werden darf, um es bewohnbar zu erhalten oder gar wohnlicher zu machen“ (Die *Mystik des Apostels Paulus*, S. 192).

²⁷ So die *Tractatus Origenis II* (ed. Batiffol, S. 18).

²⁸ Das Heidenchristentum war von Paulus nicht angeleitet worden, sich in Glaubensfragen die Antwort in der Lehre des geschichtlichen Jesus zu holen. Wäre aber das kirchliche Christentum nicht von selber darauf verfallen, sich bei der Entscheidung neu auftauchender Probleme auch mit der ältesten Evangelienüberlieferung auseinanderzusetzen, so wäre es doch durch das Vorgehen Markions, durch seine Berufung auf das von ihm revidierte und als mit Paulus übereinstimmend kanonisierte Lukasevangelium dazu gezwungen worden.

²⁹ Die Lehre von der Hadesfahrt vertritt außer der Großkirche nur Markion. Für die Hadesfahrtvorstellung ist in den gnostischen Systemen, ihrem Grundgedanken entsprechend, kein Raum. Und für das Judentum bestehen die Probleme, deren Lösung das Hadesfahrtdogma darstellt, überhaupt nicht.

³⁰ Wilhelm Bousset, *Religion des Judentums*, 1906, S. 310; Ad. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I, 5. Aufl., 1931, S. 115; Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, S. 287, 300; *Die Mystik des Apostels Paulus*, S. 78 f.; Gustav Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, 1922, S. 195; Rudolf Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1934, S. 177.

³¹ Alb. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung*, 1911, S. 152.

³² So Felix Scheidweiler, *Wer ist der Verfasser des sog. Sermo maior de Fide?* (Byzant. Zeitschrift, Bd. 47, 1954, S. 352).

³³ Siehe auch F. Scheidweiler, *Arnobius und der Markionitismus* (Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, Bd. 45, Heft 1/2, S. 56): „Ich halte es nämlich für möglich, daß sich auch bei Paulus ein naiver Doketismus findet, wie ihn Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, S. 215, beschreibt.“

³⁴ In der neuesten Diskussion über die Frage der Engelchristologie ist zu Unrecht bestritten worden, daß der urchristlichen Christus-auffassung die apokalyptische Vorstellung von Christus als einem hohen Engelwesen zugrunde liege, so von Wilh. Michaelis, *Zur Engelchristologie im Urchristentum*, 1942. Wichtiger ist das 1941 erschienene Werk des katholischen Ordenstheologen Joseph Barbel, *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus*, 1941. Im Unterschied zu den willkürlichen Bestreitungsversuchen von Michaelis geht Barbel bis an die äußerste Grenze dessen, was ein katholischer Dogmenhistoriker in diesem für ihn heiklen Gebiet an wohlbezeugten geschichtlichen Tatsachen anerkennen darf. Barbel gibt zu, daß die Vorstellung von Christus als einem Engelwesen nicht nur bei Häretikern, sondern auch bei kirchlichen Schriftstellern des nachapostolischen Zeitalters sich findet; daß ferner diese Engelchristologie eine wesentliche Voraussetzung der vornicänischen subordinatianischen Christus-auffassung ist, und daß sie – was Barbel schon im Untertitel seines Werkes andeutet – dem Arianismus zugrunde liegt. An diesen wichtigen Punkten stimmt Barbel mit meiner „Entstehung des christlichen Dogmas“ (erste Ausgabe von 1941) überein. Unmöglich kann er aber die Engelchristologie der *urchristlichen* Messiasauffassung anerkennen. Dieses Zugeständnis wäre mit den für die katholische Dogmengeschichtsschreibung geltenden kirchlichen „Richtlinien“ völlig unvereinbar. Bei Paulus anerkennt die Engelchristologie Karl Goetz. Das antichristliche und das christliche, geschichtliche Jesusbild von heute, 1944, S. 30 f., im Urchristentum überhaupt Walter Koehler, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins*, 2. Aufl. 1943, S. 129, 131, 134. Entschieden setzt sich Felix Scheidweiler ein für die Anerkennung der urchristlichen Engelchristologie. Er verahrt sich gegen die willkürliche neutestamentliche Exegese, mit der W. Michaelis a. a. O. die paulinische Engelchristologie zu bestreiten versucht und dabei „das Tollste an Mißdeutung geleistet“ hat. Scheidweilers selbständige Untersuchung kommt zu dem Ergebnis: „Die Engelchristologie als eigenartige Kombination von Erhöhungs- und Praeexistenzchristologie ist der Schlüssel, der zu sämtlichen paulinischen Christologie-Stellen paßt und jede Schwierigkeit beseitigt.“ Sehr berechtigt ist seine grundsätzliche Erwägung: „Als was soll man sich ein himmlisches Wesen vorstellen, das (sc. nach Paulus) zwar Gott ähnlich, aber ihm untergeordnet ist, das eine Rangerhöhung erfahren und diese auch wieder aufgeben kann? Ein solches Wesen kann doch nur ein Engelwesen sein“ (F. Scheidweiler, *Novatian und die Engelchristologie*, Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. 65, Heft I/II, S. 130–143; s. ferner F. Scheidweiler, *Zur Christologie des Paulus*, Deutsches Pfarrerblatt, 1952, Nr. 10/11; *Der historische Jesus*, Die

