

Novatian und die Engelchristologie

Von Felix Scheidweiler, Köln-Deutz

Fr. Loofs versucht in seiner Abhandlung „Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle“ (Th. St. u. Kr. 100, 1927/28) den Nachweis zu erbringen, daß es zwei Interpretationsweisen der Kenosisstelle (Phil. 2,6—11) gegeben habe. Nach der einen (Tradition B) sei es der Logos, der sich entleere und erniedrige. Nach der anderen (Tradition A) aber gelte beides von der einheitlichen Person des geschichtlichen Jesus. Loofs möchte diese Tradition A als die älteste und dem Paulustext allein entsprechende hinstellen. Letzteres ist nun zweifellos eine der vielen Mißdeutungen, welche die Kenosisstelle hat über sich ergehen lassen müssen.¹ Trotzdem kann es natürlich eine Tradition A gegeben haben. Loofs findet sie z. B. bei Tertullian, dem Vorbild Novatians, und natürlich auch bei diesem. Aber bei beiden wäre das sehr merkwürdig. Denn Tertullian folgt Adv. Praxeam 7 deutlich der Tradition B, und auch in De carne 4 und De bapt. 11 findet sich nichts, was gegen sie spricht. Anders aber soll es in De resurr. carnis 6 sein. Als Gott, so wird hier ausgeführt, den Menschen nach seinem Bilde schuf, da schwebte ihm dabei der menschengewordene Logos vor: 'Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus, quod et limus (auch der Erdkloß sollte ja zu einem Menschen gestaltet werden) et caro sermo (sc. futurus), quod et terra tunc (auch die Erde, aus der der *limus* bestand, sollte ja damals Fleisch werden). Sic enim praefatio patris ad filium: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et fecit hominem deus, id utique quod finxit, ad imaginem dei fecit illum, scilicet Christi — et sermo enim deus, qui in effigie dei

¹ Das Tollste an Mißdeutung hat sich übrigens W. Michaelis, der energische Bekämpfer der Engelchristologie, geleistet. In seinem Buche 'Zur Engelchristologie im Urchristentum', Basel 1942, behauptet er S. 46, *μορφήν δούλου λαβών* müsse wegen des Partizipiums Aoristi dem *ἐπένωσεν* zeitlich voranliegen und könne deshalb nicht auf die Menschwerdung gehen. Nun hätte ihn jede brauchbare griechische Schulgrammatik belehren können, daß dieses Partizipium auch bei gleichzeitigen Vorgängen steht, wenn es durch 'indem', 'dadurch daß' aufgelöst ist. Aus seiner falschen Ansicht ergeben sich ihm nun folgende Deutungen: *μορφήν δούλου λαβεῖν* = alles tun, was ein Knecht zu tun pflegt d. h. gehorsam sein; *μορφή* bedeute eine Eigenart, die im Verhalten zum Ausdruck komme, *μορφή θεοῦ* sei demgemäß ein Verhalten, das mit Gottes Willen übereinstimme; *ἴσα θεῷ εἶναι* heiße 'den eigenen Willen neben oder über den Willen Gottes stellen' und in *ἐπένωσεν ἑαυτὸν* liege demzufolge der Verzicht, den eigenen Willen oder sich selbst durchzusetzen.

constitutus non rapinam existimavit parari deo. Ita limus ille iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne non tantum dei opus erat, sed et pignus.' So ist der Satz zu gestalten. Loofs bildet bei 'et sermo' eine vollständige Parenthese, die er bei *deus* enden läßt, sodaß der folgende Relativsatz zu dem vorangehenden *Christi* gehören müßte, das nach Loofs auf den inkarnierten Christus geht. Ob das richtig ist, braucht nicht erörtert zu werden, denn nichts zwingt uns, den Relativsatz von 'et sermo enim deus' zu trennen. Er dient Tertullian vielmehr dazu, die Gottheit des Logos durch eine Schriftstelle zu begründen. Und so würde es ganz unmethodisch sein, diese beiden Sätze auseinanderzureißen, lediglich um daraus zu folgern, daß hier eine Deutung der Kenosisstelle vorliege, die Tertullian anderswo nicht kennt. Mit Tertullian ist es also nichts.² Dem Novatian aber mutet Loofs sogar zu, an ein und derselben Stelle, nämlich in seiner ausführlichen Interpretation der Kenosisstelle im 22. Kapitel seiner Schrift *De Trinitate* mehrfach von der Tradition A in B überzuspringen. Da müßten schon schwerwiegende Gründe vorhanden sein, wenn wir das glauben sollten. Gibt es diese? In Frage kommt da zunächst die Stelle S. 83, 1 ff. der Ausgabe von *Fausset* (Cambridge 1909), nach der ich zitiere: 'Exinanit se, dum ad iniurias descendit, dum audit infanda, exepitur indigna'. Hier handelt es sich tatsächlich um die Demütigungen, die der irdische Christus auf sich nimmt; kein Mensch wird zu *descendit* ein *de caelo* ergänzen; es hat vielmehr hier zweifellos die Bedeutung von 'sich herablassen'. Und das mit demselben *exinanit se* verbunden, das vorher mehrfach (82, 4, 6, 10, 13) auf die Menschwerdung bezogen ist. Aber eben dieses *exinanit se* kann nicht richtig überliefert sein. Alle wichtigen Termini der Kenosisstelle werden von Novatian zitiert und erläutert: *in forma dei* S. 80, 14—81, 9; *non est rapinam arbitratus aequalem se esse deo* S. 81, 10—81, 18; *semet ipsum exinanivit formam servi accipiens* S. 81, 19—82, 15; *inventus ut homo* S. 82, 5 und 83, 1; *superexaltavit* etc. S. 83, 3 ff. Und das wichtige *humiliavit se* sollte fehlen? Nein, ein Schreiber, dem die unmittelbar vorher vorkommenden 6 Formen von *exinanire* im Kopf lagen, hat für *humiliat se* versehentlich *exinanit se* eingesetzt. Nur zu einem ursprünglichen *humiliat se* paßt auch das gleich folgende *humilitatis* 83, 3.

Ein weiteres Argument entnimmt Loofs dem Satze 80, 17 ff. 'Quis ergo est iste, qui in forma dei, ut diximus, factus est?'³ „In forma dei *factus* kann nur der irdische Christus gewesen sein, denn Novatian hat den präexistenten Christus nicht für eine Kreatur gehalten“, schreibt er S. 32. Was Gewieß S. 471 dagegen sagt („Das 'factus est' ist nicht eigentlich auf Christus bezogen“) ist verkehrt.⁴ Novatian hätte tatsächlich statt *factus est* besser *fuit* geschrieben. Vielleicht hat ihn das unmittelbar vorangehende *ad formam dei factum* (80, 17 vom Menschen ge-

² Wie ich nachträglich sehe, hat auch J. o. s. G. w. i. e. ß sich mit ungefähr der gleichen Begründung gegen Loofs Deutung ausgesprochen (Th. Quartalschr. 1948, S. 474 ff.).

³ Loofs hat das bei Migne und Fausset mit *factus est* verbundene *angelus* mit Recht abgesondert. Zu welchem Unsinn die Texte führen, kann man ersehen aus der Übersetzung *Barbels* (Christos Angelos, Bonn 1941, S. 87) „Wer ist jener, der, wie wir sagten, in forma dei seiend, Engel geworden ist, wie wir sagten?“ — Der Loofsschen Übersetzung hat einen Fehler nachgewiesen Gewieß a. a. O. S. 469, 15. Auch S. 82, 2 ff. hat L. nicht verstanden: 'quam (= substantiam carnis) ex patrum secundum hominem delictorum servitute venientem nascendo suscepti'. L.: „die aus dem Sklavenstande väterlicher und der Menschenart entsprechender Sünde herstammte.“ Die *delicta* sind für Jesus nur *secundum hominem* d. h. soweit er Mensch ist, *paterna*.

