

Zur Theologie des Markell von Ankyra II

Markells Lehre von der Adamssohnschaft Christi und eine pseudoklementinische Tradition über die wahren Lehrer und Propheten

Von Martin Tetz

Ernst Wolf zum 65. Geburtstag

Für die Fortführung der Studien zur Theologie des Markell von Ankyra¹ legt sich eine Untersuchung der pseudathanasianischen *Epistula ad Antiochenos* bzw. des sog. *Sermo maior de fide* besonders nahe.² Schon im Zusammenhang meiner Argumentation für die Markellische Verfasserschaft von *De incarnatione et contra Arianos* war gelegentlich, aus traditions- und theologiegeschichtlichen Gründen, die Verwandtschaft dieser beiden Schriften, *De incarnatione et contra Arianos* und *Epistula ad Antiochenos*, zu bemerken.³ Zudem hatte ja auch schon vorher Felix Scheidweiler die *Epistula ad Antiochenos* Markell von Ankyra zugeschrieben.⁴ Sie ist nun allerdings nicht gut überliefert.⁵ Darum muß für den vorliegenden Beitrag aus technischen Gründen noch von einer ausführlicheren Untersuchung der Verfasserfrage dieser Schrift abgesehen werden.⁶ Wird aber gleichwohl im folgenden die *Epistula ad Antiochenos* schon in das Markellgut einbezogen, läßt sich dieser Schritt hier zunächst erst mit dem Scheidweiler'schen Nachweis rechtfertigen. Freilich ist inzwischen, nach Scheidweilers Untersuchung, unsere Kenntnis der *Marcelliana* um *De incarnatione et contra Arianos* er-

¹ Siehe dazu M. Tetz, *Zur Theologie des Markell von Ankyra I. Eine Markellische Schrift „De incarnatione et contra Arianos“*. Zeitschrift für Kirchengeschichte 75 (1964), S. 217-270; im folgenden abgekürzt: Tetz, Markell I.

² Ed. Schwartz, *Der sog. Sermo maior de fide des Athanasius*. Sitz.-Ber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Jg. 1924, 6. Abhdlg. (1925); im folgenden abgekürzt: Schwartz. — R. P. Casey, *The Armenian Version of the Pseudoathanasian Letter to the Antiochenos and of the Expositio Fidei*. (Studies and Documents XV) London-Philadelphia 1947; im folgenden abgekürzt: Casey.

³ Tetz, Markell I, S. 237, 253, 257, 268 Anm. 191.

⁴ F. Scheidweiler, *Wer ist der Verfasser des sog. Sermo maior de fide? Byzantinische Zeitschrift* 47 (1954), 333-357.

⁵ Griechisch ist die *Epistula ad Antiochenos* nur in Fragmenten überliefert, s. Schwartz und Casey, S. 45 ff. Casey hat eine armenische Version mit englischer Übersetzung veröffentlicht. Die Integrität des Stücks ist in dieser Überlieferung nicht überall gewahrt.

⁶ Von Frau L. Abramowski höre ich, daß in einem nestorianischen Florileg, dessen Publikation vorbereitet wird, ebenfalls Fragmente der *Epistula ad Antiochenos*, in syrischer Übersetzung, erhalten sind.

weitert, und wir können schon jetzt sagen, daß wir daraufhin in der Lage sind, die Verfasserschaft Markells für die Epistula ad Antiochenos gründlicher und – wie ich meine – endgültig zu sichern. Das wird später geschehen müssen.

Im Mittelpunkt dieses Beitrages soll vielmehr nur erst ein Theologumennon der Epistula ad Antiochenos stehen. Es soll versucht werden, die Hintergründe zu erhellen für die merkwürdige Lehre Markells von der Adamssohnschaft Christi, die zwar nicht direkt in den durch Euseb erhaltenen Markell-Fragmenten⁷, aber sehr deutlich auch in De incarnatione et contra Arianos behauptet wird.⁸ Dabei werden wir auf eine Spur stoßen, die uns weit über den gesicherten Boden des Markellgutes hinausführt und die für die alte Frage von Zahn und Loofs nach den Traditionen der Theologie Markells⁹ einen ganz neuen Aspekt gewinnen läßt.

In Epistula ad Antiochenos 25 wird die Genealogie Jesu im Anschluß an Lk 3,38 betont auf Adam zurückgeführt.¹⁰ Mit dieser Stelle der Markellschrift geraten wir noch nicht sofort an die Hintergründe der Markellischen Lehre von der Adamssohnschaft Christi. Dazu bedarf es eines Schrittes, der das eigentliche Wagnis unseres Versuches bedeutet, der aber zugleich doch auch ein Wagnis weder allein aus eigenen noch aus freien Stücken ist. Denn schon Hans-Georg Opitz hatte in seiner Ausgabe der Athanasiosschrift De decretis Nicaenae synodi dazu aufgefordert, jene Stelle aus der Epistula ad Antiochenos mit einem in den Athanasioshandschriften anonym erhaltenen Passus De doctrina zu vergleichen.¹¹ Dieses Stück, das in etwas anderer und kürzerer Form von Athanasios selbst (De decretis Nicaenae synodi Kapitel 4–5) als „Vätertradition“ zitiert wird¹², ist nun nichts anderes als ein Stück pseudoklementinischer Theologie. Ihm werden wir unser besonderes Interesse widmen, weil es in überraschender Weise Licht auf Voraussetzungen der Markellischen Lehre von der Adamssohnschaft Christi fallen läßt. Ich möchte im folgenden zu zeigen versuchen, daß die pseudoklementinische Lehre

⁷ Eusebius Werke, IV. Band: Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells. Hrsg. v. E. Klostermann (GCS 14) 1906.

⁸ De incarnatione et contra Arianos 8: ὡς περ οὖν ἡμεῖς οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ υἱοὶ θεοῦ γεγόναμεν, οὕτως ὁ δεσπότης τῶν οὐρανῶν υἱὸς τοῦ ἰδίου δοῦλου γέγονε θνητός, τοιούτεσι τοῦ Ἀδάμ. λαβὼν γὰρ τὸν θνητὸν πατέρα τῶν ἀνθρώπων ἔδωκεν τοῖς ἀνθρώποις τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ἀθάνατον, κατὰ τὸ λεγόμενον· ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι. ὅθεν καὶ θανάτου κατὰ σάρκα γεύεται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τὸν σαρκικὸν αὐτοῦ πατέρα, ἵνα οἱ υἱοὶ τοῦ ἀνθρώπου τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ μεταλάβωσι, διὰ τὸν κατὰ πνεῦμα πατέρα αὐτῶν θεόν. αὐτὸς οὖν κατὰ φύσιν υἱὸς ἐστὶ τοῦ θεοῦ, ἡμεῖς δὲ κατὰ χάριν. καὶ πάλιν αὐτὸς κατ' οἰκονομίαν καὶ χάριν ἡμετέραν υἱὸς γέγονε τοῦ Ἀδάμ, ἡμεῖς δὲ κατὰ φύσιν ἐσμὲν υἱοὶ τοῦ Ἀδάμ. . . (MPG 26, 996. 16–29; ich habe den Migne-Text auf Grund der handschriftlichen Überlieferung, soweit sie mir bisher bekannt geworden ist, stillschweigend berichtigt.)

⁹ Vgl. Tetz, Markell I, S. 220.

¹⁰ Für die Kapitelzählung der Epistula ad Antiochenos folge ich der Einteilung, die Casey in seiner englischen Übersetzung eingeführt hat. Für die griechischen Zitate aus der Epistula ad Antiochenos sind gelegentlich – ohne besonderen Hinweis – andere Lesarten als bei Casey bevorzugt.

¹¹ Athanasius Werke. Hrsg. v. H.-G. Opitz. Bd. II, 1, S. 4 App.

¹² A. a. O., S. 4. 2–16.

vom wahren Propheten eine theologisch überwundene Voraussetzung für Markells Vorstellung von Adam als dem „fleischlichen Vater des Sohnes Gottes“¹³ ist.

Meine Untersuchung ist folgendermaßen angelegt: I Erweis der Priorität von De doctrina. II Nachweis der pseudoklementinischen Herkunft von De doctrina. III Aufweis der Rezeption ‚pseudoklementinischer‘ Traditionselemente nebst theologischer Verarbeitung bei Markell von Ankyra. (Es ist schon hier hervorzuheben, daß es bei diesem Aufweis in Kapitel III weniger um die Feststellung einer ‚Abhängigkeit‘ geht. Vielmehr soll das pseudoklementinische Stück De doctrina vor allem genützt werden, um mit Hilfe dieser älteren, sonst so kaum mehr greifbaren eigentümlichen Tradition von der Adamssohnschaft Christi das Profil der Markellischen Lehre klarer zu erkennen. Ferner soll im Zusammenhang dieser Untersuchung das spezielle christologische Problem, das heute unter den Stichworten „Logos-Sarx-Schema“ und „Logos-Anthropos-Schema“ im Vordergrund der dogmengeschichtlichen Diskussion steht, vorerst einmal zurückgestellt bleiben.)

I

Ich beginne mit den beiden Stücken, die Opitz bereits durch seinen Hinweis miteinander in Beziehung gesetzt hat, ohne seinerzeit schon daraus Konsequenzen zu ziehen.

Epistula ad Antiochenos 25¹⁴: ὡς ὁ Λουκᾶς γενεαλογῶν εἶπεν· ἦν δὲ Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, ὧν υἱός, ὡς ἐνομιζέτο, τοῦ Ἰωσήφ, καὶ διελθὼν τοὺς ἐφεξῆς γενεαλογουμένους μέχρις ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ εἶπεν· τοῦ Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ, ἵνα δείξῃ καὶ τὸ <δ> ἐκ τοῦ Ἀδὰμ ἐφόρεσεν σῶμα καὶ τὴν ἐκ τοῦ πατρὸς θεότητα.

De doctrina¹⁵: οὕτως καὶ ὁ μακάριος Λουκᾶς ἀπὸ τοῦ υἱοῦ ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ ἀνατρέχει, ἵνα δείξῃ, ὅτι ὁ ἔλαβεν ἑαυτῷ ὁ Ἰησοῦς σῶμα τοῦτο ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ἐστὶ τοῦ παρὰ θεοῦ πλασθέντος.

Beide Male wird im Anschluß an Lk 3,38 Adam als der leibliche Stammvater Jesu ins Auge gefaßt. In dieser auffälligen Hauptsache also konvergieren tatsächlich die beiden Aussagen. Das einfache υἱός in De doctrina entspricht Lk 3,23 Ἰησοῦς . . . ὧν υἱός, ὡς ἐνομιζέτο, Ἰωσήφ. Eine Differenz der Auffassung ergibt sich bei der Auslegung von Lk 3,38 τοῦ Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ. Während in der Epistula ad Antiochenos Adamssohnschaft und Gottessohnschaft Jesu kontrastiert werden, hat der Verfasser von De doctrina es wohl nur auf die Adamssohnschaft Jesu abgesehen, wenn er τοῦ Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ paraphrasiert: τοῦ Ἀδὰμ . . . τοῦ παρὰ θεοῦ πλασθέντος. Diese Paraphrase klingt neben dem Markellischen Satz nicht gerade alarmierend, aber sie steht auch nicht dazu im Widerspruch. Ja, der ganze Satz am Schluß von De doctrina könnte so, wie er lautet, womöglich sogar von Markell selbst geschrieben sein.

¹³ De incarnatione et contra Arianos 8 (MPG 26,996.22f).

¹⁴ Schwartz Nr. 71, Casey Nr. 21 (vgl. Casey, S. 30f).

¹⁵ A. a. O. (Anm. 11), S. 4 App. Zeile 15–17.

De doctrina ist nun nach Opitzens Meinung „die Bearbeitung eines Späteren, der den Text des Athanasius [sc. De decretis Nicaenae synodi Kapitel 4–5] zum Anlaß genommen hat, einen kleinen Traktat über die rechte Lehre zusammenzustellen“. ¹⁶ Wenn das richtig sein sollte, ließe sich in diesem „Bearbeiter“ gar Markell vermuten, weil – wie noch genauer gezeigt werden wird – der ganze Schlußsatz der „Bearbeitung“ zufile. Daneben würde noch ein anderer längerer ‚Zusatz‘ zum Athanasiosstext in De doctrina wegen seiner Differenzierung der Heilsökonomien vielleicht ebenfalls auf Markell weisen. ¹⁷ Es wäre dann auf Grund dessen eventuell festzustellen, daß durch Markell oder einen seiner Genossen eine Athanasiosschrift überarbeitend exzerpiert worden sei. Das wäre für die Überlieferungsgeschichte der Athanasiosschriften, insbesondere auch für das Problem der sog. kurzen Rezension von De incarnatione, ein recht wichtiges Ergebnis. Und von vornherein wäre ja solche Auffassung auch nicht ausgeschlossen. Wer sich also der Meinung Opitzens anschließen sollte, würde jedenfalls die Konsequenzen dieser Meinung auch besonders in entsprechender Richtung zu ziehen haben.