Pforte, 5. Jahrgang, Heft 55/56, 1953). Gegen Wilh. Michaelis anerkennt die urchristliche Engelchristologie auch Hans Joachim Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 1949, S. 80 f.

³⁵ Der erste ernsthafte Ansatz zur Erforschung der nachapostolischen Engelchristologie liegt, soviel ich sehe, vor in dem Buche von Wilhelm Lueken, *Michael*, 1898. Ferner verdient in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden die Abhandlung von Adolphine Bakker, *Christ an Angel? A study of early Christian docetism* (*Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1933, Bd. 32, S. 255–265).

³⁶ Diesen Beziehungen ist dann Wilhelm Lueken in seiner bereits erwähnten Schrift über den Erzengel Michael nachgegangen.

³⁷ Darüber berichtet Fr. J. Dölger, *Ichthys I*, S. 274. Christus erscheint unter diesen Engeln mit dem symbolischen Namen „Ichthys“. S. auch F. Scheidweiler, *Zur Christologie des Apostels Paulus* (*Deutsches Pfarrerblatt*, 1952, Nr. 10, S. 293).

³⁸ So G. Stuhlfaut, *Die Engel in der altchristlichen Kunst* (Archäologische Studien zum christlichen Altertum und Mittelalter, herausgegeben von J. Ficker, 3. Heft, 1897, S. 45 f.), zitiert bei W. Lueken, *Michael*, 1898, S. 118.

³⁹ Felix Scheidweiler, *Zur Christologie des Paulus*, a. a. O. S. 293, ferner Martin Werner, *Der protestantische Weg des Glaubens* Bd. I, 1955, S. 264, 940; Chr. Ulrich Hahn, *Geschichte der Ketzler im Mittelalter*, Bd. I, S. 166 f.

⁴⁰ E. W. Hengstenberg, *Christologie des Alten Testaments und Kommentar über die messianischen Weissagungen*, Bd. III, 2. Abteilung, 2. Aufl. 1857, S. 50–55. Auch im NT, Jud 9 und Apok. Joh. 12, 7, ist für Hengstenberg der Erzengel Michael mit dem Logos-Christus identisch; hierzu Martin Werner, a. a. O. S. 470 f., 962.