⁴ Die Polemik von Gewieß ermangelt hier überhaupt jeder überzeugenden Kraft. Schon ihr Ausgangspunkt ist falsch. „Es geht nicht um die Gottheit des Logos, sondern Christi. Die Gottheit des Logos setzt Novatian als anerkannt voraus“, schreibt er S. 467. Nun polemisiert Novatian gegen die Ketzer seiner Zeit, und auch die Besprechung der Kenosisstelle ist ein Teil dieser Polemik. Was sollen das aber für Häretiker sein, die die Gottheit des Logos anerkannten, aber Chri-

sagt) zu seinem schiefen Ausdruck verleitet.⁵ Vielleicht hat er aber auch den Unterschied zwischen *genitus* und *factus* noch nicht so scharf empfunden, wie das nach Nicaea der Fall sein mußte. Denn sehen wir, was auf die Frage 'Quis ergo est iste? folgt: 'Angelus? Sed nec in angelis formam dei legimus, nisi quoniam (= nisi forte 40, 23 f.; 41, 18; 64, 13 usw.) hic praecipuus atque generosus prae omnibus, dei filius . . . in forma . . . est dei patris'. Hier schiebt Loofs vor *praecipuus* ('angelus') ein. Ob das nötig ist, darüber kann man streiten; jedenfalls aber ist es zu ergänzen. Also ist Christus ein Engel und zwar der oberste der Engel. Und man wird nicht sagen können, daß *angelus* hier bloßer Name sei; in Verbindung mit *in forma dei esse* geht es auf das Wesen. Vor dieser Folgerung schrickt Loofs zurück. Er sagt S. 29, 1 lediglich: „Novatian läßt es (in Rücksicht auf die Erscheinungen des 'Engels Jahves' in gewisser Weise gelten, daß der präexistente Christus deus et *angelus* dici potest.“ Ich glaube aber, daß wir Ernst machen müssen mit der Engelnatur Christi bei Novatian. Denn mit ihr können wir auch einem dritten Einwand von Loofs gegen die ausschließliche Geltung der Tradition B bei Novatian begegnen. Er schreibt S. 31: „Aber paßt das, was über den präexistenten Christus gesagt wird, zu der vorgetragenen Auffassung der exaltatio, nach der erst der Erhöhte den Namen 'Gott' erhalten hat?“ So lesen wir es tatsächlich S. 83, 3 ff.: 'Cuius tamen humilitatis adest statim egregius fructus. Accipit enim nomen, quod est super omne nomen, quod utique non aliud intellegimus esse quam nomen dei'. Das steht da klar und deutlich und läßt sich nicht durch gewundene Redensarten aus der Welt schaffen, wie Gewieß es versucht, wenn er S. 469 schreibt: „So läßt er den Gedanken der Erhöhung Christi völlig unerwähnt und sieht nur auf seinen 'Namen', der über jeden Namen ist. Es ist für ihn nur folgerichtig, daß der, der in forma dei und darum Gott ist, auch den Namen 'Gott' erhält.“ Auf die von Loofs formulierte Frage aber läßt sich antworten: Es paßt nur, wenn der Präexistente eben nicht Gott, sondern ein Engel war, so wie ihn Novatian gerade vorher auch bezeichnet hat. Das gleiche findet sich bei dem von Loofs (S. 34) ebenfalls fälschlich der Tradition A zugeordneten Laktanz. Inst. IV 14, 17 ff. heißt es: 'Deus . . . filium suum, principem angelorum, legavit ad homines, ut eos converteret ab impiis et vanis cultibus ad cognoscendum deum verum. . . . Ille vero exhibuit deo fidem: docuit enim, quod unus deus sit, eumque solum coli oportere, nec umquam se ipse deum dixit. . . . Propterea, quia tam fidelis exstitit, quia sibi nihil prorsus adsumpsit, ut mandata mittentis expleret, et sacerdotis perpetui dignitatem et regis summi honorem et dei nomen accepit.' Nimmt man eine zweite Laktanzstelle hinzu, so ergibt sich vielleicht eine weitere Erklärung des oben besprochenen *factus*. Epitome 37, 3 lesen wir über Christus: 'ex omnibus angelis, quos idem deus de suis spiritibus figuravit, solus in consortium summae potestatis adscitus, solus deus nuncupatus.' Laktanz scheint in derselben Tradition zu stehen wie Novatian. Hat dieser also die Entstehung Christi sich ähnlich vorgestellt, so konnte er tatsächlich schwanken, ob er dieses *de spiritibus figurare* als ein Erzeugen oder ein Erschaffen ansehen solle.⁶

stus für einen bloßen Menschen hielten? Die unpersönliche göttliche Kraft, mit der die dynamistischen Monarchianer operierten, ist doch nicht dem persönlichen Logos gleichzusetzen. Zum Überfluß wird Gewieß auch durch den Satz widerlegt, mit dem Novatian seine Polemik einleitet: 'Est enim periculum grande, salvatorem generis humani . . . per quem instituta sunt universa, creata sunt tota . . . ante quem nihil praeter patrem (damit ist doch deutlich der Logos gekennzeichnet), hominem tantummodo dicere' (35, 11 ff.).

⁵ Ähnlich Gewieß S. 470: „das 'factus est' ist durch das vorangehende 'factum' nahegelegt.“

⁶ Barbel führt a.a.O. S. 188 weitere Stellen aus Laktanz an, an denen dieser bald *genuit*, bald *produxit*, bald *creavit* gebraucht, und meint: „Den tieferen Unterschied zwischen *creare* und *gignere* hat Laktanz kaum begriffen.“ Ich möchte zur Entlastung des Laktanz und vielleicht auch des Novatian darauf hinweisen, daß E. K ä s e m a n n (Das wandernde Gottesvolk, Gött. 1938) das *πρωτόκοκ*

Eine Stelle in einem von Loofs der Tradition A zugeteilten Abschnitt bietet sodann ein Gegenargument, über das freilich Loofs leichter Hand hinweggeht. S. 80, 14 ff. heißt es: „Si homo tantummodo Christus, in imagine dei, non in forma dei relatus fuisse. Hominem enim scimus ad imaginem, non ad formam dei factum.“ Für Loofs aber ist *in forma dei esse* in der auf den irdischen Christus bezogenen Tradition A = *imaginem dei esse*. Wenn also Novatian dagegen polemisiert, so folgt er eben nicht der Tradition A. Loofs aber meint S. 33: „Daß Novatian gegen die Gleichsetzung des ‚in forma dei‘ mit einem ‚in imagine dei‘ ausdrücklich polemisiert, spricht nicht dagegen (d. h. gegen A). Denn vielleicht war diese Polemik ein durch die Auffassung B bewirktes, der Polemik dienendes Abbiegen Novatians von seiner Tradition.“ So kann man m. E. nicht argumentieren. Nein, Novatians Interpretation der Kenosisstelle ist kein Mischmasch aus A und B, sie setzt von Anfang bis zu Ende nur die Tradition B voraus. Eine Tradition A gibt es erst beim Ambrosiaster und bei Pelagius,⁷ und Pelagius sagt uns deutlich, weshalb er darauf gekommen ist. Ich zitiere die Übersetzung von Loofs (S. 39 f.), weil mir der lateinische Text nicht zur Hand ist: „Aber ich vermag nicht zu sehen, wie solche Erklärung (gemeint ist Tradition B) der schmählichen Verdrehung des Tatbestandes durch Arius ausweichen kann, der nichts Eiligeres zu tun hat, als das Geringersein des Sohnes zu behaupten, wenn hier gesagt würde, daß er nach seiner Gottheit erhöht sei und von dem Vater einen Namen empfangen habe, den er vorher nicht hatte.“ Bei Paulus ist zweifellos von einer Rangerhöhung des Postexistenten gegenüber dem Präexistenten die Rede, und damit widerspricht er einer auf dem Homousios des Nicänums aufgebauten Christologie. Michaelis a.a.O. S. 35 möchte diese Rangerhöhung bei *ὑπερῴωσεν* bestreiten. Phil. 2, 9 f. sei an die Auferstehung und Erhöhung gedacht. „Der aber, der auferstanden ist, ist nicht der präexistente himmlische Christus, sondern der irdische Jesus. Die Aussage ist also zunächst am Erdenleben Jesu und an seinem Gehorsam bis zum Tode am Kreuz orientiert. Es wäre höchstens zu fragen, ob die Formulierung in 2, 9, nämlich das „überhöht“, nicht über das Erdenleben Jesu 2, 7 f. hinweg zugleich auch auf die Stellung des Präexistenten 2, 6 Bezug nimmt.“ Anm. 67 verneint das: „Es wird das jedoch nicht der Fall sein. Das *ὑπερ-* ist nicht an der Präexistenz orientiert, sondern vergleicht die Erhöhung Jesu mit anderen Erhöhungen und ist letztlich nicht komparativisch, sondern superlativisch gemeint.“⁸ Aber von der Auferstehung ist 2, 9 keine Rede; daß Paulus an andere Erhöhungen gedacht habe, findet im Text nicht die geringste Stütze; und ob das *ὑπερ-* komparativisch oder superlativisch gemeint ist, macht wenig Unterschied, denn auch der Superlativ ist Ergebnis eines Vergleiches. Was aber wird verglichen? Das in *ὑπερῴωσεν* steckende *ῴωσεν* weist