So treffend aber und verdienstlich Opitzens Nachweis der parallelen Auffassung von der Adamssohnschaft Christi in der Epistula ad Antiochenos und in De doctrina ist, seine Meinung über die „Bearbeitung eines Späteren“ dürfte falsch sein. In Wirklichkeit liegen die Dinge anders – etwas komplizierter und aufregender.

Um die Differenzen zwischen De doctrina und dem Text des Athanasios deutlicher und übersichtlicher herauszuheben, als es in der Ausgabe von Opitz geschehen ist, stelle ich zunächst die beiden unterschiedlichen Überlieferungen einander gegenüber. Dabei wird De doctrina zum Zweck genauerer Zitierung von mir in 7 Paragraphen gegliedert.

Athanasios, De decretis Nicaenae synodi	Περὶ διδασκαλίας (De doctrina)
4,3 Ἔστι γάρ, ὡς οἱ πατέρες παραδεδώκασιν, ὄντως διδασκαλία καὶ διδασκάλων ἀληθῶν τοῦτο	1 Τοῦτ' ἐστὶν ἀληθῶς διδασκαλία, τοῦτ' ἐστὶν ἀληθῶν διδασκάλων
4,4 τεκμήριον τὸ τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις ὁμολογεῖν καὶ μὴ ἀμφισβητεῖν μήτε πρὸς ἑαυτοὺς μήτε πρὸς τοὺς ἑαυτῶν πατέρας. οἱ γὰρ μὴ τοῦτον διακείμενοι τὸν τρόπον μοχθηροὶ μᾶλλον καὶ οὐκ ἀληθεῖς ἂν καλοῦντο διδασκαλοὶ. 2 διὰ τοῦτο Ἑλληγες (Ἑλληγες γοῦν, Ἀθαν.) οὐχ ὁμολογοῦντες τὰ αὐτὰ, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἀλλήλους ἀμφισβητοῦντες,	

¹⁶ A. a. O. (Anm. 11), S. 4 App.

¹⁷ A. a. O. (Anm. 11), S. 4 App. Zeile 12–14.

οὐκ ἀληθῆ τὴν διδασκαλίαν ἔχουσιν·

οἱ δὲ ἄγιοι καὶ τῷ ὄντι τῆς ἀληθείας κήρυκες

ἀλλήλοις τε συμφωνοῦσιν καὶ οὐ διαφέρονται πρὸς ἑαυτούς.

εἰ γὰρ καὶ διαφόροις χρόνοις γεγόνασιν, ἀλλ' εἰς ταῦτὸν ἀλλήλοις ὁρμῶσιν

ἐνὸς ὄντες τοῦ θεοῦ προφητῆται καὶ τὸν αὐτὸν συμφώνως εὐαγγελιζόμενοι λόγον.

οὐ κρήγουον ἔχουσιν τὴν διδασκαλίαν. διαφερόμενοι γὰρ πρὸς ἑαυτούς οὐ θείους, ἀλλ' ἀνθρωπίνους τοὺς ἑαυτῶν λόγους ἀποδεικνύουσιν. 3 οἱ δὲ ἄγιοι

οὐδὲ ἀμφισβητοῦσι περὶ ὧν προφητεύουσιν ἢ διδάσκουσιν.

καὶ εἰκότως. ἐνὸς γὰρ ὄντες θεοῦ προφητῆται ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν συμφώνως ἐκῆρυττον λόγον.

5,1

4 Ἄ γοῦν Μωσῆς ἐδίδασκε,

ταῦθ' Ἀβραάμ ἐφύλαττεν· ἃ δὲ Ἀβραάμ ἐφύλαττε, ταῦτα Νῶε καὶ Ἐνώχ ἐγίνωσκον διακρίναντες καθαρὰ καὶ ἀκάθαρτα καὶ εὐάρεστοι γινόμενοι τῷ θεῷ. καὶ γὰρ καὶ Ἀβελ οὕτως ἐμαρτύρησεν ἐπιστάμενος ταῦτα, ἅπερ ἦν μαθὼν παρὰ τοῦ Ἀδάμ τοῦ καὶ αὐτοῦ μαθόντος παρὰ κυρίου,

ταῦτα Ἀβραάμ ἐφύλαττε, <ταῦτα> Νῶε ἠπίστατο διακρίναν καθαρὰ καὶ ἀκάθαρτα, <ταῦτα Ἐνώχ ἐγίνωσκε εὐάρεστος γινόμενος τῷ θεῷ>, ταῦτα δὲ καὶ Ἀβελ οὐκ ἠγνώει φέρων ἀπὸ τῶν πρωτοτόκων μαθάνων καὶ αὐτὸς ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ τοῦ παρὰ θεοῦ ἀκούσαντος.

5 διὰ τοῦτο καὶ αὐτὸς ὁ τῶν ὄλων θεὸς τοῖς ὕστερόν ποτε γενομένοις ἐν Αἰγύπτῳ ἐπιφαινόμενος ἐκ πατέρων αὐτοῦς ὑπομιμνήσκει λέγων· ἐγὼ ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν. 6 καὶ πάλιν ὁ κύριος <ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν τῆς ἀμαρτίας> ἐπιδημήσας φησὶν· οὐκ ἐντολὴν καινὴν, ἀλλ' ἦν ἠκούσατε δίδωμι ὑμῖν.

ὅς καὶ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ἐλθὼν εἰς ἀθέτησιν τῆς ἀμαρτίας ἔλεγεν· οὐκ ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἀλλ' ἐντολὴν παλαιάν, ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς.

7 οὕτως καὶ ὁ μακάριος Λουκᾶς ἀπὸ τοῦ υἱοῦ ἐπὶ τὸν Ἀδάμ ἀνατρέχει, ἵνα δείξῃ, ὅτι ὁ ἔλαβεν ἑαυτῷ ὁ Ἰησοῦς σῶμα τοῦτο ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ ἐστὶ τοῦ παρὰ θεοῦ πλασθέντος.

Der Text des Athanasios steht in einer Reihe von autoritativen Zitaten, mit denen das schwankende Verhalten der Genossen des Euseb von Nikomedien, insbesondere auch das Verhalten des Euseb von Kaisareia, gegenüber der Entscheidung des Konzils von Nikaia als zwielichtig und häretisch entlarvt und verurteilt werden soll. Dazu wird zuerst Jak 1, 8 zitiert.¹⁸ Die Zitationsformel lautet: *ὡς εἶπεν ὁ Ἰάκωβος*. Der Text wird dabei dem Verwendungszweck entsprechend geändert. Das zweite „Zitat“ wird eingeführt durch *ὡς ὁ Ποιμὴν εἶρηκεν*. Es ist eine Anspielung auf Hermas, mand. 9,9.¹⁹ Darauf folgt das oben mitgeteilte Stück, zitiert als: *ὡς οἱ πατέρες παραδεδώκασιν*. Wer diese *πατέρες* sind, wird nicht gesagt. Alsdann wird nach dem langen Zitat in breiterer Einführung das Hauptstichwort *διψυχοι* in *δίλογοι* wieder aufgenommen und das doppelte Anathema von Gal 1, 8f aufgeboten.²⁰ Auch Gal 1, 8f ist frei zitiert. – Es könnte sein, daß ursprünglich nur die drei ersten Zitate miteinander verbunden waren; die gleiche Stellung und die ähnliche Formulierung der Zitationsformel, vielleicht auch die Herkunft der Zitate, könnten den ursprünglichen Zusammenhang vermuten lassen. Jedenfalls ist in der vorliegenden Form der Zitatenserie bei Athanasios das dritte Stück, die „Vätertradition“, mit dem Paulus-Zitat durch das Stichwort *εὐαγγελιζόμενοι* (De decretis Nicaenae synodi 4,4), das in De doctrina 3 an der entsprechenden Stelle fehlt, verbunden.²¹ Daß aber der Paulustext mit der breiter angelegten Einführung nicht etwa direkt zur „Vätertradition“ gehört, ist schon von Opitz richtig erkannt worden.

Als zunächst wichtigstes Ergebnis dieses Überblicks über die Zitatenserie, in der sich unser Stück „Vätertradition“ bei Athanasios findet, ist für den Textbefund zu notieren, daß die Zitate 1, 2 und 4 ihre Texte mehr oder weniger frei darbieten. War diese freie Behandlung der zitierten Texte durchgehend zu konstatieren, läßt sich für das dritte Zitat, die „Vätertradition“, ein ähnliches Verfahren vermuten.

Die Parallelüberlieferung De doctrina ist in den Athanasioskorpora BKPORESA separat erhalten. Sie erscheint dort anonym.²² Da ja auch

¹⁸ A. a. O., S. 3, 31–32: . . . ἀνθρώπους, ὡς εἶπεν ὁ Ἰάκωβος, διψύχους καὶ ἀκαταστάτους ὄντας ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν . . .

¹⁹ A. a. O., S. 4, 1–2: τοῦτο δέ, ὡς ὁ Ποιμὴν εἶρηκεν, ἐκγονόν ἐστι διαβόλου καὶ καπλήων δὲ μᾶλλον καὶ οὐ διδασκάλων ἐστὶ γνώρισμα. Hermas, mand. 9,9 heißt es: ἡ διψυχία θυγάτηρ ἐστὶ τοῦ διαβόλου.

²⁰ A. a. O., S. 4, 16–21: διὰ τοῦτο καὶ ὁ παρ' αὐτοῦ μαθὼν ὁ μακάριος ἀπόστολος Παῦλος τὰ μὲν ἐκκλησιαστικὰ διατυπῶν οὐδὲ διακόνους ἠθέλησεν εἶναι διλόγους, μήτι γε ἐπισκόπους, τοῖς δὲ Γαλάταις ἐπιπλήττων ἀπεφάνητο καθόλου λέγων· εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὁ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω, καθὼς προεῖρηκα, καὶ πάλιν λέγω· ἀλλὰ καὶ ἐάν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελισθῆται ὑμᾶς παρ' ὁ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω.

²¹ Vgl. unten S. 9, dazu auch S. 11.

²² A. a. O., S. 4 App. Nur K stellt vor den Titel *περὶ διδασκαλίας* ein τοῦ αὐτοῦ, das meint im Athanasios-Korpus τοῦ Ἀθανασίου. Aber der Schreiber von K hat jede Schrift in seinem Korpus, die nicht niet- und nagelfest war, auf diese Weise mechanisch dem Athanasios zugeschrieben. Vgl. H.-G. Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasios. (Arbeiten zur Kirchengeschichte 23) 1935, S. 38ff. A ist zurückhaltender; *περὶ τοῦ αὐτοῦ* (= Ἀθανασίου) *διδασκαλίας* als Überschrift läßt sich angesichts von De

Athanasios keinen Verfasser nennt, hat schon er ihn entweder nicht mehr gekannt oder nicht nennen wollen. De doctrina hat in manchem einen anderen Text als das Traditionsstück bei Athanasios. Welche Überlieferung von diesen beiden ist nun zuverlässiger? Hatten wir auf Grund des Kontextes bei Athanasios hinsichtlich der Zuverlässigkeit der Zitierung unseres Stückes in De decretis Nicaenae synodi 4–5 Vorbehalte anmelden müssen, haben wir bei De doctrina wegen der separaten und singulären Überlieferung dieses Stückes keine gleichen äußeren Kriterien für die Beurteilung der Zuverlässigkeit des Textes. Es bleibt zunächst nur die Möglichkeit, die beiden Textüberlieferungen zu konfrontieren. Dabei ergeben sich vom Text des Athanasios her für den Bestand von De doctrina drei Ergänzungen, die ich bereits als Konjekturen in De doctrina eingefügt habe: 1) ταῦτα vor Νῶε; 2) ταῦτα Ἐνώχ ἐγίνωσκε εὐάρεστος γινόμενος τῷ θεῷ (Sap 4, 10) mag durch Homoioarkton ausgefallen sein; und der gleiche Fehler könnte 3) bei ὁ κύριος <ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν τῆς ἀμαρτίας> ἐπιδημήσας die Lücke in De doctrina verursacht haben. In allen diesen Fällen würde es sich also nur um mechanische Fehler handeln. Die anderen Differenzen zwischen den beiden Überlieferungen sind tiefgreifend und lassen sich nicht so einfach erklären.