⁴¹ Auch der katholische Patristiker Joseph Barbel hat seine Studie über die Engelchristologie (*Christos Angelos*, 1941), wie er schon im Untertitel seines Buches andeutet, als „einen Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus“ durchgeführt. Seither haben weitere katholische Dogmenhistoriker wie Othmar Perler (*Divus Thomas*, 1943, Bd. 21, S. 115) und R. Draguet (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 1942, Heft 1/2, S. 169) anerkannt, daß es die Verbindung der Engellehre mit der Christologie gewesen ist, welche die großkirchliche Theologie im arianischen Streit zur Verwerfung der arianischen Christologie veranlaßt hat. Das in dieser Hinsicht auch in der protestantischen Dogmengeschichtschreibung die seit Harnack übliche Darstellung des arianischen Streits zu revidieren ist, hat auf protestantischer Seite Walther Koehler in seiner „Dogmengeschichte“ (2. Aufl. 1943) festgestellt.

Zum zweiten Hauptteil

⁴² So Albert Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930, S. 348.

⁴³ Ohne auf die altkirchlichen Exegese des Johannesevangeliums einzugehen, hat Albert Schweitzer die Theologie des Johannesevangeliums in diesem Sinne entwickelt (*Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930, S. 340–358).

⁴⁴ Dies hier festzustellen, ist nicht überflüssig angesichts gewisser heutiger Versuche, die Theologie des Irenäus nach modernen Kategorien umzudeuten und zu idealisieren. Diese Versuche sind völlig unberechtigt und aussichtslos.

⁴⁵ Justin, *Apol. I*, 21. Höchste politische Aktualität erhielt alsdann in der Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Staat die der Konkurrenz zwischen Christuskult und Kaiserkult zugrunde liegende *Analogie*. Auf diese Analogie bezieht sich die Feststellung Ludwig Voelkls, *Der Kaiser Konstantin. Annalen einer Zeitwende*, 1957, S. 25 f.: „Sonnenkult und Kaisermythos hatten eine Formsprache geschaffen, die es den Christen ermöglichte, das Geheimnis um Christus in diesen Symbolen zu verdichten und verständlich zu machen.“

⁴⁶ Man setzt in diesem Fall die ἀρχή von Joh 1, 1 identisch mit der sophia von Prov. 8, 22 ff. Damit hängt zusammen, daß man auch in den „Anfang“, von dem Gen 1, 1 die Rede ist, den „Sohn“ hineindeutet.

⁴⁷ Siehe die Feststellungen bei Fr. Loofs, a. a. O. S. 142; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I, 3. Aufl. 1920, S. 578; Nath. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenäus*, 1925, S. 61; Ad. v. Harnack, *Texte und Untersuchungen*, Bd. 31/1, 1907, S. 61.

⁴⁸ Diese Erkenntnis ist an sich nichts Neues, s. Ad. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* Bd. I, S. 284, Anm. 3. Dabei bemerkt Harnack selbst zu dem Satz des Ptolemäus bei Epiphanius (h. XXXIII, 7, 6) über die Zeugung des substanzgleichen Sohnes aus dem Vater: „Das ist die spätere nicänische Formel.“ Man sieht nicht recht ein, warum eine derartige Feststellung nur als mehr oder weniger versteckte Glosse in den Fußnotentext verbannt wird. S. ferner Fr. Loofs, a. a. O., S. 110; R. Seeberg, a. a. O., S. 311, Anm. 1; Walther Koehler, a. a. O., S. 152.

⁴⁹ In der Sprache der überlieferten apokalyptischen Eschatologie ist der Leib häufig mit einem Kleide verglichen oder kurzweg als solches bezeichnet. Die endzeitliche Auferstehung wird dann vorgestellt als das Anziehen des neuen unvergänglichen Kleides; siehe Apok Joh 3, 4; 6, 11; 7, 14; 16, 15; 19, 13. Hierzu Wilh. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, 1906, S. 271: „Mit den Kleidern, welche die Frommen bekommen, hat es, wie es scheint, eine besondere Bewandnis. Es sind keine gewöhnlichen Kleider, sondern die neue Erscheinungsform, der himmlische Leib.“

⁵⁰ Hans Lietzmann, *Apollinar von Laodicea I*, S. 163: „Sehr beachtenswert ist die Tatsache, daß die bei weitem überwiegende Mehrzahl der erhaltenen Traktate und Fragmente des Apollinaris der ersten dichotomischen Periode angehört ... Die Schriften der Schüler lassen an keinem Punkt die trichotomische erkennen. Es scheint somit, als ob die zweite seit alters in der Dogmengeschichte fast allein behandelte Form des Apollinarismus eine den letzten Lebensjahren des Meisters angehörige, historisch relativ bedeutungslose Abschwächung des ursprünglichen Lehrtypus darstellt.“

⁵¹ Alles Nähere hierüber bei Albert Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930, S. 102–122, 175–184, 334–336.