(Kol. 1, 18 und Hebr. 1, 6) an einigen Stellen (S. 72 f., 91) mit ‚erstgeboren‘, an anderen (S. 28, 131) mit ‚erstgeschaffen‘ übersetzt. Auch in seinem Buche „Leib und Leib Christi“ (Tüb. 1933) lesen wir S. 149: Christus der vor allem geschaffene . . . Urmensch und Erlöser.“ Ich halte ‚erstgeschaffen‘ für richtig und glaube, daß das auch Käsemanns wirklicher Meinung entspricht, aber man sieht doch, daß der Sinn neutestamentlicher Termini strittig sein kann.

⁷ In dem Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon (Eusebios KG V 1, 3 ff.) wird nur Phil. 2, 6 zitiert, also *ἐπένωσεν* gar nicht erwähnt. Es kann also Bezugnahme auf die ganze Stelle 2, 6—11 vorliegen, und da hier nachher auch vom irdischen Christus die Rede ist, läßt sich über die Art der Kenosisinterpretation nichts feststellen. Vgl. auch Gewieß S. 478 ff. Paul von Samosata kommt nicht in Betracht, da er einen als Person existierenden Logos nicht annahm. Das gleiche gilt für Afrahat. Den Marcell von Ancyra aber hat Loofs, wie ich an anderer Stelle darlegen werde, falsch beurteilt.

⁸ E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil. 2, 5—11 Z Th u. K 1950 S. 346: „Ob man dem Kompositum *ὑπερῴωσεν* eine dem Simplex gegenüber steigernde Bedeutung beimessen darf, läßt sich schwerlich mit Sicherheit entscheiden, da die hellenistische Zeit eine Vorliebe für die Komposita hat. Doch wird man es hier

jedenfalls auf *ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν* zurück und damit zugleich auf dessen Voraussetzung, das *ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφήν δούλου λαβὼν*, bezieht also die Stellung des Präexistenten ein. Wäre das nicht der Fall, so würde man auch bloß *ὑψώσεν* erwarten (wie Apg. 2, 33 *ὑψώθη*s und 5, 31 *ὑψώσεν*), nicht das gesteigerte *ὑπερῶσεν*. Doch weshalb streite ich? Michaelis gibt ja hinsichtlich des Kyriosnamens die Rangerhöhung zu. S. 44 schreibt er: „Denn wenn Paulus davon spricht, daß Gott dem Auferstandenen den Namen eines Kyrios verliehen habe, so besagt das doch, daß der noch nicht Auferstandene auch noch nicht Kyrios war, und zwar wird man . . . diese Verleihung der Würde eines Kyrios nicht nur an dem Erdenleben Jesu 2, 7 f. orientieren dürfen derart, daß der irdische Jesus noch nicht Kyrios in diesem Sinne war, sondern auch von dem Präexistenten wird gelten, daß er noch nicht Kyrios war. 2, 9 müßte doch wohl anders formuliert sein, wenn die Würde, die dem Auferstandenen zuteil wurde, von Paulus lediglich als Wiederherstellung der Würde gedacht war, die er bereits vor der Menschwerdung als Praeexistenter besaß.“ Das genügt, um die Rangerhöhung sicherzustellen. Nun behauptet Käsemann freilich a.a.O. S. 347: „Es wäre sinnlos, wollte man dem Kyrios einen Zuwachs an Machtfülle zusprechen, den der ‚Gottgleiche‘ noch nicht besessen habe. Das ‚Mehr‘ hängt mit dem Namen zusammen, Christus ist nicht mehr das verborgene Gottwesen. Er wird nun offenbart und herrscht in gewisser Weise manifest.“ Aber Käsemann setzt sich damit in Widerspruch zu seiner in der vorigen Anmerkung zitierten Formulierung, wonach Christus über andere Mächte erhöht und der Höchste erst wird. Auch in Käsemanns Schrift „Das wandernde Gottesvolk“ Gött. 1938 sind seine Ausführungen in diesem Punkte alles andere als klar. Manchmal klingt es so, als handle es sich bei der Erhöhung und Inthronisation Christi lediglich um Bekanntgabe einer schon vorhandenen Würde, andere Stellen betonen eine wirkliche *Steigerung* der Würde Christi. So S. 66: „Nun legt der Name für die Antike Würde und Wesen einer Person fest; eine Namensänderung schließt darum den Gewinn einer neuen Würde ein. Das trifft auch auf den erhöhten Christus zu. Die an ihm vollzogene Namensverleihung bestätigt den Abschluß seiner Erniedrigung und seinen neuen himmlischen Herrscherstand.“ Und S. 67: „Inwiefern allerdings diese Vollendung Christi eine seine präexistente Würde überragende Machtstellung in sich birgt, kann erst genauer aus einer Behandlung des neuen Namens ersehen werden.“ Und nur diese Auffassung wird der Kenosisstelle sowie dem Hebräerbrief wirklich gerecht. Nun war aber vor dem Nicänum für alle Theologen von Bedeutung der Sohn dem Vater durchaus untergeordnet, und bei einem untergeordneten göttlichen Wesen eine Rangerhöhung anzunehmen macht keinerlei Beschwerde. Sobald aber der Logos *ἰσοούσιος τῷ πατρὶ* und *θεὸς ἀληθινὸς ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ* wurde, mußten sich Schwierigkeiten ergeben, und diese haben — allerdings nur vereinzelt — zur Tradition A geführt. Vor dem Nicänum hat es diese also nicht gegeben. Sie kommt auch deshalb schon für Novatian gar nicht in Frage; was dieser darbietet, ist vielmehr tatsächlich Engelchristologie. Die Frage ist nur, ob er diese auch sonst vertritt, oder ob er nur hier, weil er bei seiner Deutung des *ὄνομα ὑπὲρ πάντων ὄνομα* auf den Gottesnamen sich nicht anders zu helfen wußte, auf sie zurückgegriffen habe. Denn Inkonsequenz läßt sich bei ihm auch in einer anderen Beziehung konstatieren. Nach S. 73, 13 ff. ‚quivis angelus subditus Christo deus potest dici et hoc . . . sine blasphemia profertur‘. S. 64, 12 f. aber lesen wir ‚Quomodo ergo deus erit, si angelus fuit, cum non sit hoc nomen angelis umquam concessum‘ und S. 65, 21 f. wird der Gottesname als ungebräuchlich für Engel hingestellt (‚cur, quod non solet, angelus deus dicitur?‘). Also ein glatter Wider-

annehmen dürfen, da im folgenden ausdrücklich die Mächte erwähnt sind, über welche Christus erhöht worden ist. Natürlich hat das Verb dann nicht bloß komparativischen, sondern superlativischen Sinn: Christus ist der Höchste geworden.“