Fassen wir zunächst den *Text des Athanasios* in seinem Zusammenhang, ohne Seitenblick auf De doctrina, ins Auge. Athanasios zitierte Jak 1, 8 und Gal 1, 8f frei, mit aktualisierender Zuspitzung. Darum transponiert er Jak 1, 8 vom Singular in den Plural, und darum stellt er Gal 1, 8f zu 1, 9, 8 um, so daß das erste Anathema mit voller Wucht die Ketzler trifft und das zweite Anathema der nun kaum ernsthaft drohenden Möglichkeit eigener Schuld bei der Verkündigung und Überlieferung des Evangeliums gilt – übrigens eine aufschlußreiche Umstellung, die den Unterschied zwischen dem paulinischen Selbstverständnis und dem späteren orthodoxen Selbstbewußtsein anzeigt. Die „Vätertradition“ über die wahre Lehre und die wahren Lehrer soll Athanasios bei seiner Argumentation gegen die διψυχοι und δίλογοι, die sich selbst und ihren Vätern widersprechen, unterstützen. Nun erlebt der Leser bei der Lektüre dieses Zitates einige Überraschungen. Mit Zielstrebigkeit drängt die Definition der wahren Lehrer über die ἄγιοι καὶ τῷ ὄντι τῆς ἀληθείας κήρυκες hin zu den προφῆται des einen Gottes, die als τὸν αὐτὸν συμφῶνως εὐαγγελιζόμενοι λόγον in Erscheinung treten. Wir hatten schon bemerkt, daß εὐαγγελιζόμενοι die beiden letzten Stücke der Zitatensreihe verklammert: die Verkündigung der *einen* Überlieferung vom *einen* Gott. Auch Athanasios scheint dessen eingedenk zu sein, daß das Traditionsstück mit seiner Kennzeichnung der wahren Lehrer nicht direkt gegen die „Eusebianer“ gebraucht werden kann. Auch wenn er mit dem εὐαγγελιζόμενοι (4,4) eine Aktualisierung versucht haben sollte und eventuell mit der Auslassung von προφητεύουσιν ἢ διδάσκουσιν (De doctrina 3)

decretis Nicaenae synodi 4–5 allenfalls vertreten, denn Athanasios hatte sich dort ja die „Vätertradition“ zu eigen gemacht.

²³ Vgl. unten Anm. 144.

gegen die klare Einschränkung der Lehrer auf die Propheten eine Aktualisierung erreichen wollte, mußten solche Versuche am folgenden Kontext scheitern: die Reihe der Überlieferungstreuen wahren Propheten – und das ist nun das Überraschendste am vorliegenden Traditionsstück – setzt ein bei Moses und endet bei Adam. An dieser Reihe soll das διδασκάλων γνώρισμα bzw. das ἀληθῶν διδασκάλων τεκμήριον erkannt werden. Diese διδάσκαλοι und προφήται widersprachen sich nicht und stritten auch nicht gegen ihre Väter. Eine erstaunliche Begrenzung exemplarischer Verkündigungsgeschichte, die zudem keinen Appell an kirchliche Nachfolger solcher prophetischen Verkündigung enthält. Kein Wort über die Apostel, kein Wort über die συμφωνία des apostolischen Kanons! Athanasios kann denn auch das Gefälle der „Vätertradition“ erst abfangen, indem er bei der Einführung des Galaterzitates erklärt, Paulus rede nun vom kirchlichen Bereich und der Verkündigung der Diakonen und Bischöfe. Das *Eigengewicht der „Vätertradition“ erweist sich in der Argumentationskette des Athanasios als eine Belastung*, die nun die Vermutung, daß Athanasios auch diesen Text frei zitiert, vom Gesamteindruck der „Vätertradition“ im Rahmen der athanasianischen Zitatereihe her unterstützt. Zur Gewißheit können wir diese Vermutung aber erst erheben, wenn wir *De doctrina* in der Geschlossenheit und Stringenz seiner Gedankenführung kennenlernen und mit dem Text des Athanasios vergleichen.

Schon gleich auf den ersten Zeilen von *De doctrina* macht sich eine gewisse Vorliebe des Verfassers für Parallelismen bemerkbar. Die Antithetik bei der Charakterisierung der wahren Lehrer, einerseits, und der Griechen, die nicht die wahre Lehre haben, andererseits, ist sorgsam ausgefeilt. Kein Wort ist überflüssig, auch wenn sich scheinbar Wiederholungen ergeben. Durch die Wiederaufnahme von Stichworten, die auf den ersten Blick z. T. sogar leicht übersehen werden können, sind die Sätze eng verklammert und verzahnt, so daß auch der Stil das durchdachte Gedankengefüge von *De doctrina* in adäquater Weise repräsentiert.

Das Problem wahrer Lehre wird vornehmlich unter dem Aspekt der wahren Lehrer reflektiert. Die wahren Lehrer stimmen miteinander überein, sie widersprechen weder sich noch ihren Vätern. Lehrer, die dieses Signum nicht aufzuweisen haben, müssen als schlechte Lehrer bezeichnet werden. Deshalb (*Athanasios* folgert an dieser Stelle weniger strikt) haben die Griechen, weil sie eben nicht miteinander dasselbe verkündigen, sondern einander widerstreiten, nicht die wahre (κρήγυσον, bei *Athanasios* heißt es ἀληθῆ) Lehre. Ihre Lehrdifferenzen erweisen ihre Worte als bloß menschliche Worte. (*Athanasios* hat diesen Satz nicht. Dadurch entfällt ein wohlberechneter Gegensatz: hier in § 2 bei den Griechen nur menschliche Worte (λόγοι), dort in § 3 bei den wahren Lehrern und Propheten aber ein und derselbe – göttliche! – λόγος-Λόγος.)

In § 3 werden den Griechen – wohlgemerkt nur den Griechen! – die Heiligen gegenübergestellt. Bei den Heiligen herrscht Konsonanz, bei ihnen gibt es keine Lehrdifferenzen und -streitigkeiten. Wer aber sind diese Heiligen, die jetzt gegenüber den Griechen als *die* Lehrer herausgestellt werden?

Ihre Verkündigung wird umschrieben durch *προφητεύουσιν ἢ διδάσκουσιν*. (*Athanasios* hat diesen Passus wiederum nicht. Dadurch entfällt die erste Beschränkung der Heiligen auf die Propheten oder wenigstens ein wichtiges Bindeglied bei der Reduzierung der Lehrer und Heiligen auf die Propheten. – Es läßt sich erwägen, ob *Athanasios* mit *καὶ τῶ ὄντι τῆς ἀληθείας κήρυκες* nicht den ursprünglichen Text bietet. Dafür spräche die Entsprechung in *De doctrina* 3 fin.: *προφηῆται . . . ἐκήρυττον*. Es könnte sich freilich im Rahmen der Argumentation des *Athanasios* auch um eine Bemühung handeln, dem Bestreben des Verfassers von *De doctrina*, den Kreis der wahren Lehrer zu verengen, retardierend entgegenzuwirken.)

Die prophezeienden und lehrenden Heiligen lebten zwar – das ist der Unterschied bei ihnen – zu verschiedenen Zeiten, aber sie verfolgen miteinander dasselbe Ziel. Mit Recht. Denn als Propheten des einen Gottes verkündigten sie übereinstimmend ein und dasselbe Wort. (*Athanasios* verschiebt die Akzente, wenn er durch Partizipialkonstruktion den Schlußpassus von § 3 dem vorhergehenden Satz unterordnet. Das Moment, an dem der Verfasser von *De doctrina* gerade am meisten interessiert ist, nämlich die übereinstimmende prophetische Verkündigung *ein* und desselben Wortes, steht bei *Athanasios* nicht mehr ganz im Mittelpunkt. Die Auslassung von *ἓνα* bei *Athanasios* rührt an die Substanz. Dem einen Gott entspricht in *De doctrina* ein und dasselbe Wort: ein Gott – ein Wort. Hierauf wird ja § 6 zurückzuschauen, wenn von dem einen ewigen Gebot die Rede ist. Indem er den Text raffte, hat *Athanasios* hier das Profil der Aussagen verwischt.)

In § 4 nun sagt der Verfasser von *De doctrina*, welche Propheten er von Anfang an als wahre Lehrer im Auge hatte: Moses, Abraham, Noah, Henoch (von mir nach *Athanasios* ergänzt), Abel und Adam. Der Überlieferungsvorgang bei der Weitergabe des von Adam gehörten Gotteswortes wird durch verschiedene Prädikate (*ἐδίδασκε, ἐφύλαττε, ἐγίνωσκε*), *οὐκ ἠγνόει . . . μαθόνων*) gekennzeichnet, ohne daß wir hier über den Inhalt dieses einen Gotteswortes etwas gesagt bekommen. Auf *ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ τοῦ παρὰ θεοῦ ἀκούσαντος* ist genau abgestimmt der Schluß von *De doctrina* 7 *ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ . . . τοῦ παρὰ θεοῦ πλασθέντος*. (Im Text des *Athanasios* heißt es: *παρὰ τοῦ Ἀδάμ τοῦ καὶ αὐτοῦ μαθόντος παρὰ κυρίου*. Auch an dieser Stelle ist ein wichtiges Moment übersehen, wenn bei Adam, in Anlehnung an das vorausgegangene *μαθόν* bei Abel, *μαθόντος* gesagt wird. *De doctrina* hat mit *ἀκούσαντος* zweifellos den richtigen Text der „Vätertradition“, denn in dem folgenden, angeblichen Herrenlogion von § 6 kommt der Verfasser auf jenes „Hören“ zurück. Daß es sich dabei um keine gleichgültige Differenz handelt, möchte ich zunächst nur andeuten, indem ich hier schon vorweg erkläre, daß jene „Überlieferung“ von Adam bis Moses etwas Ungeschriebenes, nämlich das (von Anfang an) gehörte, ewige Gebot (§ 6) ist. Zudem wird uns das „Hören“ noch beschäftigen, wenn wir auf die theologische Herkunft dieser ganzen Tradition über die wahren Lehrer und Propheten zu sprechen kommen.²⁴ – Wenn *Athanasios* *κυρίου* statt *θεοῦ* schreibt,

²⁴ S. unten S. 24.

schaft er sich die Möglichkeit, den Text zu raffen. Sicherlich älter aber ist die Fassung von *De doctrina*.)

§ 5 Weil Adam das eine Gotteswort gehört hat und weil dieses Wort von Adam an überliefert wurde, konnte ὁ τῶν ἄλων θεός bei seiner Epiphanie in Ägypten die Nachkommen damit an ihre Väter erinnern, daß er sie ansprach: „Ich (bin) der Gott eurer Väter.“ Von hier aus mag nun vielleicht klar werden, was für „Väter“ in § 1 gemeint waren, denen die wahren Lehrer nicht widersprechen: die Väter, die zugleich als wahre Lehrer, Heilige und Propheten des einen Gottes bezeichnet und in der Reihe Moses, Abraham, Noah, Henoch, Abel, Adam benannt sind. Mit ὁ τῶν ἄλων θεός knüpft der Verfasser von *De doctrina* an das unmittelbar vorausgegangene θεοῦ an. Der Gott, den Adam gehört hat, ist als „der Gott der Väter“ (vgl. Ex 3,6. 13.15) auch derjenige, der mit Moses und (über ihn) mit Israel gesprochen hat. Es wird für uns noch von speziellem Interesse sein, daß auch Adam offensichtlich mit in die Schar der besonders qualifizierten Väter aufgenommen ist und somit dann natürlich als der älteste Vater erscheint.²⁵ (Einem *Athanasios* mußte solche Vorstellung von dem Vater und wahren Lehrer und Propheten Adam verdächtig sein. Es ist gewiß wahrscheinlicher, daß § 5 von ihm beziehungsweise seinem Gewährsmann ausgelassen wurde, als daß man im 4. Jahrhundert auf Grund des Textes bei *Athanasios* einen derartigen Passus hinzugefügt hat.)

Die ausgewogene Nebeneinanderstellung von *De doctrina* 5 und 6 führt auf eine theologische Konzeption, die unter heilsökonomischem Aspekt auch dann differenziert, wenn sie die Einheit zwischen Altem und Neuem Bund wegen ihres Leitgedankens: ein Gott – ein Wort, besonders kraß herausstellt.

§ 6 Der Kyrios, „in der Fülle der Zeiten zur Vergebung der Sünde“ (Hebr 9,26) kommend, spricht: „Nicht ein neues Gebot, sondern das ihr gehört habt, gebe ich Euch“ (1 Joh 2,7). Der Kyrios nimmt hier eine merkwürdige Stellung ein. Er ist der Inkarnierte, der als Legislator das Gebot gibt. Aber er gibt es nun eben doch anders, als Gott es dem Adam gegeben hat. Das Gebot des Inkarnierten ist – wie es der Verfasser von *De doctrina*, durch einen Kunstgriff, mit 1 Joh 2,7 den Herrn selber sagen läßt – nicht neu. Und es liegt daher durchaus im Gedankengang des Verfassers von *De doctrina* (vgl. § 3), wenn wir hier an Mk 12,28f erinnern, wo ein Schriftgelehrter den lehrenden Jesus fragt: ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων; Im Grunde ist dies ja die Frage, die sich jedem Leser von *De doctrina* an dieser Stelle aufdrängt, und sie wird auch dem Verfasser von *De doctrina* im Sinne gelegen haben. Denn der Zusammenhang von § 3–6 ist dadurch gegeben, daß mit der πρώτη ἐντολή das gemeint ist, was Jesus dem Schriftgelehrten antwortet: πρώτη ἐστὶν ἄκουε Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστὶν, καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου κτλ.²⁶ Demnach wäre diese ἐντολή hier nicht nur als

²⁵ S. unten S. 25.

²⁶ S. unten S. 22 und 24

„allervornehmste“, sondern auch als allererste und schon von Adam gehörte ἐντολή aufgefaßt.