⁵² An dieser Endvollendung werden selbstverständlich die Erwählten aller früheren Generationen sowohl Israels wie auch der Heidenvölker teilnehmen dürfen.

⁵³ Es ist zu beachten, daß noch in der johanneischen Apokalypse die Zahl der Erwählten ausdrücklich bestimmt wird, nämlich auf

144 000, so Apok Joh 7, 4 (14). Dabei ist allerdings, wenigstens an der ersten Stelle, nur an die Erwählten Israels gedacht. Sowohl bei Paulus (Phil. 4, 3) wie in der johanneischen Apokalypse spielt zudem die Vorstellung eine Rolle, daß die Erwählten längst im himmlischen „Buche des Lebens“ mit Namen aufgezeichnet sind (Apok Joh 13, 8; 17, 8; 20, 15; 21, 27).

⁵⁴ Gegenüber Paulus wird die Heilsnotwendigkeit der Sakramente jetzt übersteigert. Erstmals behauptet jetzt Hermas – über Paulus hinaus – die Heilsnotwendigkeit der Taufe auch für die Erwählten der vorchristlichen Generationen. In drastischer Weise veranschaulicht er das Postulat in seiner Turmvision (Sim. IX, 16, 1–7).

⁵⁵ Die Theorie wird von Ignatius beständig in der Form eindringlicher Paränese vorgetragen. Bezeichnend ist zudem, daß Ignatius den Smyrner Bischof mit Ermahnungen anfeuert, aus denen sich ergibt, daß Polykarp nach dem Urteil des Ignatius seine bischöfliche Autorität viel zu wenig geltend macht (vgl. vor allem Ignatius ad Polyc, 1, 2).

⁵⁶ Der Grundsatz der Verdienstlichkeit der guten Werke wird zum beherrschenden Grundmotiv der kirchlichen Ethik. Im 4. Jahrhundert ist man soweit, die Katechumenen rundweg zu belehren: „Die Wurzel jeder guten Tat ist die Hoffnung auf die Auferstehung; denn die Erwartung des Lohnes ist es, welche die Seele anspannt zu guten Werken“ (so Cyrill von Jerusalem, Kat. XVIII, 1). Für Cyrill von Jerusalem gilt dieser Satz so allgemein, grundsätzlich und selbstverständlich, daß er beifügt: „Wie käme überhaupt ein Mensch dazu, Gott zu dienen ohne den Glauben, daß er ihm zum lohnenden Vergelter werde?“

⁵⁷ Ad. v. Hamack, Marcion, 1921, S. 186 f.: „Eine weltflüchtigere und schwerere Lebensordnung und -Führung hat keine christliche Gemeinschaft vorgeschrieben als die Markionitische. Markion verbot seinen Gläubigen die Ehe und jeden Geschlechtsverkehr ganz und taufte daher nur solche Katechumenen und ließ nur solche zum Abendmahl zu, die das Gelübde der Ehelosigkeit leisteten, bzw. solche Eheleute, die eine vollständige Trennung fortan gelobten... Aber nicht nur durch die vollkommene geschlechtliche Enthaltung soll man dem Schöpfer trotzen, sondern ebenso durch die strengste Enthaltung in Speise und Trank und durch die Bereitwilligkeit zum Martyrium.“

⁵⁸ So Ad. v. Hamack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5. Aufl., 1931, Bd. II, S. 63 f.

⁵⁹ S. auch Ernesto Buonaiuti, Geschichte des Christentums, 1948, Bd. I, S. 224.