spruch! Novatian argumentiert, wie er es gerade braucht.⁹ An den beiden eben angeführten Stellen kommt es ihm darauf an, daß der auch als Gott bezeichnete Engel des Herrn im AT eben Christus ist und kein anderer Engel. Also hieß auch Christus damals schon Gott und hat diesen Namen nicht erst zur Belohnung für seine Erniedrigung erhalten, wie wir es in der Interpretation der Kenosisstelle lasen. Und um nur einen weiteren Beleg von vielen anzuführen, S. 38, 7 ff. heißt es von Christus „et quo modo post mundum, qua homo, nascitur, sic ante mundum, qua deus, fuisse perhibetur“. Aber weshalb sollen wir mit Novatian strenger ins Gericht gehen als mit einem Größeren, nämlich dem Verfasser des Hebräerbriefes? Denn bei diesem wird Christus erst infolge seiner Erhöhung „um so erhabener als die Engel, als er einen sie überragenden Namen geerbt hat“ (1, 4). Gemeint ist hier der Sohnesname, während es bei Novatian 83, 5 der Name *deus* ist. Und konsequent ist in diesem Punkte der Hebräerbrief ebensowenig wie Novatian. Denn er verwendet den Titel ‚Sohn‘ auch für den Präexistenten (1, 2) und den Erniedrigten (5, 7). Es gibt aber noch weitere Berührungen zwischen Novatian und dem Hebräerbrief. So haben wir Hebr. 3, 2 ein Analogon für das von Novatian einmal gebrauchte *factus* (s. o. S. 127). Da heißt es von Jesus Christus *πιστόν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν*. Daß an dieser Stelle nicht an den irdischen Jesus gedacht ist, beweist das dabei stehende *ἀρχιερέα*.¹⁰ Denn diese Würde hat Gott nach 5, 5 erst dem Erhöhten verliehen. Und für das NT ist der Erhöhte derselbe wie der Präexistente. Es kennt noch nicht die antiochenische Christologie. Für diese besteht hier allerdings keine Schwierigkeit: der Logos nimmt einen Menschen an, der natürlich ein Geschöpf ist, und eben dieser Mensch wird erhöht, also auch *ἀρχιερέως*, der Logos verträgt keine Erhöhung. So etwas konnte Novatian noch nicht, und heute wird man das kaum mehr gutheißen können. So bringt man denn jetzt zuweilen noch das *ποιήσαντι* um seinen klaren Sinn, indem man übersetzt: „treu dem, der ihn dazu (d. h. zum Hohenpriester) gemacht hat.“ Der Verfasser des Hebräerbriefes beherrschte aber die griechische Sprache so weit — er schreibt das beste Griechisch im NT —, daß er, falls er das gemeint hätte, es auch klar hätte ausdrücken können. Er hätte zum mindesten *καταστήσαντι* statt *ποιήσαντι* geschrieben. Wir werden weiter sehen, daß für Novatian Christus nicht wirklich Gott ist. Genau so nennt der Hebräerbrief Christus 1, 8 f. nur im gleichen Sinne Gott, wie die Verse 7/8 des 44. Psalms in der Septuaginta diesen Namen einem neuvermählten König zukommen lassen. Doch lenken wir nach dieser Abschweifung wieder zu der Frage zurück, ob Novatian auch sonst eine Engelchristologie vertritt. Charakteristisch ist für ihn die Ablehnung aller anthropomorphen Züge bei Gott. Er geht so weit, selbst die Bezeichnung Gottes als Geist (Joh. 4, 24) nur mit Rücksicht auf die Unfähigkeit der Menschen, Gottes wahres Wesen zu erkennen, erträglich zu finden: „Denique si acceperis spiritum substantiam dei, creaturam feceris deum. Omnis enim spi-

⁹ Zu einer wirklichen Engelchristologie, wie wir sie m. E. bei Novatian annehmen müssen, paßt es auch nicht, daß er mehrfach (z. B. 121, 14 ff.) die Bezeichnung Christi als Engel lediglich darauf zurückführt, daß er *ad annuntium magnum dei consilium* bestimmt war. Tat er das vielleicht aus Vorsicht, um nicht verketzert zu werden?

¹⁰ Ich benutze die Gelegenheit, um eine von Kommentar zu Kommentar weitergeschleppte Korruptel in dem Zitat zu verbessern, das angibt, welche Folgerung die Melchisedekianer aus Hebr. 7, 1 ff. gezogen haben. Ps. Tertull. Adv. omn. haer. 8 heißt es: „illum Melchisedech praecipuae gratiae coelestem esse virtutem, eo quod agat Christus pro hominibus deprecator et advocatus ipsorum factus; Melchisedech facere pro coelestibus angelis atque virtutibus“. Man ersetze *eo* durch *et* und den Strichpunkt hinter *factus* durch ein Komma: was Christus für die Menschen, leistet Melchisedek für die Engel.

ritus creatura est' (23, 10 ff.).¹¹ Wenn nun im AT vom Herabsteigen Gottes und seinem Erscheinen auf Erden die Rede ist, oder wenn von ihm gesagt wird, er sei gesehen worden, so betrifft das nach Novatian niemals Gottvater. Bei diesem ist es undenkbar, daß er ‚loco cluditur et intra sedis alicuius angustias continetur‘ (41, 4 f.); auch hat nie eines Menschen Auge ihn sehen können. An all diesen Stellen ist Christus gemeint, also der Logos. Diesem gehen also wesentliche Eigenschaften Gottes ab, und mag Novatian ihn auch immer wieder *deus* nennen, ein wirklicher Gott ist er nicht. Das Prädikat *omnipotens* eignet nur dem Vater (1, 2; 41, 3, 9; 63, 1; 104, 1), von Christus gilt ‚semper habentem rerum omnium potestatem, sed qua traditam, sed qua concessam, sed qua a patre proprio sibi indultam‘ (96, 11 ff.). Er ist *patri subditus* (64, 16). Der Zusammenhang, in dem dieser letzte Terminus steht, ist wichtig und bedarf zudem einer kleinen Verbesserung: ‚qui quoniam ex deo est, merito deus, quia dei filius, dictus sit, quoniam patri subditus et annuntiator paternae voluntatis est, magni consilii angelus (Jes. 9, 5 im Septuagintatext) pronuntiatu est‘. Hier stört das *sit* nach *dictus*. Ein Grund, weshalb an dieser Stelle der Konjunktiv steht entgegen dem Indikativ bei *pronuntiatu*, ist nicht ersichtlich. Was Fausset meint (the subjunctive is merely due to the subjective character of the particle ‚merito‘) ist unbegründet: *merito* hat keinen subjektiven Charakter. Vielmehr muß *sit* wegfallen und *et* an seine Stelle treten. Denn die Begründungen für die beiden Benennungen Christi müssen durch *et* verbunden werden. Die Klausel 1 (filius dictus) ist bei Novatian viel häufiger als die Klausel 2 (filius dictus sit); auch wäre bei dieser in *dictus sit* der gebräuchliche Kretikus durch einen Molossus ersetzt, was unschön und selten ist. Der Satz erinnert an Justin Dial. 127, wo ganz die gleiche Auffassung von dem Verhältnis zwischen Gott und Christus hinsichtlich Ortsveränderung und Schaubarkeit vertreten wird und es von Christus heißt *καὶ θεὸν ὄντα, υἷον αὐτοῦ* (sc. τοῦ θεοῦ), *καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπερετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ*. Das alles läßt sich mit Engelchristologie wohl vereinbaren.

Wichtig ist der Anfang des 20. Kapitels (S. 73, 7 ff.): ‚Ac si aliquis haereticus . . . voluerit in his omnibus exemplis¹² proprie angelum aut intellegere aut intellegendum esse contenderit, in hoc quoque viribus veritatis frangatur necesse est. Nam si omnibus caelestibus, terrenis et infernis Christo subditis etiam ipsi angeli . . . Christo dicuntur subditi et tamen quivis angelus subditus Christo deus potest dici et hoc si dicitur et sine blasphemia profertur, multo magis utique et hoc ipsi dei filio Christo competere potest, ut deus pronuntietur. Si enim, qui subiectus Christo angelus, deus promitur, multo magis et constantius Christus, cui sunt omnes angeli subiecti, deus esse dicitur. Nec enim naturae congruit, ut quae minoribus concessa sunt, maioribus denegentur. Ita si angelus Christo minor est, angelus autem deus dicitur, magis consequenter Christus deus esse dicitur, qui non uno, sed omnibus angelis et maior et melior invenitur‘. Hier könnte man versucht sein, aus *proprie* etwas Entscheidendes herauszulesen, indem man es als ‚seinem eigentlichen Wesen nach‘ deutet. Dann würde allerdings die Auffassung, Christus sei seinem Wesen nach ein Engel gewesen, hier verworfen. Aber das, was folgt, paßt nicht recht dazu. Denn da ist immer nur von dem Namen Gott die Rede, der Christus nur in höherem Maße zukomme als den Engeln. Daher empfiehlt es sich, bei *proprie angelum* an ein Wesen, das abschließlich oder vorzugsweise Engel ist, zu denken.¹³ Jedenfalls läßt sich ein Argument gegen die Engelchristologie aus dieser Stelle nicht herleiten. Für diese aber sprechen zwei weitere Stellen. S. 36, 2 nennt Novatian Christus *angelorum omnium principem*. Und S. 69 bespricht er die Stelle Gen. 31, 11 ff., wo die Vulgata den Engel des Herrn sagen läßt: ‚ego sum deus, qui visus sum tibi in loco dei‘.

