

κλήρυγμα Πέτρου. Die daraus zitierte Sentenz „Ich bin kein körperloses Geistwesen“, eine außerkanonische Parallelüberlieferung zu Lk 24,36–39, findet sich auch bei anderen Autoren, darunter, in Auseinandersetzung mit Markion, bei Tertullian. Der Konnex mit den übrigen Beiträgen des Buches wird dadurch hergestellt, daß das Herrenwort auch im Smyrnaerbrief des „Ignatius“ zu finden ist. Wie die Ignatianen gegen die Valentinianer auf Noët zurückgriffen, so also gegen Markion auf die Doctrina Petri. Zugleich wurde der Monarchianismus gegen Markions Zwei-Götter-Lehre gesetzt, ebenso gegen den paganen Polytheismus. Wenn demnach die Doctrina Petri dem Verfasser der Ignatianen vorlag und diese um 170/180 entstanden ist, lassen sich entsprechende Folgerungen für die Datierung der Ignatianen ziehen.

Die in diesem Buch zusammengestellten und durch Nachträge und Ergänzungen erweiterten Beiträge Reinhard Hübners sind bis auf den vierten schon einmal in Zeitschriften abgedruckt worden. Hinzuweisen ist nicht nur auf die ausführlichen Register, sondern auch auf die in-struktive Bibliographie. Leider fehlt (aus urheberrechtlichen Gründen?) gerade der Aufsatz, der in der „Zeitschrift für Antikes Christentum“ eine Debatte um die Datierung der Ignatianen entfacht hat, die zeigt, daß es nicht nur um „Glaubensüberzeugungen“ geht (ZAC 1–3, 1997–1999). Die dortigen Beiträge von Andreas Lindemann, Georg Schöllgen, Mark Edwards und Hermann Josef Vogt verstärken den Eindruck, daß der Vergleich von wenigen, kurzen und im Gesamtcorpus der Ignatianen fast beiläufigen Textstücken mit anderen Quellen methodisch immerhin zu Rückfragen herausfordert. Warum bringt „Ignatius“ seine Programmatik derart unauffällig vor? Warum gehen er und auch Noët nicht wie Irenaeus offen zum Angriff über? Wer las die Ignatianen, Schriften eines Autors, der sich wie ein zweiter Paulus stilisierte und vielleicht besser gleich unter dem Deckmantel des Apostels denn unter dem eines längst der Vergessenheit anheim gefallenen Bischofs geschrieben hätte? Und ist sein Traditionsmaterial wirklich zwingend noëtianisch und nicht vielleicht auch neutestamentlich? Wo von Noëts Antithesen hat Hübner die Rede ist, fühlt man sich wenigstens formal an die Antithetik von 1Tim 3,16 erinnert. Daß, wie der Vf. wiederholt betont, am Anfang des Christentums keine Trinitätslehre stand, wird man kaum mehr mit Verve verteidigen müssen. Wer will es denn

noch unbefangen unternehmen, „die Schriften des zweiten Jahrhunderts auf den trinitarischen Glauben des vierten hin zu befragen“ (237)? Eher wäre zu fragen, ob nicht der Subordinationismus oder gar der unreflektierte Umgang mit triadischen Formeln viel eher die Norm war als ein ausgefeilter und gegen alle häretischen und paganen Anfechtungen schlüssiger Monarchianismus. Im übrigen soll der Anspruch nicht überlesen werden, daß hier nicht nur eine kirchengeschichtliche Korrektur beabsichtigt ist, sondern auch eine „theologische Neubewertung des christlichen Trinitätsglaubens“ erfolgen soll und sich somit „neue Perspektiven für das Gespräch mit den monotheistischen Religionen, und zuerst mit der jüdischen Ursprungsreligion des Christentums“ ergeben sollen (XVII). Die Behauptung, das Anliegen des Monarchianismus sei „mit der Definition von Nicaea im Grunde bestätigt worden“ (32) insinuiert die Normativität einer frühen theologischen Tradition, die schon bald im Sinne einer „Theologie im Werden“ (s.o.) als ungenügend aufgegeben worden ist. Sehr zu würdigen ist andererseits, daß Hübners Theorie in historischer Hinsicht in sich schlüssig erscheint und er im Blick auf die Datierung nicht nur falsifiziert, sondern zu erklären versucht, aus welchen Gründen es zur Fälschung kam. Das von Hübner mit Recht reflektierte allgemeine Unbehagen daran, daß „Ignatius“ manches erst später Selbstverständliche zu antizipieren scheint, findet hier eine Auflösung. Allerdings setzt diese Erklärung auch voraus, daß das Netz literarischer Kommunikation unter den christlichen Autoren des späten 2. Jh.s sehr eng geknüpft war und daß sich Phasen der Lehrbildung organisch auseinander entwickelten. Das Buch zeigt jedenfalls, daß sich bei kritischer Analyse der Quellen in der Patristik noch viel in Bewegung setzen läßt.