Der Herr wird in De doctrina 6 nicht als Lehrer bezeichnet, aber er tritt doch auch als solcher in Erscheinung. Er kommt „in der Fülle der Zeit zur Vergebung der Sünde“ und lehrt das ‚ewige Gesetz‘; genauer: indem er zur Vergebung der Sünde kommt, lehrt er das ‚ewige Gesetz‘. Mit solcher Lehr-tätigkeit aber tritt Jesus als siebenter in die Reihe der wahren Lehrer und Propheten, unvergleichbar und doch auch vergleichbar. (Während der Verfasser von De doctrina, dem ἐπιφανιόμενος in § 5 entsprechend, ἐπιδημή-σας sagt, hat Athanasios das beliebtere ἐλθών. Ich wage hier keine definitive Entscheidung, möchte aber die lectio difficilior, soweit man hierbei über-haupt von difficilior sprechen kann, vorziehen. – Das Schriftzitat aus dem 1. Johannesbrief im Zitat des Athanasios steht dem Bibeltext näher. Es ist hier also zu konstatieren, daß in dem sonst recht großzügig gerafften Zitat des Athanasios das Bibelzitat genauer und ausführlicher ist. Aber selbst diese größere ‚Akribie‘ ist nichts anderes als mangelnde Texttreue gegenüber der „Vätertradition“ und hier gewissermaßen nur noch das Pünktchen auf dem i. – *Der Text der „Vätertradition“ in der Athanasiosschrift De decretis Nicaenae synodi ist zwar nicht ganz unwichtig, weil er dazu beiträgt, den Text von De doctrina zu ergänzen. Aber davon einmal abgesehen, ist er im Verhältnis zu De doctrina sonst fast durchgehend nur von sekundärer Bedeutung.*)

§ 7 So geht auch Lukas (3,23–38) vom Sohn bis zu Adam zurück, um zu zeigen, daß der Leib, den Jesus annahm, von dem von Gott geschaffenen Adam ist. Das absolute ἀπὸ τοῦ υἱοῦ scheint hier in dem Zusammenhang zunächst neutral gebraucht zu sein und wird durch den Namen Jesus noch nicht näher bestimmt. Doch da sich der Verfasser von De doctrina auf Lk 3,23 bezieht, ist es der Ἰησοῦς . . . ὢν υἱός, ὡς ἐνομιζετο, Ἰωσήφ. Aber auch auf Grund dieser Stelle allein könnte es, wegen des ὡς ἐνομιζετο, noch offenbleiben, ob der Verfasser von De doctrina den υἱός als υἱός τοῦ θεοῦ oder als υἱός τοῦ ἀνθρώπου verstanden hat. Es ist durchaus möglich, daß das absolute υἱός in De doctrina 7 bewußt als ein schillernder Titel verwen-det wurde. Erst anschließend wird deutlich, daß der Verfasser auf die soma-tische Seite der Herkunft des υἱός Jesus rekurriert. Die Bezeichnung des Inkarnierten in § 6 als ὁ κύριος . . . ἐπιδημήσας läßt darauf schließen, daß der Verfasser von De doctrina, nachdem er in § 6 vom Inkarnierten vor-nehmlich nach seiner Gottheit (göttlicher Logos – κατὰ πνεῦμα) gesprochen hatte, nun mit Jesu Titel υἱός den Inkarnierten hauptsächlich im Blick auf seine somatische Herkunft (κατὰ σάρκα) meint. Ich sage „vornehmlich“ und „hauptsächlich“, denn so glatt, wie man vielleicht prima vista vermuten könnte, lassen sich § 6 und § 7 nicht auf Gottessohnschaft und Adamssohn-schaft Jesu verteilen. Hierin steckt noch ein besonderes Problem, das viel-leicht schon allein durch das – sit venia verbo –, ‚vertrakte‘ οὕτως am An-fang von § 7 gegeben ist. Wieso kann denn eigentlich der Verfasser, nach-dem er die Tradition der ἐντολή von Moses bis auf Adam zurückverfolgt hat und danach noch in der besprochenen eigentümlichen Weise den inkar-

nierten Kyrios zugleich als Legislator und als Lehrer hat auftreten lassen, nun sagen, auch Lukas sei „so“ vom Sohn auf Adam zurückgegangen? Wer dieses „so“ in einer rein formalen Parallele des Genealogisierens hinreichend begründet findet, weil beide Genealogien bei Adam enden, wird sich mit solcher Erklärung kaum beruhigen können. Denn, wie wir sahen, weiß der Verfasser von *De doctrina* seine Worte genau zu setzen, und wir suchen, wenn wir an dieser Stelle ein besonderes Problem sehen, wohl kaum nach einem nicht vorhandenen Tiefsinn. Wodurch sind also diese beiden verschiedenen Komplexe verbunden? Was läßt den Verfasser von *De doctrina* so selbstverständlich am Anfang von § 7 sein „so“ sagen? Die Schwierigkeit besteht für uns hauptsächlich darin, daß in *De doctrina* Adam im Hinblick auf Jesu Herkunft zweimal in einer Weise apostrophiert wird, die unserem theologischen Denken fremd ist. Adam ist hier nicht der Adam des Sündenfalls. Er ist der erste wahre Lehrer und Prophet, und er ist der von Gott selbst geschaffene erste Mensch. Ohne auch nur den geringsten Anstoß zu nehmen, kann der Verfasser von *De doctrina* die Identität von Jesu Leib mit dem Leib Adams feststellen. Kein Wort von der Jungfrauengeburt! Es kann nicht zweifelhaft sein, daß auch in *De doctrina* die Sündlosigkeit Jesu vorausgesetzt wird. Wenn aber gleichwohl der Adamsleib Jesu betont konstatiert wird, dann muß wohl dieser Adam als Vater Jesu auf besondere Weise verstanden werden. Die Lösung der Schwierigkeit wird uns die Lehre von Adam als dem wahren Lehrer und Propheten bieten, der – und hier greifen wir unserer Argumentation schon weit voraus – qua wahrer Prophet ohne Sünde ist.²⁷ Das läßt sich zwar nicht direkt aus *De doctrina* entnehmen, aber wir werden sehen, daß diese Auffassung in dem theologischen Milieu zu Hause ist, dem wir *De doctrina* im folgenden zurückgeben werden. Hier mag es einstweilen mit diesem Hinweis genug sein, um das Geheimnis des „so“ von *De doctrina* 7 und die damit gegebenen Probleme aufzulösen.

(Daß *Athanasios* ohne Kummer auf § 7 verzichtet hat, mag schon der Umstand belegen, daß in seinen Schriften kein einziges Mal Lk 3,23–38 zitiert wird. Auf die pseudathanasianische Schrift *Contra Apollinarium* II komme ich am Schluß noch zurück. Überhaupt ist *Athanasios* die Vorstellung von der Adamssohnschaft Christi so fremd, daß seine Rejektion von *De doctrina* 7 nur als folgerichtig erscheinen müßte, wenn nicht schon der Passus im Rahmen seiner Argumentation als schlechterdings überflüssig zu erkennen wäre. Auch jemand, der an der Lehre von der Adamssohnschaft Christi interessiert gewesen wäre, hätte im Zusammenhang der Argumentation von *De decretis Nicaenae synodi* 4–5 den § 7 fallen lassen.)

Hatten wir zunächst bei der Erklärung des Überganges von § 6 zu § 7 in *De doctrina* gewisse Schwierigkeiten, möchte vielleicht der Einwand nicht unberechtigt erscheinen, daß *Athanasios* eben doch mit dem Zitat nach 1 Joh 2,7 den richtigen Schluß der „Vätertradition“ biete und daß die von *Opitz* vermutete „Bearbeitung eines Späteren“, auf Grund gewisser Unzu-

²⁷ S. unten S. 24.

länglichkeiten des Bearbeiters, eben nur mit einem holperigen Übergang für einen Zusatz zu Platze gekommen sei. Solchem Einwand läßt sich zwar schon auf Grund der von uns immer wieder beobachteten sorgsamsten Diktion und Gedankenführung des Verfassers von *De doctrina* begegnen. Aber wir haben darüber hinaus von außen her ein wohl noch überzeugenderes Argument für die ‚Echtheit‘ des Schlusses von *De doctrina*. Dieses Argument wird uns zugleich dazu dienen, die *theologische Herkunft von De doctrina* bzw. der ‚Vätertradition‘ des Athanasios zu bestimmen.

II

Epiphanius beschreibt in seinem *Panarion* 30,3,3–6 die theologischen Anschauungen von „*Ebioniten*“, die dem ursprünglichen Ebionismus durch ihre Verbindung mit dem falschen Propheten Elkesai schon ferner gestanden hätten, auf folgende Weise²⁸: τινές γὰρ ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν εἶναι λέγουσιν, τὸν πρῶτόν τε πλασθέντα καὶ ἐμφυσηθέντα ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιπνοίας. ἄλλοι δὲ ἐν αὐτοῖς λέγουσιν ἔνωθεν μὲν αὐτὸν ὄντα πρὸ πάντων δὲ αὐτὸν κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα πάντων τε κυριεύοντα, καὶ Χριστὸν λέγεσθαι, τὸν ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κεκληρωσθαι· ἔρχεσθαι δὲ ἐνταῦθα ὅτε βούλεται, ὡς καὶ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἦλθε καὶ τοῖς πατριάρχαις ἐφαίνετο ἐνδύμενος τὸ σῶμα· πρὸς Ἀβραὰμ δὲ ἔλθὼν καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ὁ αὐτὸς ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθεν καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύσατο καὶ ὤφθη ἀνθρώποις καὶ ἐσταυρώθη καὶ ἀνέστη καὶ ἀνῆλθεν. πάλιν δὲ ὅτε βούλονται λέγουσιν· οὐχί, ἀλλὰ εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν καλούμενον. καὶ πολλὴ παρ’ αὐτοῖς σκότῳσις, ἄλλοτε ἄλλως καὶ ἄλλως αὐτὸν ὑποτιθεμένους. Die im Zusammenhang mit *De doctrina* speziell interessierenden Partien sind hier kursiviert.

Man sieht, *Epiphanius* fand ein erhebliches Durcheinander der „ebionitischen“ Meinungen vor. Freilich war er auch nicht in der Lage, dieses Durcheinander ordnend zu bewältigen, zumal zu seinen Zeiten die jüdenchristlichen Überlieferungen bzw. diejenigen, die er dafür hielt, in erheblichem Maße differierten.²⁹ Seine Mitteilungen aber tragen dazu bei, uns über *De doctrina* 7 und seine ursprüngliche Zugehörigkeit zum Komplex der „Vätertradition“ ein begründetes Urteil zu erlauben. Da es sich um referierende Bemerkungen des *Epiphanius* handelt, die außerdem noch durch ἄλλοτε ἄλλως καὶ ἄλλως abgesichert sind, läßt sich diese Stelle freilich nur

²⁸ *Epiphanius* (*Ancoratus und Panarion*). Hrsg. v. K. Holl (GCS 25), Bd. 1 (1915), S. 336.4–337.9.

²⁹ Vgl. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Jüdenchristentums*. 1949, S. 14ff, besonders S. 17ff; derselbe, *Das Jüdenchristentum. Untersuchungen über Gruppenbildungen und Parteikämpfe in der frühen Christenheit*. 1964, S. 15ff – W. Bauer-G. Strecker, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. 1964², darin G. Strecker S. 248ff, besonders S. 282; dazu G. Strecker, *Das Jüdenchristentum in den Pseudoklementinen. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 70)* 1958, S. 265f.

mit Vorsicht benutzen.³⁰ Ganz deutlich ist, was Epiphanius an diesen „ebionitischen“ Theologumena in die Augen stach: die enge Verbindung zwischen dem ersterschaffenen, von Gott pneumatisch begabten Adam und Christus; die Identität des Adamsleibes mit dem Leib, den Christus ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν anzog. Dabei schimmert etwas von der Anschauung hindurch, daß dieser Christus bei den Gerechten des Alten Bundes in etwas anderer Weise war als in Adam, daß aber im Zusammenhang mit den Aussagen über den Adamsleib Christi doch auch von der Reihe der alttestamentlichen Gerechten die Rede war – und gerade diese Verbindung ist es, die das Zeugnis des Epiphanius für *De doctrina* und speziell den Zusammenhang von *De doctrina* 5 und 7 interessant und bedeutsam macht. Und hiermit sind wir für die „Vätertradition“ *De doctrina* auf den Bereich des „Judenchristentums“ verwiesen.