¹¹ Um des letzten Satzes willen haben die Macedonianer oder Pneumatomachen Novatians Werk unter die Briefe Cyprians eingeschmuggelt, und nur diesem Umstand verdanken wir seine Erhaltung.

¹² Gemeint sind die alttestamentlichen Theophanien.

¹³ Vgl. 69, 18 ff.: ‚periclitatur qui Christum . . . angelum tantummodo dicit.

Dazu wird S. 15 ff. bemerkt: ‚Hic autem qui ista promittit, deus atque angelus esse perhibetur, ut merito distinctio sit inter eum, qui tantummodo deus dicitur, et inter eum, qui non deus simpliciter, sed et angelus pronuntiatur. Ex quo si nullius alterius angeli potest hic accipi tanta auctoritas, ut deum quoque se esse fateatur, . . . nisi tantummodo Christi, . . . manifestum est non patrem accipi posse, sed filium, deum et angelum‘. Aus dem *alterius* folgt, daß auch Christus zu den Engeln gehört, mag er auch dem Range nach weit über den anderen stehen.¹⁴

Und selbst an einer Stelle, wo die Gottheit des Sohnes besonders betont wird, zeigt es sich, daß er doch nur in uneigentlichem Sinne Gott ist. S. 109, 1 ff. lesen wir: ‚Qui processit ex eo, ex cuius voluntate facta sunt omnia, deus utique procedens ex deo, secundam personam efficiens post patrem, qua filius, sed non eripiens illud patri, quod unus est deus.¹⁵ Also ist der Vater der einzige Gott, ebenso wie im vierten Evangelium 17, 3 *ἵνα γνώσκωσιν οὐ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλες Ἰησοῦν Χριστόν*. Hätte Novatian griechisch geschrieben, so würde er den Vater *ὁ θεός* und den Sohn *θεός* genannt haben, wobei letzteres nach Philon (De somn. I 229 f.) nur als *ἐν καταρχῇσει λεγόμενον* gilt. Noch deutlicher wird Novatian am Schluß seines Werkes. Da wird S. 122, 1 ff. 1. Kor. 15, 25 ff. interpretiert: ‚Subjectis enim ei quasi filio omnibus rebus a patre, dum ipse cum his, quae illi subiecta sunt, patri suo subicitur, patris quidem sui filius probatur, ceterorum autem et dominus et deus reperitur. Ex quo dum huic, qua (so ist m. E. für *qui* zu schreiben; vgl. 123, 4 *quia deus est*) est deus, omnia substrata traduntur et cuncta sibi subiecta filius accepta refert patri, totam divinitatis auctoritatem rursus patri remittit. Unus deus ostenditur verus et aeternus: pater, a quo solo haec vis divinitatis emissa, etiam in filium tradita et directa, rursum substantiae per communionem ad patrem revolvitur‘. Den Anfang des letzten Satzes darf man natürlich nicht mit Barbel S. 93 Anm. 190 mit ‚Als einen Gott erzeugt sich der wahre und ewige Vater‘ übersetzen. Es heißt zweifellos: Als einziger wahrer und ewiger Gott erweist sich der Vater. Damit wird dem Sohn als gesondertem Wesen auch die Ewigkeit abgesprochen. Die Stelle geht über Tertullian Adv. Prax. 3 hinaus, wo lediglich von der *monarchia* gesagt wird, *ut etiam restitui habeat patri a filio*, während hier bei Marcell von Ancyra von einem Wiederaufgehen des Sohnes im Vater die Rede ist. *Substantiae communio* scheint mir in diesem Zusammenhang nicht die Homousie (so z. B. Loofs, Dogmengesch. 4 S. 190), sondern nur die Substanzvereinigung¹⁶ bedeuten zu können. Wenn Fausset zur Stelle bemerkt, hier sei keine Spur von einer zukünftigen *re-absorption of the Son into the Father* zu merken — ‚the verbs are in the present tense, not the future. N. is laying down the doctrine of what was later called *περιχώρησις*, a mutual and intimate relationship of the Divine Persons, each dwelling in other‘ — so läßt er außer Acht, daß wir es mit der Interpretation von 1. Kor. 15, 25 ff. zu tun haben, wodurch allein schon das auf die Zukunft Bezügliche der Aussage festgelegt ist. Auch der Umstand, daß dem Sohn die *aeternitas* nicht zuerkannt wird, paßt nur zu der Deutung auf sein Wiederaufgehen im Vater. Barbels Argument aber, von einer Rückkehr des Sohnes in den Vater könne schon deshalb keine Rede sein, weil der Sohn auch vor der Welterschöpfung als Sohn existiert habe, *ne pater non semper sit pater* (S. 94 Anm.), übersieht, daß in diesem Satz, falls er von Novatian stammt, nur

¹⁴ Barbel, der S. 88 die Stelle ausführlich behandelt und in Anm. 173 zitiert, bricht dieses Zitat ausgerechnet vor dem Satz mit *nullius alterius angeli* ab.

¹⁵ Barbel übersetzt S. 90: ‚aber dem Vater nicht raubend, daß er ein Gott ist.‘ Nun, wer ein Mensch ist, hat andere Menschen neben sich; also ist auch der Christengott ein Gott neben anderen.

¹⁶ An und für sich bedeutet *communio* Gemeinschaft. Zu dieser Bedeutung paßt aber *per* nicht. Und wenn das Eucharistiesakrament *Communio* genannt wird, so doch deshalb, weil es die *adunatio hominis ad Christum* bewirkt, wie es im Florentinum heißt.