Kiel

Klaus Fitschen

Lechner, Thomas: *Ignatius adversus Valentinianos. Chronologische & theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien* (= Supplements to Vigiliae Christianae 47), Leiden (Brill) 1999, XXVI, 370 S., geb., ISBN 90-04-11505-6.

Mit der bei Reinhard M. Hübner in München angefertigten Dissertation will der Verfasser erklärtermaßen die von seinem Lehrer vorgetragenen „Thesen zur

Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, in: ZAC 1 (1997) 44–72, die die Ignatiusbriefe der mittleren Rezension für Fälschungen aus der zweiten Hälfte des 2. Jh.s halten, mit zusätzlichen Argumenten stützen (Vgl. zur Debatte um diese „Thesen“ auch die beiden folgenden Ausgaben der ZAC).

Diese Spätdatierung der Ignatianen ist jedoch keineswegs neu und wurde vor einigen Jahren von Robert Joly: *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Brüssel 1979, mit einer Reihe von gewichtigen Anfragen an die traditionelle Chronologie vorgetragen. Ebenso wie Joly setzt auch der Verf. im ersten, der Frage nach der Abfassungszeit der Ignatianen gewidmeten Teil seiner Arbeit (1–117), bei der Bezeugung der Ignatiusbriefe durch den Philipperbrief des Polycarp ein. Jolys Vermutung, wonach erst der Autor der Ignatianen den Polycarpbrief Phil. 1,1b und 13 interpoliert habe, um den ignatianischen Reisebericht als glaubwürdiges Zeugnis zu erweisen, schließt sich der Verf. nach eingehender Diskussion der Integritäts-, der Fälschungs- und der Teilungshypothese an. In dem offenkundigen Interesse, den Polycarpbrief auf die Mitte des Jh.s zu datieren, geht der Verf. sogar so weit, diesen entgegen der Forschung allein wegen seiner Gerechtigkeitsthematik zu einem antimarcionitischen Dokument zu erklären. Aus der zunächst noch vorsichtig geäußerten Annahme (41) wird im weiteren Verlauf des Kapitels immer größere Gewissheit (64), ohne daß der Verf. zusätzliche Argumente für diese doch recht gewagte Vermutung brächte.

Der folgende Abschnitt des ersten Teils will nachweisen, daß auch die eusebianische Ignatius–Chronologie unzuverlässig ist und nicht als Beleg für eine Datierung der Ignatianen ins frühe 2. Jh. herangezogen werden kann. Dabei geht der Verf. davon aus, daß Euseb Informationen aus dem Polycarpbrief und den Ignatianen mit einer auch dem Origenes bekannten (In *Lc.Hom.* VI) antiochenischen Bischofsliste verknüpft, die Ignatius als zweiten Nachfolger des Petrus verzeichnete. Die Existenz einer solchen Bischofsliste stellt für den Verf. insofern ein Problem dar, als sie zunächst einmal gegen seine Datierung spricht. Doch entledigt er sich dieser Schwierigkeit, indem er mittels eines die Thesen seiner Arbeit bereits voraussetzenden „chronologischen Experiments“ behauptet, erst Euseb habe den ansonsten unbekanntem Ignatius der Bischofsliste aufgrund des interpolierten Polycarpbriefes mit dem Autor der Briefsammlung

identifiziert und sei somit gezwungen gewesen, ihn in das frühe 2. Jh. zu versetzen, obwohl „dieser Ignatius von Antiochien [...] niemals existiert hat“ (112). Nachdem er also den Polycarpbrief für interpoliert und die eusebianische Chronologie zur bloßen Fiktion erklärt hat, meint der Verf., die entscheidenden Hindernisse für eine Spätdatierung der Ignatianen aus dem Weg geräumt zu haben. Als einzig sichere äußere Bezeugung bleibt nur das anonyme Zitat aus dem Römerbrief bei Irenaeus (*Adv. Haer.* V, 28, 4), das zweifelsfrei nachweist, daß die Ignatianen noch vor 180 entstanden sein müssen.