⁶⁰ Siehe Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1919, S. 139 ff., ferner Ernst Troeltsch, Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, 1915, S. 44: „Aus der Reform Konstantins ging keine wirkliche Verchristlichung der Gesellschaft hervor, und die Politik der Bischöfe bedeutete immer nur eine geistig-persönliche Einflußnahme auf die Imperatoren zum Zwecke der Privilegierung der Kirche und der Unterdrückung ihrer Feinde.“

⁶¹ Lehrreichen Einblick in die realen Verhältnisse des spätantiken Monchtums vermittelt die große Hieronymus-Monographie von Georg Grützner, Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte, 3 Bände, 1901/1906/1908.

⁶² Ad. v. Hamack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, S. 440.

⁶³ So Ad. v. Hamack, a. a. O. Bd. II, S. 439.

DIE WISSENSCHAFTLICHE TASCHENBUCHREIHE

Herausgegeben von Fritz Ernst

Jeder Band DM 3.60 * Illustr. Bände DM 4.80 ** Doppelbände DM 7.20

- 1* PAATZ, Die Kunst der Renaissance in Italien. 199 Seiten.
- 2 LÖWITZ, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. 231 Seiten.
- 2** MOSCATI, Geschichte und Kultur der semitischen Völker. 213 Seiten.
- 4** OTTO, Ägypten. 291 Seiten.
- 5 CONZE, Der Buddhismus. 215 Seiten.
- 6 OERTEL, Die Frühzeit der italienischen Renaissance (vergriffen)
- 7 HOLBORN, Der Zusammenbruch des europäischen Staatensystems. 192 Seiten.
- 8* LEITERMANN, Deutsche Goldschmiedekunst. 156 Seiten.
- 9 FRANKFORT-WILSON-JACOBSEN, Frühlicht des Geistes (vergriffen)
- 10 HEINEMANN, Existenzphilosophie, lebendig oder tot? 208 Seiten.
- 11 WENZL, Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft. 169 Seiten.
- 12 MANN, Vom Geist Amerikas. 182 Seiten.
- 13* SCHMÖKEL, Das Land Sumer. 195 Seiten.
- 14 VON CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter. 172 Seiten.
- 15* BEHN, Ausgrabungen und Ausgräber. 147 Seiten.
- 16 VON FREYTAG-LÖRINGHOFF, Logik. 224 Seiten.
- 17 NAUMANN, Das dichterische Werk Grillparzers. 182 Seiten.
- 18 DEMPF, Die Einheit der Wissenschaft. 175 Seiten.
- 19 BORNKAMM, Jesus von Nazareth. 214 Seiten.
- 20 ENGISCH, Einführung in das juristische Denken. 220 Seiten.
- 21 HINTERHÄUSER, Italien zwischen Schwarz und Rot. 225 Seiten.
- 22* LANCZKOWSKI, Heilige Schriften. 199 Seiten.
- 23* BEHN, Aus europäischer Vorzeit. 140 Seiten.
- 24* HEINEMANN, Jenseits des Existentialismus. 247 Seiten.
- 25* CHRISTOFFEL, Tizian. 179 Seiten.
- 26 SCHILLING, Religion und Recht. 191 Seiten.
- 27 HEYDE, Entwertung der Kausalität? 172 Seiten.
- 28* FINDEISEN, Schamanentum. 240 Seiten.
- 29* DOERRIES, Konstantin der Große. 192 Seiten.
- 30* BOETTICHER, Von Palestrina zu Bach. 151 Seiten.
- 31 MUMFORD, Kunst und Technik. 160 Seiten.
- 32 PARET, Mohammed und der Koran. 160 Seiten.
- 33* VON BRANDT, Werkzeug des Historikers. 192 Seiten.
- 34 HOLZ, Leibniz. 164 Seiten.
- 35* HUSSEY, Die byzantinische Welt. 152 Seiten.
- 36 KESTING, Das epische Theater. 160 Seiten.
- 37 RITZEL, Jean-Jacques Rousseau. 160 Seiten.
- 38* WERNER, Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt. 192 Seiten.