gegen Tertullians Äußerung, es habe mal eine Zeit gegeben, in der Gott nicht Vater war, protestiert werden soll. Auch der Satz S. 75, 13 f. ‚divini enim nominis potestatem . . . in omne tempus accepit‘, steht nicht mit der vorgetragenen Deutung in Widerspruch: vor der Welterschöpfung und nach dem Weltende gibt es Zeit eben nicht. S. 122, 10 ff. folgt nun: ‚deus quidem ostenditur filius, cui divinitas tradita et porrecta conspicitur, et tamen nihilo minus unus deus pater probatur, dum gradatim reciproco meatu illa maiestas atque divinitas ad patrem, qui dederat eam, rursus ab illo ipso filio missa revertitur et retorquetur.‘ Hier scheint mir der Ausdruck ‚stufenweise in rückläufiger Bewegung‘ darauf hinzuweisen, daß zuerst der von Christus ausgegangene *spiritus sanctus*, von dem es 106, 2 heißt ‚per Christum redditus‘ und 107, 3 f. ‚nec tamen ante resurrectionem domini exhibitus, sed per resurrectionem Christi contributus‘, von diesem wieder absorbiert wird und dann Christus selbst wieder in Gott aufgeht. Und nun der Schlusssatz: ‚Ita mediator dei et hominum Christus Jesus, omnis creaturae subiectam sibi habens a patre proprio potestatem, qua deus est, cum tota creatura subdita sibi concors patri suo deo inventus, unum et solum et verum deum patrem suum, manente in illo quod etiam auditus est breviter, approbavit.‘ Gegenüber der hier zweifellos vorliegenden Korruptel resigniert Fausset (‚the passage is so obscure that, like Pamelius, locum aliis castigandum relinquimus‘). Vom Standpunkt der *περιχώρησις* ist freilich der Stelle auch nicht beizukommen; denkt man dagegen an die *re-absorption*, so verfällt man ohne weiteres auf das Verbum *manare*. Entweder diese Form oder *manaturus* wird in dem verderbten *manente* stecken. Dabei braucht das *in illo* nicht in *in illum* geändert zu werden; vgl. Tertull. Apol. 12, 5 *in insulis* (so fast alle Hss.) *relegamur* und bei Novatian selbst 23,2 ff. ‚ut dum mens hominum intellegendo usque ad ipsum proficit spiritum, conversa iam ipsa in spiritu aliud quid amplius per spiritum conicere deum esse possit‘, was Fausset S. LVIII richtig so wiedergibt: ‚that the mind progresses by understanding to the spirit, until changed itself in spirit it can know something about God.‘¹⁷ Daß *breviter* nicht zu *approbavit* (so Fausset!) gezogen werden kann, ist selbstverständlich. Novatian will in seinen Ausführungen immer kurz sein oder gewesen sein, vgl. *breviter* S. 76, 5 und 111, 11, sowie *pauca de multis* 105, 6. Christus hat also gerade dadurch, daß er in seinem Vater aufgeht, wie man in aller Kürze es über ihn gehört hat, diesen als den einzigen und alleinigen und wahren Gott bestätigt. Ob diese Spekulation Novatians Eigentum ist, oder ob er sie entlehnt hat, läßt sich nicht mehr feststellen. Den Ausführungen auf S. 117 ff. aber stehe ich hinsichtlich ihrer Herkunft mit einem gewissen Mißtrauen gegenüber. Wie S. 37, 7 f. in ‚tam enim scriptura etiam deum annuntiat Christum, quam etiam hominem ipsum (= eum wie 44, 9; 45, 4) annuntiat deum‘ das letzte *deum* als dogmatische Korrektur zu streichen ist, so sind auch hier dogmatische Korrekturen jedenfalls die bei Gangneius und Gelenius stehenden, aber nach der Aussage des Pamelius in seinem Codex Anglicus fehlenden mildernden Zusätze von *quodam ratione* vor *praecedit* — der Text folgt gleich —, *quodam modo* vor *prior* und *aliquo pacto* vor *antecedat*. Sie gehören allerdings einer späteren Zeit an; es ist aber vermutlich auch in früherer Zeit an dem ursprünglichen Text herumgearbeitet worden. Denn daß bereits Novatian die Aussage des für ihn sonst vorbildlichen Tertullian (Contr. Hermog. 3: ‚fuit autem tempus cum ei (sc. deo) . . . filius non fuit . . . , qui patrem dominum faceret‘) verworfen und die ewige Vaterschaft Gottes vertreten habe, scheint mir sehr fraglich zu sein. Doch sehen wir uns den Text an! ‚Hic ergo, cum sit genitus a patre, semper est

¹⁷ Cyprian epist. XXX (der Brief stammt von Novatian) c. 6: ‚quales litteras in Sicilia quoque miseramus‘. So der neueste Herausgeber (Bayard) nach sämtlichen Handschriften. Hartel änderte ‚Siciliam‘.

in patre. Semper autem sic dico, ut non innatum, sed natum probem. Sed qui ante omne tempus est, semper in patre fuisse dicendus est: nec enim tempus illi assignari potest, qui ante tempus est'. Nun weiß ich wohl, daß bei Tertull. Adv. Prax. 8 zu lesen ist 'sermo ergo et in patre semper, sicut scriptum est: ego in patre (Joh. 14, 11), et apud deum semper, sicut scriptum est: et sermo erat apud deum (Joh. 1, 1). Aber deswegen traue ich dem Novatian doch nicht den Unsinn zu: weil der Logos vom Vater geboren sei — und *genitus est* ist bei Novatian = *processit*¹⁸ —, sei er immer im Vater. Fausset kommentiert dem Sinn nach richtig, aber dem Wortlaut nicht entsprechend: „N. says, that the Son was always in the Father'. Auch das folgende *fuisse* macht m. E. die Verbesserung von *est* in *fuit* notwendig.¹⁹ Derjenige, der *est* eingeschmuggelt hat, hat vielleicht an die *περιχώρησις* gedacht. Rhythmisch ist gegen *fuit* nichts einzuwenden: *fuit in patre* ist ein tadelloser Cursus planus, und ein solcher findet sich bei Novatian verhältnismäßig häufig: *locum reliquit* 13, 6; *mundus non capit* 11, 8; *bonus fuisse* 13, 6; *ubi non fuit* 48, 3; *pater dicetur* 94, 8; *sibi indulsit* 96, 12 usw.“ M. E. ist auch im folgenden Satze 'semper enim in patre, ne pater non semper sit pater', wenn er von Novatian stammt, *fuit* hinzuzudenken, das weggelassen ist, weil dem sonst nötigen *semper esset pater* (Clausula 2 γ ε) wegen des Auseinanderfallens von Wort- und Klauselaccent der Cursus *semper sit pater* vorgezogen wurde. Was folgt, muß verderbt sein. Man lese nur die auch schon nicht ganz wörtliche Übersetzung von Barbel S. 89 („Und doch geht der Vater ihm voraus, denn als Vater muß er doch notwendigerweise früher sein. Derjenige, der von einem Ursprung nichts weiß, muß doch notwendigerweise dem vorhergehen, der einen Ursprung hat. [Notwendigerweise] muß er [der Sohn] auch geringer sein, da er weiß, daß er in jenem ist, daß er einen Ursprung hat, da er ja geboren wird. Durch den Vater ist er ja in gewisser Weise [dem Vater] nahe in seiner Geburt [Nachbar], da er ja aus dem Vater, der allein keinen Ursprung hat, geboren wird.“), um zu sehen, daß da nicht alles in Ordnung sein kann. Ich versuche mit einigen Änderungen, die ich natürlich nicht für zwingend halte, wenigstens ein erträgliches Satzgebilde herzustellen, in welchem auf ein paar konzessive Vordersätze ein hinter meinem Doppelpunkt einsetzender Nachsatz folgt: 'quia et(s) pater illum etiam praecedit, quod necesse est prior sit, quia pater est, (et) quoniam antecedit necesse est eum, qui habet originem, ille, qui originem nescit, simul et (überl. ut) hic minor sit, dum in illo esse se scit, habens originem, quia nascitur: et(s) per patrem quodam modo, quamvis originem habet, qua nascitur, vicinus in nativitate, dum ex eo patre, qui originem solus non habet, nascitur.' Den Gedanken erläutert Fausset durch eine Stelle aus Gregor von Nazianz (Or. theol. III 2) *εἰ καὶ μέγα τῷ πατρὶ τὸ μηδαμόθεν ὠρμηθῆναι, οὐκ ἔλαττον τῷ υἱῷ τὸ ἐκ τοιοῦτου πατρὸς· τῆς γὰρ τοῦ ἀναίτιου δόξης μετέχει ἄν, ὅτι ἐκ τοῦ ἀναίτιου*. Es ist wieder ein Gedanke, den Novatian für seine Polemik gegen die Monarchianer,

¹⁸ M. Kriebel (Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian, Marb. Diss. 1931, S. 58) ist allerdings anderer Meinung. Aus 118, 9 'Hic ergo, quando pater voluit, processit ex patre' schließt er, dieses *procedere* gehe auf das Hervortreten des in einem innergöttlichen Akte bereits gezeugten Sohnes aus dem Vater, *nasci* und *procedere* bedeuteten also nicht dasselbe. Aber dieser Schluß ist falsch. Daß für Novatian zwischen *nasci* und *procedere* kein Unterschied besteht, beweist die in dem *ergo* liegende Rückverweisung auf den Satz 116, 4f. 'ex quo, quando ipse voluit, sermo filius natus est'.

¹⁹ Das gilt natürlich alles nur bedingt, nämlich für den Fall, daß wir es hier mit dem echten Novatian zu tun haben, was ich, wie schon gesagt, bezweifle.

dynamistische wie modalistische, gar nicht nötig hatte. Was weiter folgt, ist für uns unwesentlich. Welche Vorstellung hatte also Novatian vom Sohne? Ich glaube, wir kommen nicht daran vorbei, sie uns analog der o. S. 128 angeführten des Laktanz zu denken. Ein aus Gott stammendes himmlisches Wesen, das zwar den Namen Gott trägt oder erhält, dem aber wesentliche Eigenschaften Gottes abgehen, und das darum auch weder wahrer noch ewiger Gott ist, kann nur ein Engelwesen sein, wie es ja auch oft genug *angelus* genannt wird. Und wenn Gott es mit anderen Engeln *ex spiritibus suis figuravit*, so kann man zur Not sich auch mit dem Gedanken abfinden, daß Novatian von ihm behauptet habe, es sei immer in Gott gewesen.