So willkommen uns dieser Hinweis des Epiphanius ist, als Argument im Zusammenhang unserer Untersuchung der Herkunft von *De doctrina* wird das zitierte Referat über „ebionitische“ Theologie recht eigentlich schlagkräftig erst dann, wenn wir zugleich nachweisen können, daß die Vorstellung von *De doctrina* über die wahren Lehrer und Propheten (von Moses bis zu Adam) ebenfalls „judenchristlicher“ Theologie entstammt. Nun ist von den judenchristlichen Theologumena, für deren Kenntnis wir in der Hauptsache auf die Pseudoklementinen angewiesen sind, kaum eines bekannter als die Lehre vom wahren Propheten. Da „das Judenchristentum eine komplexe Größe“³¹ ist, darf nicht vorausgesetzt werden, daß die Lehre vom wahren Propheten theologisches Gemeingut aller judenchristlichen Gruppen war. Jedenfalls aber ist es eine völlig unbestrittene Tatsache, daß sie in den *Pseudoklementinen*, die uns am ausführlichsten über judenchristliche Tradition orientieren, eine zentrale Stellung einnimmt.³² Da zudem das Zeugnis des Epiphanius über die „Ebioniten“ auch auf die sog. Grundschrift der *Pseudoklementinen* zurückgreift³³, ist uns mit diesem Sachver-

³⁰ Strecker (*Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 265 f. Anm. 1) warnt, „daß Epiphanius' Darstellung für sich genommen wertlos ist und, bevor sie wissenschaftliche Verwendung finden könnte, einer den neuen Editionen folgenden kritischen Analyse unterzogen werden müßte. Solange dies nicht geschehen ist, können die Epiphanius-Berichte nicht zur Identifizierung ebionitischer Texte herangezogen werden. Die Arbeit wird sich vielmehr in umgekehrter Richtung zu vollziehen haben; sie wird ohne Rücksicht auf die Darstellung des Epiphanius die judenchristliche Literatur analysieren müssen und danach auf Grund der gewonnenen Ergebnisse die Aussagen des Epiphanius korrigieren können.“ Diese Warnung ist berechtigt. Durch *De doctrina* haben wir aber eine andere Frage. Unsere Aufgabe ist es hier ja nicht, aus dem Bericht des Epiphanius etwas über ebionitische Theologie zu erfragen. Vielmehr gehen auch wir von dem Befund aus, daß die Ebioniten des Epiphanius – wie Ed. Schwartz sagt – eine „Leese Frucht“ sind.

³¹ Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. V.

³² Vgl. W. Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen*. (Soter II). 1938, S. 98–112; Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, S. 98–116; Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 145–153.

³³ S. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, S. 461 ff; auch Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 265. – Vgl. außerdem den historischen Apparat bei Holl (oben Anm. 28).

halt eine solide Argumentationsbasis gegeben, auch wenn die Frage der Funktion und damit zugleich die Frage der Person des wahren Propheten in den Pseudoklementinen durch die Forschung noch nicht einhellig beantwortet ist. Es kann hier nun nicht unsere Aufgabe sein, diese Lehre zuerst gesondert und umständlich darzulegen und dann mit dem zu vergleichen, was De doctrina über die wahren Lehrer und Propheten sagt. Hatte uns die Epiphaniostelle für De doctrina 7 an den Bereich „judenchristlicher“ – in Wirklichkeit pseudoklementinischer – Theologie verwiesen, und war uns daneben von der Thematik unserer „Vätertradition“ her schon im allgemeinen die Nähe zu einem Zentralthema der Pseudoklementinen aufgefallen, dürfte es methodisch nicht bedenklich sein, die bereits behauptete pseudoklementinische Herkunft von De doctrina nun auch gleich für das ganze Traditionsstück zu belegen.

Bei unserer Frage nach der geistigen Herkunft von De doctrina werden wir allerdings gleich zu Anfang eine Entdeckung machen, die uns vorerst auf eine ganz andere Spur führt. Es wird sich zeigen, daß der Verfasser von *De doctrina* einem platonischen Gedanken folgt, indem er seine Lehre von den wahren Lehrern und Propheten mit Hilfe des „Großen Alkibiades“ gegen die Griechen richtet. Ich kann im Augenblick noch nicht sagen, ob hierbei der „Große Alkibiades“ direkt als Vorlage diente oder ob ein Resümee des platonischen Gedankenganges dem Verfasser von De doctrina durch platonische Schultradition vermittelt worden ist. Die zweite Möglichkeit ist keineswegs ausgeschlossen.

Der Dialogtext ist so wichtig, daß ich ihn mitteilen muß.³⁴ Dabei sind wieder die Textparallelen durch Kursivierung von mir herausgehoben.

ΣΩ. Οὐκ οἶσθ' ὅτι χρῆ τοὺς μέλλοντας διδάσκειν ὅτιοῦν αὐτοὺς πρῶτον εἰδέναι; ἢ οὐ; ΑΛ. Πῶς γὰρ οὐ; – Οὐκοῦν τοὺς εἰδότας ὁμολογεῖν τε ἀλλήλοις καὶ μὴ διαφέρεσθαι; – Ναί. – Ἐν οἷς δ' ἂν διαφέρωνται, ταῦτα φήσεις εἰδέναι αὐτούς; – Οὐ δῆτα. – Τούτων οὖν διδάσκαλοι πῶς ἂν εἶεν; – Οὐδαμῶς. – Τί οὖν; δοκοῦσί σοι διαφέρεσθαι οἱ πολλοὶ ποῖον ἐστι λίθος ἢ ζύλον; καὶ ἐάν τινα ἐρωτᾷς, ἄρ' οὐ τὰ αὐτὰ ὁμολογοῦσιν, καὶ ἐπὶ ταῦτα ὀρμῶσιν ὅταν βούλωνται λαβεῖν λίθον ἢ ζύλον; ὡσαύτως καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα.

³⁴ „Plato“, Alkibiades I, 111a – 112a. – Seit Schleiermacher die Echtheit bestritten hat, ist die Diskussion um diesen Dialog nicht zur Ruhe gekommen. „Die Antike hingegen hat nicht nur Platons Autorschaft nie angezweifelt; in einer 9 Jahrhunderte dauernden Tradition wurde gerade diese Schrift in besondern Ehren gehalten. ‚Wie ein Same‘ begreift nach Iamblich der *Alkibiades* alle Weisheit Platons in sich. ‚Das Eingangstor in das Platonische Werk‘ nennt ihn Olympiodor, dessen Kommentar neben dem noch umfangreicheren des Proklos erhalten ist“ (P. Friedländer, der wiederum für die Echtheit des „Großen Alkibiades“ eintritt, in: Platon. Bd. II² (1957), S. 213. Literaturangaben über die neuere Diskussion ebd., S. 317; hinzuzufügen sind jetzt: S. Mori, Alcibiades, in: Journal of Classical Studies IX (1961), 34–52; A. Motte, Pour l'authenticité du Premier Alcibiade, in: L'antiquité classique XXX (1961), 5–32; R. Weil, La place du Premier Alcibiade dans l'oeuvre de Platon, in: L'information littéraire XVI (1964), 75–84). – Da aber andererseits auch U. von Wilamowitz-Moellendorf, der den „Großen Alkibiades“ als „Machwerk“ bezeichnet, den Dialog (in: Platon II, 1919, S. 327) wenigstens für verhältnismäßig alt und seine Zugehörigkeit zur Akademie für erwiesen hält, können wir in unserem Zusammenhang glücklicherweise die Echtheitsfrage dahingestellt sein lassen.

σχεδὸν γάρ τι μανθάνω τὸ ἐλληνίζειν ἐπίστασθαι ὅτι τοῦτο λέγεις· ἢ οὐ;
 – Ναί. – Οὐκοῦν εἰς μὲν ταῦθ', ὥσπερ εἶπομεν, ἀλλήλοις τε ὁμολογοῦσι
 καὶ αὐτοὶ ἑαυτοῖς ἰδίᾳ, καὶ δημοσίᾳ αἱ πόλεις πρὸς ἀλλήλας οὐκ ἀμφοισβητοῦσιν αἱ μὲν ταῦθ' αἱ δ' ἄλλα φάσκουσαι; – Οὐ γάρ. – Εἰκότως ἂν ἄρα
 τούτων γε καὶ διδάσκαλοι εἴεν ἀγαθοί. – Ναί. – Οὐκοῦν εἰ μὲν βουλοίμεθα
 ποιῆσαι τινα περὶ αὐτῶν εἰδέναί, ὀρθῶς ἂν αὐτὸν πέμποιμεν εἰς διδασκαλί-
 αι τούτων τῶν πολλῶν; – Πάνυ γε. – Τί δ' εἰ βουλευθῆμεν εἰδέναί, μὴ
 μόνον ποῖοι ἄνθρωποι εἰσιν ἢ ποῖοι ἵπποι, ἀλλὰ καὶ τίνες αὐτῶν δρομικοί
 τε καὶ μῆ, ἄρ' ἔτι οἱ πολλοὶ τοῦτο ἱκανοὶ διδάξαι; – Οὐ δῆτα. – Ἰκανὸν δέ
 σοι τεκμήριον ὅτι οὐκ ἐπίστανται οὐδὲ κρήννοι διδάσκαλοι εἰσιν τούτων,
 ἐπειδὴ οὐδὲν ὁμολογοῦσιν ἑαυτοῖς περὶ αὐτῶν; – Ἐμοιγε. – Τί δ' εἰ βουλη-
 θεῖμεν εἰδέναί, μὴ μόνον ποῖοι ἄνθρωποι εἰσιν, ἀλλ' ὅποιοι ὕγεινοι ἢ
 νοσώδεις, ἄρ' ἱκανοὶ ἂν ἡμῖν ἦσαν διδάσκαλοι οἱ πολλοί; – Οὐ δῆτα. – Ἦν
 δ' ἂν σοι τεκμήριον ὅτι μοχθηροὶ εἰσι τούτων διδάσκαλοι, εἰ ἑώρας αὐτοὺς
 διαφερόμενους; – Ἐμοιγε. – Τί δὲ δῆ; νῦν περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων
 ἀνθρώπων καὶ πραγμάτων οἱ πολλοὶ δοκοῦσιν σοι ὁμολογεῖν αὐτοὶ ἑαυτοῖς
 ἢ ἀλλήλοις; – Ἠκίστα νῆ Δί', ὦ Σώκρατες. – Τί δέ; μάλιστα περὶ αὐτῶν
 διαφέρεσθαι; – Πολύ γε.

Die Terminologie von De doctrina 1–3 entspricht in weiten Partien dem „Großen Alkibiades“: ἀληθῶν διδασκάλων τεκμήριον – τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις ὁμολογεῖν καὶ μὴ ἀμφοισβητεῖν . . . πρὸς ἑαυτοὺς – μοχθηροί . . . διδάσκαλοι – οὐχ ὁμολογοῦντες τὰ αὐτά, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἀλλήλους ἀμφοισβητούντες – διαφερόμενοι – κρήννοι . . . διδασκαλίαν – εἰς ταῦτὸν ἀλλήλοις ὀρμῶσιν. Der Verfasser von De doctrina muß mit diesem Gedankengang des Dialogs entweder unmittelbar durch den Text selbst oder mittelbar durch Doxographie in platonischer Schultradition bekannt gewesen sein. Das dürfte angesichts der Fülle paralleler Aussagen und speziell des Gebrauches von κρήννος kaum zweifelhaft sein.³⁵ (Durch unseren Nachweis wird nun auch aufs neue mit Evidenz die *Priorität des De doctrina-Textes* gegenüber dem Text des Athanasios erwiesen. Athanasios hat das ihm nicht geläufige κρήννος von De doctrina 2 durch ein ἀληθῆ ersetzt. Es wird hier auf unerwartete Weise von außen her der Eindruck bestätigt, den wir oben schon von der Darbietung der „Vätertradition“ durch Athanasios gewonnen hatten.)