Der zweite, ausführlichere Teil der Arbeit (119–307), nähert sich der Fragestellung von einer anderen Seite. Nun soll es darum gehen, innere Kriterien an den Text anzulegen, die, nach Meinung des Verf.s, eine zuverlässige Datierung der Ignatianen auf die zweite Hälfte des 2. Jh.s erlauben. Dafür wird mit Eph. 16–20 ein deutlich antihäretischer Abschnitt gewählt, mit dessen Analyse der Verf. zeigen will, daß dieser Text gut in die Situation der Jahre um 165–175 paßt, wenn man ihn als vom Autor der Ignatianen geschickt strukturierte und von kleinasiatischem Formelgut geprägte Einheit versteht, die sich gegen valentinianische, genauer gesagt, gegen markosische Strömungen in Kleinasien richtet. Damit wäre der Autor der ignatianischen Briefsammlung sogar einer der ersten, der mit den Valentinianern auf hohem theologischen Niveau gestritten habe. Doch mußte auch er sehr bald einsehen, daß „die Gemeinden durch stabile Verfassungsstrukturen und eindeutige Regeln besser zu schützen waren als durch theologische Disputationen“ (307). In dem allzu deutlichen Bestreben, die von ihm verfochtene Chronologie auch auf der Basis des Textes abzusichern, konzentriert sich der Verf. bei seiner Analyse fast ausschließlich auf gnostisch-valentinianische Parallelen zu dem von ihm untersuchten Abschnitt und kommt somit notwendigerweise zu dem Schluß, daß sich das Briefcorpus mit valentinianischen Gegnern auseinandersetzt. Dieses Verfahren erscheint jedoch nicht ganz unproblematisch, denn es besteht die Gefahr, den Text schon durch die Auswahl des „religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials“ in eine ganz bestimmte Richtung zu drängen. Auf die in der Ignatius-Forschung gegenwärtig intensiv diskutierte Frage, ob man bei der Bestimmung der Gegner nicht von bis zu drei verschiedenen Gruppen mit unterschiedlichem theologischen und sozialen Profil ausgehen müsse, geht der Verf.

deshalb erst gar nicht ein. Leider legt er auch keine Rechenschaft über die methodischen Schwierigkeiten ab, die sich gerade im Hinblick auf das ignatianische Schrifttum bei dem Versuch ergeben, zwischen der Theologie des Autors und den Ansichten der immer nur implizit angesprochenen Gegner zu unterscheiden. Er liest die Ignatianen und speziell den Epheserbrief vielmehr mit dem Interesse, die Gegner eindeutig als Valentinianer zu benennen, um das Corpus auf diese Weise sicher in die zweite Hälfte des 2. Jh.s datieren zu können.

Seine Analyse von Eph. 16–20 kreist um die beiden Pole der Glaubensformel Eph. 18,2 und des sogenannten Sternhymnus Eph. 19,1–3, den die Forschung schon häufiger mit gnostischem Gedankengut in Verbindung gebracht hatte. Beide Textstücke sind nach Ansicht des Verf.s direkt aufeinander bezogen, da die Glaubensformel gleichsam den christologischen „Vorspann zum Sternhymnus“ bildet (149). Mit der Interpretation der Glaubensformel Eph. 18,2 folgt der Verf. seinem Lehrer Hübner, der bereits die formelhaften Stücke Eph. 7,2 und Polyc. 3,2 als gegen valentinianische Vorstellungen gerichtet verstanden hatte. In Übernahme und gezielter Ausgestaltung einer aus dem kleinasiatischen Raum stammenden Formel, die besonders die leibliche Geburt und Taufe Christi betonte, habe der Autor des Epheserbriefes nicht nur gegen das valentinianische Modell, wonach der Erlöser durch Maria hindurchgegangen sei wie „Wasser durch eine Röhre“, polemisiert, sondern sich zudem von der markosischen Konzeption einer Vereinigung des pleromatischen Christus mit dem aus der Ökonomie stammenden Jesus abgegrenzt (218f.). So gelingt es dem Verf. zwar, die Glaubensformel in die frühchristliche Literaturgeschichte einzuordnen, doch erscheint das Ergebnis vielfach hypothetisch. Daß die Formel $\acute{\omicron}$ θεός ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός auf dem Hintergrund von Irenaeus Adv. Haer. III,16–23 gelesen werden muß, wird vom Verf., zwar mit einigem Nachdruck, aber dennoch nur behauptet (187 ff.). Nicht viel besser steht es mit seiner Vermutung, daß sich der im Zusammenhang mit der Menschwerdung des Erlösers verwendete Begriff der $\acute{\omicron}$ κνομοία gegen die markosische Vorstellung richtet, nach der sich lediglich ein Mensch dem Geburtsvorgang unterzogen habe (190ff.). In gleicher Weise wird nun auch ein Bezug zwischen der in der Glaubensformel erwähnten Taufe und ihrer Deutung durch die Markosier hergestellt