Also Engelchristologie! Sie hat sich lange gehalten. Ich wiederhole hier, was ich einst im Deutschen Pfarrerblatt 1952 S. 292f. geschrieben habe: „Da haben wir aus dem fünften Jahrhundert die Grabschrift eines *Εὐγένιος πρεσβύτερος τῆς ἁγίας ἐκκλησίας τῶν καθαρῶν*, die H. Grégoire (Byz. II 449—453) mit großem Scharfsinn gedeutet hat. Sie lautet: *πρῶτον μὲν ὑμῆσω θεὸν τὸν πάντη ὁρόωντα, δεύτερον ὑμῆσω πρῶτον ἄγγελον OCTICATPICIN*. Das ist *ὁς TICATPICIN* = aramäisch *tischa tischin* = 9+90 = 99. Neunundneunzig aber ist der Zahlenwert von *ἀμήν*, dem Namen, den sich Christus im Sendschreiben an die Gemeinde von Laodicea gibt (Apok. 3, 14). Die Inschrift aber stammt aus Pisdien. Christus als *ἄγγελος ἀμήν* erscheint dann, wie Grégoire nachweist (Bulletin de l'Acad. royale de Belgique 1947, 324) auch bei den Bogomilen. Vermittler sind m. E. die Paulikianer, bei denen sich zwar nicht der Name *ἀμήν*, wohl aber die Engelchristologie nachweisen läßt. In der kurzen Darstellung ihrer Lehre, die J. Friedrich aus dem Escorialensis des Georgios Monachos veröffentlicht hat, heißt es: „Sie fügen noch hinzu, Gott habe das Menschengeschlecht lieb gewonnen und es an sich ziehen wollen. Er habe also einen Engel gerufen und ihm sein Verlangen und seinen Willen eröffnet. Dann habe er ihm aufgetragen, auf die Erde hinabzusteigen, sich von einer Jungfrau gebären zu lassen und die Menschen zu belehren, daß derjenige, der sie erschaffen habe und unter ihnen wohne, gar nicht Gott sei. Und er habe dem damit beauftragten Engel den Namen 'Sohn' gegeben. Er habe ihm auch die Beleidigungen, Schmähungen, Leiden und das Kreuz vorausgesagt. Der Engel aber habe eingewilligt, den Auftrag auszuführen. Und Gott habe zu den Leiden noch den Tod hinzugefügt. Als der Engel aber von der Auferstehung gehört, habe er die Feigheit abgeschüttelt und auch den Tod auf sich genommen, sei hinabgestiegen, von Maria geboren worden und habe sich Sohn Gottes genannt entsprechend der ihm von Gott gegebenen Vergünstigung.“²⁰

Woher stammt nun diese Engelchristologie? M. Werner hat sie in seinem bedeutenden Buch 'Die Entstehung des christlichen Dogmas' (Bern 1941) als die älteste Form der Christologie nachweisen wollen, aber kaum Beifall gefunden. Sein schärfster Gegner ist W. Michaelis in dem o. S. 1, 1 genannten Buche, in dem freilich W. G. K ü m m e l (Th. R. 1948, S. 111, 2), obwohl er ebenfalls Werner ablehnt, eine leider nur destruktive Auseinandersetzung mit der Engelchristologie findet. Ich habe schon ein paar Streiflichter auf Michaelis' Auslegungsmethode geworfen, einige weitere sollen hier folgen. M. weist darauf hin, daß Paulus zwar in Septuagintazitaten, nicht aber im eigenen selbständigen Sprachgebrauch Gott den Kyriostitel gibt. Kyrios ist für ihn Christus, der seinerseits aber nie von Paulus *θεός* genannt wird (a.a.O. S. 66 bzw. 63). Nun gibt es aber ein paar Stellen, an denen auch auf Christus ein Kyrioszitat bezogen wird, z. B. Röm. 10, 13 *πᾶς γὰρ ὁς ἂν ἐπικαλέσῃται ὄνομα κυρίου σωθήσεται* (vgl. Joel 3, 5). M. E. ist das weiter nicht verwunderlich. M. aber folgert S. 67f.: „Ist aber für Paulus der Kyrios der Septuaginta . . . ein Gottesname gewesen, dann besagt das zugleich,

²⁰ Der griech. Text findet sich in meinen Paulikianerproblemen Byz. Z. 1950 S. 27

daß es sich an den wenigen Stellen, an denen er ein Kyrios der Septuaginta auf Christus bezieht, eben um die Übertragung des Gottesnamens der Septuaginta auf den Christus handeln muß.“ Mit dieser merkwürdigen und schwer verständlichen Logik sucht M. sich der Folgerung zu entziehen, die ein Unbefangener aus dem dargelegten Sprachgebrauch ziehen wird, daß nämlich Christus für Paulus eben nicht Gott ist.²¹ Zu der Stelle ferner, an welcher der strenge Monotheismus des Paulus in aller Deutlichkeit zum Ausdruck kommt, 1. Kor. 15, 28, bemerkt M. S. 36: „Die förmliche Unterwerfung des Sohnes unter den Vater bedeutet nicht die Aufgabe seiner Sohnesstellung, sondern bringt diese gerade zum Ausdruck.“ Als Sohn aber war Christus dem Vater auch vorher untergeben, mit *διαν δὲ ὑποταγῆ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται* tritt aber etwas Neues ein, was es bisher nicht gab, also eine Unterwerfung, die nicht lediglich in der Sohnesstellung begründet sein kann. In der Frage *τίς εἶ, κύριε;* die Paulus Apg. 9, 5 an den ihm erscheinenden Christus richtet, sieht Werner einen Beleg für seine Ansicht, daß *κύριος* ein den Engeln zukommender Titel sei. In der Tat wird man hier *κύριε* durch 'himmlisches Wesen' übersetzen müssen. M. aber bekämpft Werner in der Weise, daß er in die einfache Frage *τίς εἶ;* folgendes hineinlegt: „Ja, bist du es denn wirklich? So bist du also nicht tot, sondern lebendig? So bist du also doch der Messias?“ (S. 78). Da erinnert man sich doch an das Goethewort: „Im Auslegen seid frisch und munter! Legt Ihr's nicht aus, so legt was unter!“

Doch zurück zur Engelchristologie! Ist es richtig, was auch Kümmel im Anschluß an Michaelis Th. R. 1948 S. 111 so formuliert: „Die von W. vertretene Ansicht, daß das gesamte Urchristentum Christus als höheres Engelwesen angesehen habe, ist darum unhaltbar, weil diese Vorstellung weder im Spätjudentum noch im Urchristentum sich wirklich nachweisen läßt?“ Nun, es ist keineswegs sicher, daß Henoch 61, 10 die überlieferte Lesart 'der Auserwählte', womit der Messias bezeichnet wäre, der dann in eine Reihe mit den verschiedenen dort aufgezählten Engelklassen gesetzt würde, in 'die Auserwählten' zu ändern ist. Es heißt da von dem auf den Thron der Herrlichkeit gesetzten Auserwählten, der die Heiligen richtet, in V. 9 f.: „Wenn er sein Angesicht erheben wird, um ihre verborgenen Wege nach dem Worte des Namens des Herrn der Geister . . . zu richten, dann werden alle mit einer Stimme reden, preisen, erheben und loben den Namen des Herrn der Geister. Es wird rufen das ganze Heer der Himmel, alle Heiligen in der Höhe, das Heer Gottes, die Cherubim, Seraphim und Ophanim, alle Engel der Gewalt, alle Engel der Herrschaften, der Auserwählte und die anderen Mächte, die auf dem Festlande [und] über dem Wasser sind.“ Daß der Auserwählte in das Lob mit einstimmt, ist vielleicht auffallend, aber doch denk-