Sind damit die Aussagen des Verfassers von De doctrina über die Konsistenz der wahren Lehrer in der Überzahl direkt als platonisches Formelgut erwiesen, stellt sich sofort die Frage ein, ob wir es nicht überhaupt mit einem *platonisierenden Konzept* zu tun haben. Es spricht ja noch manches andere in De doctrina für diese Auffassung. Heinrich Dörrie hat in einer glänzenden Studie über „Die platonische Theologie des Kelsos“ bei dem kaiserzeitlichen Platonismus auf das „Traditionsbewußtsein der Platoni-

³⁵ In der Diskussion um die Echtheit des „großen Alkibiades“ gibt es ein „κρήννος-Argument“! Denn κρήννος ist ein Hapaxlegomenon in den Platonischen Schriften. S. F. Ast, *Lexicon Platonium sive vocum Platoniarum index*. (Unveränd. Nachdruck der Ausg. 1835–1838) 1956, vol. II, S. 212. Friedländer hat die merkwürdige Wortgeschichte von κρήννος untersucht, mit dem Ergebnis: „Das Wort ist ionisch, ist freilich auch auf ioni-

ker“ sonderlich hingewiesen³⁶: „Während das Christentum sich auf die Heilstat Christi als auf ein historisches Faktum bezieht, beruft sich der Platoniker darauf, daß er ein uraltes, niemals modifiziertes Wissen verwaltet. Denn an diesem Wissen ist nichts zu verändern, weil die Wahrheit unveränderlich eine und dieselbe ist. So nimmt der Platoniker dem Christentum, wie allen übrigen Offenbarungsreligionen gegenüber, die gleiche verneinende Haltung ein: Es kann und darf nichts offenbart werden; die Wahrheit hat keine Entwicklungsstufen. Sie hat sich großen Männern, den Weisen der Vorzeit, als eben dieselbe gezeigt, die sie heute ist.“³⁷ Dörrie hat ebenfalls darauf aufmerksam gemacht, daß die platonische Vorstellung von den Weisen der Vorzeit bei Kelsos mit der Lehre des Poseidonios von der Urzeit verschmolzen ist. Nach dieser Lehre hatten die Menschen der Urzeit „eine unmittelbare, noch durch keine Entfremdung und keinen Abfall beeinträchtigte Berührung mit dem Göttlichen, dem Welt-Logos . . . Das allein befähigte sie . . . auch zur Voraussage der Zukunft . . . Aus dem gleichen Grund wohnt dem, was die Weisen der Vorzeit aussprachen, ein besonders hoher Wahrheitsgehalt inne – so wie ihre Gesetze sich durch ethische Vollkommenheit auszeichneten.“³⁸ Ist „die Gleichsetzung von altem und wahren Logos“ also „ein Kerngedanke des Poseidonios“³⁹, wird man in *De doctrina* bei dem einen und selben Logos der wahren Lehrer und Propheten, welcher durch das angebliche Herrenlogion so forciert als die alte ἐντολή erklärt wird, sich auch an Poseidonios erinnert fühlen; zumal mit der Prophetenreihe dann ein schlechterdings nicht zu überbietender Altersbeweis geführt wird. Haben wir es in *De doctrina* wirklich mit diesen Elementen zugleich zu tun, mit dem „Großen Alkibiades“ und mit der Lehre des Poseidonios von der Urzeit, müssen wir uns den Verfasser als einen Christen im *Einflußbereich des Platonismus nach Kelsos* denken. (Besonders interessiert haben dürften den Verfasser von *De doctrina* auch noch die Aussagen des Dialog-Textes über das echte Wissen des Lehrers und über das Unterscheidungsvermögen *περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων ἀνθρώπων καὶ πραγμάτων*.)

Nun ist mit einem Aufweis der platonisierenden Konzeption des Verfassers von *De doctrina* ja noch lange nicht alles über seine Herkunft gesagt. Da er ein Christ war, was seinen Ausführungen allerdings erst in § 6 und § 7 mit Sicherheit entnommen werden kann, müssen wir seine *christliche Herkunft* nun noch genauer erfragen. Unsere Blickrichtung hierfür war

schem Sprachgebiet, ungewiß warum, nicht häufig; möglich daß es nur auf begrenztem Raum wirklich im Gebrauch war. Von dort ist es einmal in den Homer gedrunge, dann hat der Iambus es aufgenommen, selten die ionische Prosa; auf verschiedenen Wegen kam es in hellenistische Dichtung und späte Prosa.“ (P. Friedländer, *Der Große Alcibiades*. Zweiter Teil: Kritische Erörterung. 1923, S. 8.)

³⁶ Heinrich Dörrie, *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie auf Grund von Origenes c. Celsum 7,42 ff.* Nachr. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl. Jg. 1967, Nr. 2, S. 25.

³⁷ A. a. O., S. 25.

³⁸ Heinrich Dörrie, *Gnomon* 29 (1957), S. 194.

³⁹ A. a. O., S. 194.

oben schon durch zwei verschiedene Beobachtungen bestimmt, und es muß jetzt untersucht werden, ob sich *De doctrina* im ganzen als ein Stück pseudoklementinischer Theologie erweisen läßt.

Die Polemik in *De doctrina* richtet sich gegen die griechischen Lehrer. Das ist an sich noch nichts Besonderes. Denn im Rahmen altchristlicher Apologetik ist die Bekämpfung der Griechen eine der Hauptaufgaben. Es wäre also festzustellen, wie grundsätzlich und konsequent die Grenze zu den Griechen gezogen wird. Wir können uns hier wohl am schnellsten orientieren, wenn wir *Tatians* Theologie zum Vergleich heranziehen. Seine heftige Polemik gegen die griechische Bildung fällt bekanntlich aus dem Rahmen antihellenischer Äußerungen der altchristlichen Apologetik heraus. Es ist in unserem Zusammenhang bemerkenswert, daß Tatian, wie Martin Elze hervorgehoben hat⁴⁰, „seinem Gebaren nach . . . der Philosophie feindlicher gegenübergestanden (hat) als die übrigen Apologeten seiner Zeit“, daß er aber „terminologisch . . . eine größere Nähe zu ihr“ verrät „als sie alle“. „Sie wirken im Vergleich mit ihm irenisch – und halten auf Distanz. Er polemisiert heftig – und hebt die Unterschiede auf.“ Auch der Verfasser von *De doctrina* bedient sich der Terminologie seiner Gegner, um sich und seine Lehre von ihnen abzusetzen. Nach Tatian ist »der Gegensatz zwischen dem Christentum und der griechischen Philosophie . . . ein radikaler und ausschließender Gegensatz. Tatian erkennt lediglich Sokrates, Herakles, und einigen anderen solchen‘ zu, daß sie ‚Gerechte‘ waren . . . und stellt sie dadurch auf eine Stufe mit den Propheten . . . War das für Justin . . . ohne Schwierigkeiten möglich, so bedeutet es für Tatian eine Inkonsequenz. Er gibt auch keinerlei nähere Erklärung dafür. Grundsätzlich stehen nämlich Christentum und griechische Philosophie bei ihm völlig unvergleichbar einander gegenüber.“⁴¹ Die Wahrheit kann nur unteilbar eine sein, sie ist älter als die Lehren der Griechen und darum auf Seiten der „Barbaren“ (= Juden) zu finden. Und darum will Tatian auch nichts Neues lehren. In *De doctrina* können wir nur feststellen, daß der Gegensatz zu den griechischen Lehrern grundsätzlich und konsequent behauptet wird. Daß aber hier der Gegensatz in der Tat noch härter und konsequenter als bei Tatian gesehen ist, läßt sich an der Reihe der wahren Lehrer und Propheten, die in *De doctrina* namentlich aufgeführt werden, erkennen. Die wahre Lehre wird auf den Anfang der Menschheit, auf Adam, zurückgeführt. Ihr Alter ist somit nicht zu übertreffen. Aber hier stehen wir nun auch vor einem grundlegenden Unterschied der Konzeption Tatians und der des Verfassers von *De doctrina*. Will Tatian den Altersbeweis aus den „barbarischen“ *Schriften* führen, die ihn wegen ihres höheren Alters dem Griechentum abtrünnig machten, und ist ihm dabei Moses der *πάσης βαρβάρου σοφίας ἀρχηγός* (*oratio ad Graecos* 31,1), führt er dementsprechend sein Wahrheitszeugnis auf die *schriftliche* Überlieferung des Moses zurück. „Mit dem Hinweis auf die Göttlichkeit der Quelle wird . . . die Wahrheit der Aussage belegt. Dem-

⁴⁰ Martin Elze, *Tatian und seine Theologie*. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 9) 1960, S. 22.

⁴¹ Elze, a. a. O., S. 60f.

gegenüber handelt es sich bei aller davon abweichenden Aussage lediglich um ‚Wahrscheinlichkeiten‘, was hier in durchaus abwertendem Sinn zu verstehen ist. Dieser Gegensatz von Wahrheit und Wahrscheinlichkeit, von Göttlichkeit und Sophisterei, ist zugleich ein Gegensatz von schriftlicher Überlieferung und bloß mündlicher Konzeption.⁴² *Die göttliche Überlieferung der wahren Lehrer und Propheten von De doctrina aber ist nicht schriftlich, sondern mündlich.* Was hier überliefert wird, wird *nicht gelesen, sondern gehört* (ἤκούσατε). Das Moment der Urkundlichkeit, das für Tatians Beweisverfahren so wichtig ist, das Moment der Schriftlichkeit ist in *De doctrina*, angesichts des sprechend sich offenbarenden Gottes, zu Gunsten der Mündlichkeit deklassiert. Dieser bedeutsame Unterschied zu Tatians Konzeption läßt uns das Profil von *De doctrina* noch schärfer erkennen, und es wird nun für die Solidität unserer Beweisführung ein Kriterium sein, ob das jetzt noch deutlicher hervortretende Moment der mündlichen Überlieferung ebenfalls als Eigentümlichkeit pseudoklementinischer Lehre nachzuweisen ist.

De doctrina 1–3 zeigt indirekt, daß die falsche Lehre der Griechen auf ihren Polytheismus zurückgeführt werden muß. Denn die wahren Lehrer und Propheten stimmen deshalb überein, weil sie die Propheten eines Gottes sind; und darum verkündigen sie denn auch nur ein und dasselbe Wort. Es ist hier zu vergleichen Ps.-Klem. Hom IX, 1–3⁴³: πασῶν οὖν μείζων ἐστὶν ἀσεβεία τὸ τὸν μόνον πάντων καταλείψαντα δεσπότην πολλοὺς τοὺς οὐκ ὄντας ὡς ὄντας σέβειν θεοῦς . . . ὑμεῖς δὲ εἰς τὸν τῶν ὄλων ἀσεβεῖτε θεόν . . . μὴ γνωρίσαντες τὴν διαφορὰν τὴν μεταξὺ μοναρχίας καὶ πολυαρχίας, ὅτι ἡ μὲν μοναρχία ὁμονοίας ἐστὶν παρεκτική, ἡ δὲ πολυαρχία πολέμων ἐξεργαστική. τὸ γὰρ ἐν ἑαυτῷ οὐ μάχεται, τὰ δὲ πολλὰ πρόφασιν ἔχει τὴν πρὸς ἕτερον μάχην ἐπιχειρεῖν. Αὐτίκα γοῦν εὐθὺς μετὰ τὸν κατακλυσμὸν ὁ Νῶε τριακόσια ἐπιζήσας ἔτη μετὰ τῶν ἐξ αὐτοῦ γενομένων ὄχλων ἐν ὁμονοίᾳ διετέλει, τοῦ μόνου θεοῦ κατ’ εἰκόνα ὑπάρξας βασιλεῦς.

Für die Frage der ‚Übereinstimmung‘ sind die Titel von Buch 8 und 9 im Themenkatalog von Ps.-Klem. Rek. III, 75⁴⁴ interessant:

8 De verbis domini, quae sibi videntur esse contraria, sed non sunt, et quae sit horum absolutio (nach Rufin). Περὶ τῶν τοῦ διδασκάλου λόγων καὶ ὅτι προφήτης ὢν ἐναντία ἀλλήλοις οὐ λέγει, ἀλλὰ ὅτι δοκεῖ, πρὸς δὲ καὶ αὐτῶν τὰς λύσεις ἐπιφέρει (nach dem Syrer).

⁴² Elze, a. a. O., S. 35.

⁴³ Die Pseudoklementinen. I Homilien. Hrsg. v. B. Rehm (GCS 42), 1953, S. 132.8f, 15f, 18–24.

⁴⁴ Die Pseudoklementinen. II Rekognitionen in Rufins Übersetzung. Hrsg. v. B. Rehm (GCS 51), 1965, S. 145. – W. Frankenberg, Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext. Eine Vorarbeit zu dem literargeschichtlichen Problem der Sammlung. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 48,3) 1937, S. 235.

Vgl. etwa Hom. XVII, 5, 1: καὶ τοῦτο εἰπὼν Ἰησοῦς οὐδὲ αὐτὸς ἑαυτῷ συμφωνεῖ. (Rehm 231.3).

Zu Rek. III, 75 s. den Forschungsbericht von Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, nach S. 289 (Register). Nach Rehm ist das „Inhaltsverzeichnis“ von Rek. III, 75 eine Fiktion.

9 Quia lex quae a Deo posita est, iusta sit et perfecta, et quae sola possit facere pacem (nach Rufin); "Ότι αὐτὸς ὑπὸ θεοῦ κατασταθεὶς μόνος τὰ πάντα δίκαιος ὢν εἰρήνην καὶ ὁμόνοιαν δι' ἐλέους καταστήσαι δύναται (nach dem Syrer).