(207ff.). Die Glaubensformel Eph. 18,2 als polemische Auseinandersetzung mit den kleinasiatischen Valentinianern markosischer Prägung aufzufassen, ist demnach keineswegs so zwingend, wie der Verf. meint.

Für ihn ist die vorgetragene Interpretation der Glaubensformel aber auch das Fundament, auf dem seine Deutung des Sternhymnus Eph. 19,1–3 aufruht. Bilde die Glaubensformel als polemischer Kommentar zur valentinianischen Vorstellung von der Geburt des irdischen Erdenzwillings des Erlösers gleichsam den „Prolog auf Erden“ (211), so wird im Sternhymnus der valentinianische Mythos von der Geburt des pleromatischen Erlösers parodiert. In der Analyse ordnet er nicht nur die Begriffe der η συχία und der Äonen in einen valentinianischen Kontext ein, sondern vertritt dezidiert die Auffassung, daß sich der gesamte Sternhymnus nur auf der Basis valentinianischer Quellen, in erster Linie Clem. Alex. Exc. ex Theod. 74 mit der Schilderung der Emanation des pneumatischen Erlösers aus dem Pleroma, angemessen verstehen lasse. Bei Ignatius werde diese Vorstellung, die man als gemeinvalentinianisches Gut natürlich auch bei Markus finden könne, einerseits nachgeahmt und andererseits zugleich radikal umgedeutet, indem nun inmitten der Äonen der ihnen wesensverschiedene sarkopneumatische Erlöser hervortritt.

Der Verf. glaubt sich auch deshalb berechtigt, in den Gegnern der Ignatianen die Markosier zu sehen, weil in den Briefen vor Gruppierungen gewarnt wird, die die gemeindliche Eucharistiefeyer aufgrund christologischer Differenzen boykottieren. Diese Warnung ziele ebenso auf die Markosier wie die Polemik gegen Wanderlehrer, da bekannt ist, daß der in Kleinasien tätige Markus Schüler hatte, die durchaus als Wanderlehrer vorstellbar wären. Selbst der nur in Eph. 20,2 gebrauchte Menschensohn-Titel, der an dieser Stelle die volle Menschheit Christi zum Ausdruck bringen soll, ist für den Verf. deutlich antimarkosisch geprägt, da Markus diesen Titel ausschließlich auf den pneumatischen Christus bezieht (304 f.). Hier zeigt sich erneut, daß der Verf. zur Bekräftigung seiner These nach jedem noch so dünnen Strohalm greift.

So notwendig und wichtig eine erneute Überprüfung der Datierung der Ignatianen auch ist, so vermag dieser Versuch, die traditionelle Chronologie anzuzweifeln und die impliziten Gegner der Ignatianen im Lager der kleinasiatischen Markosier

zu entdecken, um das Briefcorpus in die theologischen Streitigkeiten der zweiten Hälfte des 2. Jh.s einordnen zu können, doch nicht restlos zu überzeugen.

Mainz Katharina Greschat

Markschies, Christoph: *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen, (Mohr Siebeck) 2000, XII, 336 S., kt., ISBN 3-16-147298-5.