²¹ Auch Käsemann behauptet Z Th K 1950 S. 348, in Phil. 2, 10 f. sei die Gottesprädikation des griechischen AT.s auf Jesus übertragen. Da es sich aber an der Philipperstelle wahrscheinlich um einen von Paulus bloß übernommenen, also nicht von ihm geprägten Kulthymnus handelt, so würde das für Paulus selbst nichts beweisen. Im übrigen läßt sich auch dann sagen: Wenn Christus zum Kyrios und Kosmokrator wird, so wird er das von Gottes Gnaden. In diesem Zusammenhang möchte ich auch darauf hinweisen, daß es Michaelis m. E. nicht gelungen ist, Werners Behauptung, die messianischen Termini Christus, Sohn Gottes und Menschensohn hätten im Urchristentum als Wechselbegriffe gegolten, wirklich zu widerlegen. Denn daß der Messias im Judentum, wenn auch nicht gerade häufig, auch als Sohn Gottes bezeichnet wurde, ergibt sich doch wohl aus Ps. 2 und Ps. Sal. 17, 23 f., wo Ps. 2, 9 zitiert wird, ferner aus Ps. 88 (89), 27; 109 (110), 3 sowie aus Marc. 14, 66. Wenn also Jesus sich als Sohn Gottes bezeichnet, dann ist das nicht etwas völlig Neues, wie Michaelis S. 10 behauptet.

bar. Denn das Lob gilt dem Herrn der Geister. Wenn M. den Sinn der Stelle darin findet, daß, während der Messias das Gericht ausübt, alle Engelmächte ihn preisen, so entspricht das nicht dem Wortlaut. Und wer sollen eigentlich die Auserwählten sein? Falls Engel, so sind die schon in Fülle genannt, falls die Gerechten, so haben die eigentlich in dieser Aufzählung mehr als menschlicher Wesen nichts zu suchen. Wenn endlich M. meint, der Auserwählte gehöre an den Anfang oder den Schluß: nun, er steht ja am Schluß der eigentlichen Himmelsgeister, an der Grenze zwischen den Himmelswesen und den Elementargeistern der Erde.

Für das Judenchristentum aber ist eine wichtige Stelle in den Pseudoklementinen von beweisender Kraft. Dort heißt es Hom. XVI 14, 1 *ἴσμεν γὰρ καὶ αὐτοὶ ἀπὸ τῶν γραφῶν ἀγγέλους θεοῦς λεχθέντας, λέγω δὲ ὡς ἔστι τῆς βίβλου λαλήσας καὶ τῷ Ἰακώβ παλαίσας, ἀλλὰ καὶ τὸν γεννώμενον Ἐμμανουὴλ καὶ τὸν λεγόμενον θεὸν ἰσχυρόν*. Die Stelle stammt aus den judenchristlichen *Κηρύγματα Πέτρον* (2. Hälfte des 2. Jhs.). Nach judenchristlicher Auffassung war also der als Emmanuel Geborene ein Engel. Damit stimmt überein die Angabe Tertullians (*De carne Christi* 14), Ebion (der fingierte Stifter der Ebionitensekte) habe behauptet, *in Christo angelum fuisse*. Diese judenchristliche Engelchristologie als späte Entartung zu deuten dürfte ebenso unmöglich sein, wie dies bei der ebionitischen Auffassung Jesu als eines Propheten²³ der Fall ist. Gal. 4, 14 schreibt Paulus *ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν*. Da übersetzt man: 'ja wie Jesus Christus' oder 'wie Jesus Christus selbst'. Man bringt also in das zweite Glied eine Steigerung hinein, zu welcher der griechische Text keine Berechtigung gibt. Denn es steht da weder *καὶ μὴν ὡς Χρ. Ἰησ.* noch *ὡς Χρ. Ἰησ. αὐτόν*. Vielmehr stehen die beiden Begriffe (*ἄγγελος* und *Χριστὸς Ἰησοῦς*) auf gleicher Linie. Ich war einmal geneigt, aus dieser Stelle einen Beweis für eine Engelchristologie bei Paulus herzuleiten, bin aber davon abgekommen, da man *ἄγγελος* auch als 'Bote' deuten kann.²⁴ Man kommt aber m. E. nicht an der Frage vorbei, als was sich

²² In Rehms Ausgabe S. 224 wird dieses *καὶ* gestrichen. Vielleicht mit Recht. Aber man kann es auch beibehalten. Dann müßte der *θεὸς ἰσχυρός* mit dem *ἄγγελος ἰσχυρός* im 10. Kapitel der Apokalypse identisch sein. Wie Lohmeyer in seinem Kommentar hervorhebt, weist dieses Engelbild auf eine bestimmte Gestalt in festgeprägter Tradition, nämlich den mandäischen Anos. Dieser Engel ist also der Urmensch, der bekanntlich als Makroanthropos, als Riese vorgestellt wurde. Dazu stimmt auch die Apc. 10, 2 charakterisierte Riesengröße dieses *ἄγγελος ἰσχυρός*. Also ist auch der Urmensch, dessen Mythos auch nach meiner Auffassung für die Formulierung der neutestamentlichen Christologie von großer Bedeutung gewesen ist, als *ἄγγελος* vorgestellt worden. Ein weiterer Beleg dafür ist übrigens eine von Lohmeyer (Kolossierbrief, S. 46, 4) zitierte Stelle aus dem slav. Henoch 30, 10, in welcher der von Gott geschaffene Mensch als zweiter Engel bezeichnet wird.

²³ Sie stimmt z. B. ausgezeichnet zu dem, was Petrus Apg. 10, 37 f. sagt.

²⁴ Dasselbe gilt m. E. auch für eine vielbehandelte Justinstelle: Apol. I 6, 2 *ἀλλ' ἐκεῖνόν (sc. τὸν θεόν) τε καὶ τὸν πατ' αὐτοῦ νῖόν ἐκθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἐπομένον καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνευμά τε τὸ προφητικόν σεβόμεθα καὶ προσκυννοῦμεν*. Wie Marcell von Ancyra das *ἀρχὴ ὁδῶν* von Prov. 8, 22 auf den geschichtlichen Christus deutet, der als *ὁδός* den nachfolgenden *ὁδοί* d. h. den Aposteln vorangegangen sei (Frgm. 14 Kl.), so sind hier unter den *ἄγγελοι* die Apostel und andere Glaubensboten zu verstehen. Denn nur von diesen kann man sagen, daß sie auf Christus folgten und ihm ähnlich zu werden suchten. Von irgendwelchen Engeln gilt das nicht. Freilich können sich dann *σεβόμεθα καὶ προσκυννοῦμεν* nicht in gleicher Weise auf alle vorhergehenden Objekte beziehen. Aber das würde auch so sein, wenn wir *ἄγγελοι* als Engel faßten. Denn *προσκυννεῖν* gibts für Justin nur gegenüber Gott, Verehrung aber für Apostel wie Engel.

dem Paulus ein himmlisches, zwar gottgleiches oder gottähnliches (*ἴσα θεῶ ἐῖναι* Phil. 2, 6 kann ebenso wie *ισάγγελος* Luc. 20, 36 auf die bloße Ähnlichkeit gehen), aber Gott durchaus untergeordnetes Wesen eigentlich vorgestellt haben mag. Im Himmel gibt es doch neben Gott nur Engel verschiedenen Ranges. Aber mag er sich, vielleicht beeinflusst vom Anthroposmythos, darüber nicht klar geworden sein, bei anderen wird das der Fall gewesen sein. Denn ich kann mich dem Eindruck nicht entziehen, daß der Hebräerbrief am Anfang gegen eine Engelchristologie polemisiert. Danach müßte es eine solche schon zu der Zeit seiner Entstehung gegeben haben. Er will allerdings über sie hinaus, bringt das aber nur unvollkommen fertig. Denn die so stark betonte Erhabenheit über die Engel wird von Christus erst erworben (1, 4 *κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων*) und um Ps. 44 (45), 7f. auf Christus deuten zu können, muß er die Engel als Genossen (*μέτοχοι*) Christi gelten lassen (1, 9).

Ich kann also weder Kümmel noch A. Gilg beipflichten, wenn er in seinem eben erschienenen Aufsatz 'Von der dogmengeschichtlichen Forschung in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Theol. Zeitschr. 1954, 113 ff.) S. 122f. über die Engelchristologie ähnlich wie Kümmel schreibt: „Eine vom Spätjudentum über Jesus und die Apostel in die Frühkirche hineinreichende Tradition will sich nicht greifen lassen.“ Sie läßt sich greifen; man muß nur zugreifen.