Daß bei der strikt monotheistisch orientierten Argumentation auch Dtn 6,4 eine Rolle spielte, mag besonders Ps.-Klem. Hom. III, 57 belegen⁴⁵: τοῖς δὲ ἡπατημένοις πολλοὺς θεοὺς ὑπονοεῖν . . . ἔφη· Ἄκουε Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν κύριος εἷς ἐστίν. Zudem ist für das 4. Buch von Ps.-Klem. Rek. III, 75 der Titel überliefert⁴⁶: Quod cum multi dicantur dii, unus sit verus Deus secundum testimonia scripturarum (nach Rufin); "Ότι πολλῶν θεῶν ὀνομαζομένων εἷς ἐστίν ἀληθῶς θεός, ὡς αἱ θεῖαι γραφαὶ μαρτυροῦσιν (nach dem Syrer). In einem solchen Zusammenhang kann auch Petrus gelegentlich von sich sagen: ὁρμῶντός μου εἰς τὰ ἔθνη τὰ πολλοὺς θεοὺς λέγοντα, κηρύττειν καὶ διδάσκειν ὅτι εἷς ἐστίν ὁ θεός . . . (Hom. III, 59, 2).⁴⁷

Der Titel des 1. Buches im pseudoklementinischen Themenkatalog von Rek. III, 75 aber lautet⁴⁸: De vero propheta (nach Rufin); Περὶ τῆς ἀληθείας τοῦ προφήτου (nach dem Syrer). Mit ihm läßt sich nun auch das *Hauptthema von De doctrina* bezeichnen, denn wir sahen ja schon, daß hier der wahre Lehrer als Prophet verstanden wird. Wenn nun der Verfasser von De doctrina auffallenderweise nicht die sogenannten großen und kleinen Propheten des Alten Testaments als wahre Propheten nennt, sondern sich auf Adam, Abel, Henoch, Noah, Abraham und Moses beruft, dann bedeutet das für sein Thema eine Spezifizierung, wie sie kaum augenfälliger sein könnte. Genau dieselbe Hochschätzung der genannten Männer ist nun das Charakteristikum der Pseudoklementinen; ja sie ist sogar schon Spezifikum einer wahrscheinlichen Quelle der pseudoklementinischen Grundschrift, der Κηρύγματα Πέτρου gewesen.⁴⁹

Simon weist in Hom. XVII, 4 auf den Widerspruch der Lehre des Petrus hin, daß vor Erscheinung des Sohnes (nach Mt 11, 27: „Niemand kennt den Vater als nur der Sohn“ usw.) der Vater unbekannt gewesen sei, andererseits aber doch der Schöpfer den Gerechten des Alten Testaments bekannt gewesen sein solle. Dabei kommt es zu folgender Aufzählung⁵⁰: τοῦ γὰρ δημιουργοῦ ἐγνωσμένου καὶ τῷ πλασθέντι Ἀδάμ καὶ τῷ εὐαρεστήσαντι αὐτῷ Ἐνὼχ καὶ τῷ ὑπ' αὐτοῦ δικαίῳ ὀραθέντι Νῶε, ὁμοίως καὶ τῷ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαάκ καὶ Ἰακώβ, ἀλλὰ καὶ Μωυσῆ καὶ λαῶ καὶ ὄλη τῷ κόσμῳ . . .

In Hom. XVIII, 13, 5–14, 1 erklärt Petrus diesen scheinbaren Widerspruch so⁵¹: ὁ γὰρ ἀπ' ἀρχῆς ὢν υἱὸς μόνος ὠρίσθη, ἵνα οἷς βούλεται ἀποκα-

⁴⁵ Rehm 77.23 f.

⁴⁶ A. a. O. (Anm. 44).

⁴⁷ Rehm 78.8 f.

⁴⁸ A. a. O. (Anm. 44).

⁴⁹ Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 145 ff.

⁵⁰ Rehm 230.23–26.

⁵¹ Rehm 247.21–30.

λύψη. καὶ οὕτως δύναται Ἀδάμ ὁ πρωτόπλαστος αὐτὸν μὴ ἀγνοεῖν οὐδὲ Ἐνώχ ὁ εὐαρεστήσας μὴ εἰδέναι οὔτε Νῶε ὁ δίκαιος μὴ ἐπίστασθαι οὔτε Ἀβραάμ ὁ φίλος μὴ συνιέναι, οὐκ Ἰσαὰκ μὴ νενοηκέναι, οὐκ Ἰακώβ ὁ παλαίσας μὴ πεπιστευκέναι, καὶ πᾶσιν τοῖς ἐν τῷ λαῷ ἀξίοις μὴ ἀποκεκαλύφθαι. εἰ δέ (ὡς φήσ) ἔσται διὰ τὸ εἰδέναι διὰ τοῦ Ἰησοῦ νῦν πᾶσιν ἀποκαλύπτεσθαι, πῶς οὐκ ἀδικιώτατον λέγεις ἐκείνους μὲν μὴ ἐγνωκέναι, ἑπτὰ στύλους ὑπάρξαντας κόσμῳ καὶ δικαιοτάτῳ θεῷ εὐαρεστῆσαι δυναμένους, καὶ τοσοῦτους δὲ νῦν ἀπὸ τῶν ἔθνῶν ἀσεβεῖς ὄντας κατὰ πάντα γῶναι;

Der Sohn von Mt. 11, 27 wird hier also als der Christus-Adam und wahre Prophet verstanden, die Offenbarungsempfänger sind die „Sieben Säulen“⁵². Die Namenfolge erscheint in den Pseudoklementinen mehrfach, stimmt jedoch nicht immer überein.⁵³ Aber sie beginnt mit Adam und endet mit Moses. Die gleiche Reihe nun fanden wir in De doctrina vor. Die Offenbarungsempfänger werden hier in ganz gleicher Weise beschrieben: ἠπίστατο, ἐγίνωσκε, οὐκ ἠγνόει; sie erscheinen hier ebenso mit den Attributen ihrer Gerechtigkeit: Noah διακρίνων καθαρὰ καὶ ἀκάθαρτα, Henoch εὐάρεστος γινόμενος τῷ θεῷ, Adam τοῦ παρὰ θεοῦ ἀκούσαντος bzw. πλασθέντος. Will man in De doctrina die Siebenzahl anwenden, kann nur Jesus als siebenter die Reihe abschließen. Wir hatten oben schon gesehen, daß sich an dieser Stelle Probleme ergeben, die von der merkwürdig zwiegesichtigen Stellung Jesu in De doctrina herrühren.⁵⁴ Offenbar bezeichnet der Verfasser von De doctrina zumindest die Reihe von Moses bis Adam als wahre Lehrer und Propheten. Der Titel des wahren Propheten erscheint hier also im Gegensatz zu den Pseudoklementinen von vornherein im Plural. Aber mit dieser Differenz ist es so weit nicht her. Denn in den Pseudoklementinen wird gleichfalls nicht nur der Sohn als der wahre Prophet bezeichnet, sondern auch Adam und Moses. Ja, achtet man in De doctrina 4 genauer darauf, welche Prädikate der Verfasser für die Tätigkeit der sechs Männer findet, so wird man diesen Abschnitt ganz nahe an die Pseudoklementinen heranrücken müssen. Denn auch in De doctrina sind Moses und Adam (neben Jesus in § 6) diejenigen, die als Lehrende hervortreten, während Abraham, Noah, Henoch und Abel als solche charakterisiert werden, die sich nur rezeptiv verhalten oder als Wissende erscheinen. Wir müßten demnach in De doctrina noch die Reihe der wahren Lehrer und Propheten reduzieren auf Adam und Moses und daneben Jesus. Hat andererseits der Sohn nach Hom. XVIII, 13 f die Funktion des Offenbarers auch gegenüber den sieben Säulen und ist als solcher der wahre Prophet, ließe sich daran denken, daß in De doctrina für dieselbe Funktion der Logos eintritt. In § 3 dürfte das „Wort“ wohl schillernd gebraucht sein, und es würde dann der Logos zugleich als Offenbarer und als das Geoffenbarte, nämlich die ἐντολή, von der in § 6 die Rede ist, zu verstehen sein.

⁵² S. zu dieser Vorstellung W. Staerk, Die sieben Säulen der Welt und des Hauses der Weisheit. Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 35 (1936), S. 232 ff.

⁵³ Vgl. besonders W. Staerk, a. a. O., und derselbe, Soter II, S. 105 ff.

⁵⁴ S. oben S. 13.

Auch aus einem weiteren Grunde rücken Pseudoklementinen und De doctrina eng zusammen. Adam ist nach De doctrina 4 und 7 der von Gott Geschaffene und von Gott Hörende, und Jesu Leib ist der Leib Adams. In ähnlicher Weise sind auch in Hom. III, 20,1 Adam und Christus identifiziert, wenn dort „dem ersten Adam, dem Geschöpf der Hände Gottes, das ἄγιον Χριστοῦ πνεῦμα beigelegt wird“.⁵⁵ Von den Pseudoklementinen her wird nun auch das christologische Interesse des Verfassers von De doctrina an dem wahren Propheten Adam erklärlich. Was ist der wahre Prophet? προφήτης δὲ ἀληθείας ἐστὶν ὁ πάντοτε πάντα εἰδώς, τὰ μὲν γεγονότα ὡς ἐγένετο, τὰ δὲ γινόμενα ὡς γίνεται, τὰ δὲ ἐσόμενα ὡς ἔσται, ἀναμάρτητος, ἐλεήμων, μόνος τὴν ἀλήθειαν ὑφηγεῖσθαι πεπιστευμένος (Hom. II, 6,1). Da er allezeit mit dem πνεῦμα θεῖον begabt ist, muß er allwissend und sündlos sein. Der biblische Bericht vom Sündenfall Adams wird dementisprechend als „falsche Perikope“ bezeichnet.⁵⁶ Da „alles, was gegen Gott gesagt oder geschrieben ist, Lüge ist“ (Hom. II, 40,1), muß auch die biblische Behauptung, daß der allzeit mit göttlichem Geist begabte Adam gefallen sei, Lüge sein. Das gleiche gilt dann auch für die anderen Gerechten: Noah, Abraham, Jakob, Moses.⁵⁷ Wie ist es zu den falschen Perikopen gekommen? Ὁ τοῦ θεοῦ νόμος διὰ Μωυσέως ἐβδομήκοντα σοφοῖς ἀνδράσιν ἀγράφως ἐδόθη παραδίδοσθαι, ἵνα τῇ διαδοχῇ πολιτεύεσθαι δύνηται, μετὰ δὲ τὴν Μωυσέως ἀνάληψιν ἐγράφη ὑπὸ τινος, οὐ μὴν ὑπὸ Μωυσέως (Hom. III, 47,1)⁵⁸ – und der Schreiber war kein Prophet. Es wird also für Adam – Moses mit entschiedener Ausschließlichkeit die Mündlichkeit ihrer prophetischen Verkündigung behauptet. Dadurch erklärt sich nun aus pseudoklementinischer Tradition die bereits im Vergleich mit Tatians Konzeption erkannte Akzentuierung der Mündlichkeit in De doctrina. Die prophetische Verkündigung des einen Gottes ist mündlich, und sie entspricht damit sowohl dem Moment, daß Adam das Wort am Anfang von Gott selbst gehört hat, als auch dem Gebot von Dtn 6,4: „Höre, Israel, der Herr dein Gott ist einer.“

Wenn in De doctrina 5 speziell die Väter apostrophiert werden, ist der „Gott der Väter“ (Ex 3,6.13.15.) nicht nur als „der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (Ex 3,6.15), sondern auch als der Gott Adams verstanden. In den Pseudoklementinen wird Adam als dem wahren

⁵⁵ Staerk, Soter II, S. 104.

⁵⁶ Vgl. zur Lehre von den „falschen Perikopen“: Schoeps, Theologie und Geschichte des Judentums, S. 148ff; Strecker, Judentum in den Pseudoklementinen, S. 166ff.

⁵⁷ Hom. II, 52,2–3 (Rehm 55.24–56.4): οὐτε Ἀδάμ παραβάτης ἦν, ὁ ὑπὸ τῶν τοῦ θεοῦ χειρῶν κτισθεὶς, οὐτε Νῶε μέθυσος ἦν, ὁ ὑπὲρ πάντα τὸν κόσμον δίκαιος εὐρεθείς, οὐτε δὲ Ἀβραάμ τρισὶν ἅμα συνῆι γυναῖξιν, ὁ διὰ σωφροσύνην πολυτεχνίας καταζωθελίς, οὐτε Ἰακώβ τετρασὶν ἐκοινωνεῖ, ὧν δύο καὶ ἀδελφαὶ ἐτύγγανον, ὃς δεκαδύο φυλῶν ὑπάρξας πατὴρ καὶ τὴν τοῦ διδασκάλου ἡμῶν παρουσίαν ἐσήμανεν ἐλθεῖν· οὐ Μωυσῆς φονεὺς ἦν καὶ παρὰ ἱερέως εἰδώλου κρῖνειν ἐμάνθανεν, ὁ παντὶ τῶ αἰῶνι τὸν τοῦ θεοῦ νόμον προφητεύσας καὶ δι’ ὀρθὴν φρόνησιν πιστὸς οἰκονόμος μαρτυρηθείς.

⁵⁸ Rehm 74.12–15.