Die Trinitätslehre steht in der systematisch-theologischen Diskussion der Gegenwart hoch im Kurs. Die breitgefächerte Renaissance trinitarischer Denkmuster hat allerdings auch zu scharfer Kritik an der spezifisch patristischen Form der Trinitätstheologie geführt, einerseits hinsichtlich ihrer Leistungsfähigkeit als logisch stringentes Interpretament des christlichen Glaubens an Gott, andererseits im Blick auf ihre – oftmals bestrittene – Schriftgemäßheit. Jedoch gehören die Bekenntnisse der Alten Kirche und damit deren Form trinitarischer und christologischer Argumentation nach wie vor zum Grundbestand christlicher Lehrtexte. Daher stellen diesbezügliche Untersuchungen „keine beliebigen Ausflüge in die Historie, sondern Versuche der Aufklärung über identitätsbildende Grundlagen des Christentums“ dar, wie M. einleitend zu seiner Sammlung einschlägiger Forschungsbeiträge bemerkt (VI). Die sieben Einzelstudien – zwischen 1993 und 1998 erschienen und für den Wiederabdruck dem Fortschritt der Diskussion angepaßt sowie teilweise erweitert (z.B. 243–246) – verbindet daher ein „dezidiertes Interesse an der logischen Konsistenz und biblischen Fundamentierung der altkirchlichen Trinitätstheologie“ (VIII). Denn erst wenn gezeigt sei, „daß und inwiefern diese spezifische Form der Trinitätstheologie eine geschichtlich wie sachlich notwendige Form reflektierten Redens über das biblische Zeugnis von Gott darstellt“ (ebd.), könne über ihre Fruchtbarkeit für den gegenwärtigen systematisch-theologischen Diskurs entschieden werden (vgl. 65 f.).

Dies bedeutet keine Reduktion auf eine rein geistesgeschichtliche Perspektive: Am Beispiel eines seit Photius dem Clemens von Alexandrien zugeschriebenen Textstücks („Die wunderliche Mär von zwei Logoi“... Clemens Alexandrinus, Fragment 23 – Zeugnis eines Arius *ante Arium* oder des arianischen Streits selbst?“, 70–98) wird der unlösliche „Zu-

sammenhang von Dogmengeschichte und Literarkritik“ (71) exemplifiziert. Neben dem konkreten Ergebnis, daß hier von einem pseudo-clementinischen Text auszugehen ist, der im trinitarischen Streit des 4. Jh.s von „arianischen“ Theologen als Väterzeugnis präsentiert wurde (96f.), steht die grundsätzliche Warnung „vor allzu schnellen Rekursen auf die ‚Kirchenväter‘ des Altertums (und der Reformation)“ sowie die Mahnung, „nicht allzu schnell mit späteren oder gar heutigen Kategorien von Rechtgläubigkeit und Ketzeri anachronistisch quer zu den Zeitabständen richten zu wollen“ (98). Dies ist gerade angesichts der verwirrenden Vielfalt von trinitätstheologischen Optionen vor und nach Nizäa 325 („Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins. Arius, der ‚arianische Streit‘ und das Konzil von Nicaea, die nachnizänischen Auseinandersetzungen bis 337“, 99–195) zu beachten, deren dogmengeschichtliche Grundkonstellation nach M. weniger in der gerne angeführten Opposition von „Monarchianismus“ und „subordinatianischer Logostheologie“ lag als vielmehr in der Unausgeglichenheit der „konsubstantialen“ und „subordinatianischen“ Elemente in der Trinitätstheologie des Origenes (118; vgl. 298f. sowie ergänzend den Kongreßband: *Origeniana septima*. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jh.s, hg. von W. Bienert und U. Kühnweg [BETHL 137], Leuven 1999). Die Skizze der kirchenpolitischen Entwicklungen unter der Ägide Konstantins macht deutlich, wie kontingent die dogmatische Definition der Synode von Nizäa im Kontext ihrer Zeit war (vgl. bes. 155: So „scheint die Aufnahme des $\delta\mu\sigma\theta\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ eine Art von Augenblicksentscheidung gewesen zu sein“), so daß der proklamierte und im folgenden vor allem von Athanasius vehement verteidigte „Bruch mit dem traditionellen subordinatianischen Konsens“ der Drei-Hypostasen-Theologie (156) deren Vertreter überhaupt erst zu einer einheitlichen Gruppierung zusammenschweißte, die man freilich nicht mehr „arianisch“ nennen sollte (175; vgl. 165 – so aber gelegentlich auch der Vf.: 97). M. versucht zu zeigen, daß trotz der unbestreitbaren Verquickung theologischer und kirchenpolitischer Fragen und Ziele unter Konstantin und seinen Söhnen „der Streit sich auch nur deswegen so entwickeln konnte, weil die Bischöfe, die ihn führten, zugleich auch engagierte Theologen waren“ (194).

Wiewohl der Vf. betont, keine Gesamtdarstellung der altkirchlichen Trinitätstheologie vorlegen zu wollen, so ist doch