Propheten – wie auch Jesus! – der Titel „Vater“ zugesprochen.⁵⁹ Wenn es in *De doctrina* 1 mit Rücksicht auf die Väter wahrer Lehrer heißt, daß wahre Lehrer weder sich noch ihren Vätern widersprechen, dann ist auch dort vermutlich etwas mehr zu sehen als eine Pauschalaussage über die Väter wahrer Lehrer. Der Verfasser von *De doctrina* hätte dann bereits in § 1 die besondere Gruppe von Vätern im Auge, die dann in § 4, gipfelnd in dem von Gott geschaffenen und geistbegabten Adam, mit Namen genannt wird. Da die Väter der Lehrer in dem *De doctrina* 1–3 zugrunde liegenden „Großen Alkibiades“ nicht berücksichtigt sind, müssen sie in *De doctrina* 1 eine besondere Bedeutung haben, und es wird von hier aus sofort erklärlich, warum der Verfasser seiner Konzeption zufolge so zielstrebig die wahren Lehrer als Propheten bestimmen und diese auf die ganz bestimmte Gruppe von Vätern einengen kann. Für das Thema vom wahren Lehrer und Propheten ergibt sich somit ‚*Vaterschaft*‘ als ein *Hauptaspekt*; und dabei nun wiederum ganz besonders die *Vaterschaft Adams*. Mit diesem Aspekt entspricht *De doctrina* (vor allem auch in § 7) genau der Tradition der Pseudoklementinen.

Zu § 6 über das Kommen des Herrn ist zu vergleichen, was Epiphanius 30, 3, 5 berichtet⁶⁰: ὁ αὐτὸς ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθε καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύσατο. Dahinter steht die judenchristliche Lehre: „Der wahre Prophet ist der ‚Mensch‘, der seit Anfang der Welt zugleich mit den Namen die Gestalten vertauscht, die Zeit durchläuft, bis er zu den eigenen Zeiten gelangt und, wegen der Mühen mit dem Erbarmen Gottes gesalbt, für immer Ruhe haben wird.“⁶¹

In Hom. III, 5¹⁶² wird Mt 5, 17 zitiert und erklärt: Jesus hat bei seinem Kommen nicht das Gesetz aufgelöst. (Bezeichnenderweise wird der Mt-Text: „das Gesetz oder die Propheten“, nicht vollständig zitiert; die alttestamentlichen Schriftpropheten werden ja in den Pseudoklementinen deklariert.⁶³) Aufgelöst hat Jesus, was nicht zum Gesetz gehört und sich nur fälschlicherweise als Gesetz ausgibt. „Auf dem Gesetz liegt in den Kerygmen der größte Nachdruck: Ihm wird Ewigkeitscharakter zugeschrieben.“⁶⁴ Für *De doctrina* 6 besonders interessant ist Hom. VIII, 7, 5, wo sich eine Sachparallele zu dem angeblichen Herrenlogion nach 1 Joh 2, 7 findet⁶⁵: ἐκ παντὸς οὖν τρόπου καλῶν ἔργων χρεῖα, πλὴν εἴ τις καταξιώθει τοὺς ἀμφοτέρους ἐπιγινῶναι ὡς μιᾶς διδασκαλίας ὑπ’ αὐτῶν κεκηρυγμένης, οὗτος ἀνὴρ ἐν θεῷ πλούσιος κατηρίθμηται, τὰ τε ἀρχαῖα νέα τῷ χρόνῳ καὶ τὰ καιρὰ παλαιὰ ὄντα νενοηκώς. Genau dasselbe Nomosverständnis hat der findige

⁵⁹ Hom. III, 18, 1f (Rehm 62.29ff); Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 148.

⁶⁰ Holl I, 337.4–5.

⁶¹ Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 149 (Hom. III, 20, 2).

⁶² Rehm 75.22ff.

⁶³ Vgl. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, S. 112, 148, 166f, 372f; Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 148 und 176.

⁶⁴ Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 163.

⁶⁵ Rehm 124.25–28.

Verfasser von *De doctrina* mit seinem „Herrenlogion“ in eine für seine Konzeption geradezu klassische Formel gefaßt. Es gelingt ihm, mit seinem Kunstgriff sogar dieser Formel selbst noch Nomoscharakter zu verschaffen.

Da ich für meinen Nachweis der pseudoklementinischen Herkunft von *De doctrina* bei § 7 mit dem Zeugnis des Epiphianos einsetzte⁶⁶, kann ich nunmehr die *Ergebnisse* dieses Abschnitts zusammenfassen:

Besonders auf Grund seiner Benutzung des „Großen Alkibiades“ in *De doctrina* 1–3 und auch seiner eigentümlichen Hochschätzung der Urtradition in § 4 und 6 zeigt sich der Verfasser als platonisierender Theologe. Bei einem Vergleich mit Tatians extremer apologetischer Konzeption erweist sich *De doctrina* in seiner Kompromißlosigkeit als konsequenter. Indem der Verfasser von *De doctrina* den Altersbeweis Tatians (mosaisches Schrifttum) durch die Aufbietung der mündlichen Überlieferung von Adam bis Moses übertrifft, rückt er mit seiner Reihe der wahren Lehrer und Propheten (Adam bis Moses) in die unmittelbare Nähe der Traditionen in den Pseudoklementinischen Homilien. Zudem fällt er mit seiner Lehre vom Adamsleib Christi unter die Charakteristik, die Epiphianos unter Benutzung pseudoklementinischer Tradition (Grundschrift) von „ebionitischer“ Theologie gibt.

Auf Grund der pseudoklementinischen Homilien bzw. des Epiphanos-Zeugnisses werden folgende Lehren in *De doctrina* als pseudoklementinische Traditionselemente erwiesen: Die monotheistisch orientierte Grundkonzeption und die daraus abgeleitete Lehre von der Übereinstimmung der wahren Lehrer und Propheten (§ 1–3). Die wahren Propheten: Namenreihe Moses – Adam; Hervorhebung von Moses und Adam (§ 4). Die Vaterschaft Adams (§ 5, § 7). Die Auffassung vom „Kommen“ des Herrn (§ 6). Das ewige Gesetz (§ 6). Die Identität von Adamsleib und Jesusleib (§ 7).

Als Voraussetzung für das Verständnis von *De doctrina* legen sich folgende pseudoklementinische Lehren nahe: die Lehre von den falschen Perikopen (für das Verständnis der Sündlosigkeit Adams) und damit zugleich die Lehre von der ungeschriebenen Überlieferung von Adam bis Moses (für die Abgrenzung der wahren Propheten und für das von Anfang an *gehörte* Gebot).

Damit ist *De doctrina* restlos als „Vätertradition“ pseudoklementinischer Herkunft erwiesen. Es stellt sich nun die Frage ein, ob diese Herkunft darüber hinaus noch genauer bestimmt werden kann. *De doctrina* stammt weder aus den Pseudoklementinischen Homilien noch aus den Pseudoklementinischen Rekognitionen. In diesen Schriften war uns die Lehre von der Adamssohnschaft Christi in nicht so enger und ausgeprägter Verbindung mit der Vorstellung vom wahren Propheten begegnet. Andererseits war am Referat des Epiphanos gerade diese Verbindung besonders aufgefallen. Da Epiphanos nun nicht die pseudoklementinischen Homilien oder Rekognitionen, sondern die Grundschrift⁶⁷ benutzt hat, legt sich die Vermutung nahe, daß

⁶⁶ S. oben S. 15 f.

⁶⁷ Vgl. oben Anm. 33.

uns in *De doctrina ein Stück* – das bisher einzige, bekannte Stück! – der pseudoklementinischen Grundschrift erhalten ist. Das Bild, das wir in unserer Untersuchung von *De doctrina* gewonnen haben, entspricht denn auch in der Tat genau dem, was literarkritische Forschung aus dem pseudoklementinischen Schrifttum, ohne direkte Tradition, über den Verfasser der Grundschrift erschlossen hat. Der Verfasser der pseudoklementinischen Grundschrift gilt als „Kompilator großen Stils“⁶⁸, der nicht nur judenchristliche Quellen, sondern auch „eine Bardesanesschrift . . . und heidnisch-philosophische Vorlagen . . . verarbeitet“ hat⁶⁹, der „sich keineswegs sklavisch an seine Vorlagen gebunden fühlte, sondern sie jeweils der besonderen Situation entsprechend umgestaltete“⁷⁰; der sich „trotz seiner jüdischen Sympathien des Abstandes vom Judentum bewußt war“⁷¹; der „in erster Linie als Literat zu beurteilen“ ist⁷²; der nicht als ‚Judenchrist‘ zu gelten hat, weil „er vor den letzten Konsequenzen doch zurückschreckt“⁷³, und der darum einem Milieu angehört, das „weder als ‚katholisch‘ noch als ‚häretisch‘ zu bezeichnen“ ist.⁷⁴ Daß auch die Zitationsformel bei Athanasios (ὡς οἱ πατέρες παραδεδώκασιν) für die Annahme spricht, *De doctrina* sei ein Stück der wohl als *Περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος* umlaufenden pseudoklementinischen Grundschrift⁷⁵, wird man aus der unbestimmten Angabe οἱ πατέρες (für Petrus und Klemens) erschließen dürfen.

III

Wenden wir uns nun wieder Markell und seiner Lehre von der Adamssohnschaft Christi zu. Opitzens Hinweis, den ich mit Dank aufnahm, hat uns in eine ganz andere Richtung geführt, als Opitz es selbst ahnte. Es hat sich auf Grund unserer Untersuchung von *De doctrina* herausgestellt, daß die Lehre von der Adamssohnschaft Christi in ihrer Verbindung mit der Lehre vom wahren Propheten ein pseudoklementinisches Theologumenon ist. Sind wir nun aber für die Lehre Markells nicht vielleicht doch auf eine abwegige Spur geraten? Ist die Parallele zwischen dem Satz aus der *Epistula ad Antiochenos* und dem Schlußpassus der inzwischen als pseudoklementinisch erwiesenen „Vätertradition“ *De doctrina*⁷⁶ nicht nur ein Zufall, der sich aus dem gemeinsam zugrunde gelegten Text von Lk 3,38 ergibt? Man kann aber z. B. schon angesichts dessen, was wir oben zum Vermeiden dieser Bibelstelle bei Athanasios bemerkten⁷⁷, wohl doch nicht ohne weiteres

⁶⁸ Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 256 (mit C. Schmidt).

⁶⁹ Strecker, a. a. O., S. 256 (mit Rehm und Heintze).

⁷⁰ Strecker, a. a. O., S. 256.

⁷¹ Strecker, a. a. O., S. 258.

⁷² Strecker, a. a. O., S. 258 (mit Schwartz und Rehm).

⁷³ Strecker, a. a. O., S. 259.

⁷⁴ Strecker, a. a. O., S. 260.

⁷⁵ S. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, S. 39. Epiphanius, *Panarion* 30,15,1, kannte sie als: αἱ Περίοδοι καλούμεναι Πέτρου αἱ διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαι (Holl I, S. 352.4f).

⁷⁶ S. oben S. 5.

⁷⁷ S. oben S. 14.

von einem Zufall sprechen. Außerdem habe ich mit dem, was ich am Anfang der vorliegenden Untersuchung zur Parallele jener beiden Stellen sagte, ja nurmehr erst ein Problem ins Visier genommen. Es werden uns zwar gerade anhand von Lk 3,38 noch einige theologiegeschichtlich interessante Aufschlüsse zuteil werden⁷⁸, doch möchte ich jetzt, nachdem wir inzwischen für unser Problem der Markellischen Lehre von der Adamssohnschaft Christi besser vorbereitet sind, nicht noch einmal bei dem oben gewählten Ausgangspunkt einsetzen. Für die Nähe der Lehre Markells zu dem pseudoklementinischen Theologumenon von der Adamssohnschaft Christi bietet sich nämlich eine noch frappantere Parallele an. Es ist wiederum das Referat des Epiphanius über „ebionitische“ Theologie, mit welchem nun eine Stelle der Epistula ad Antiochenos in auffallender Weise übereinstimmt.

Epiphanius, Panarion 30,3,5f⁷⁹: . . . ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθεν καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδάμ ἐνεδύσατο καὶ ὥφθη ἀνθρώποις καὶ ἐσταυρώθη καὶ ἀνέστη καὶ ἀνῆλθεν. πάλιν δὲ ὅτε βούλονται λέγουσιν· οὐχί, ἀλλὰ εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν καλούμενον.

Epistula ad Antiochenos 8⁸⁰: τὸν γὰρ Ἀδάμ ἐνδυσάμενος σὺν τοῖς παθήμασιν τὸν κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν γεγόμενον χωρὶς ἁμαρτίας, τὸν κεκλιμένον Ἰησοῦν, . . .

Eine Hervorhebung der Parallelen im einzelnen erübrigt sich. Markells Worte könnten dem Epiphanius bei seiner Skizzierung pseudoklementinischer Theologie Modell gestanden haben. Die Aussage über die Sündlosigkeit des angezogenen Adam, genannt Jesus, geht zwar dem Textbestand nach über die Parallele hinaus, aber wir wissen ja bereits, daß die Behauptung der Sündlosigkeit Adams zur pseudoklementinischen Lehre vom wahren Propheten Adam gehört.⁸¹ Ich werde noch anhand des Kontextes der zitierten Stelle aus der Epistula ad Antiochenos 8 zu zeigen haben, wie Markell solche Tradition theologisch verarbeitet, indem er sie mit Hilfe der ungekürzten biblischen Überlieferung korrigiert.⁸²

Zunächst aber möchte ich das ‚pseudoklementinische‘ Element in der Markellischen Lehre noch etwas genauer untersuchen. Im Rahmen des vorliegenden Beitrages empfiehlt es sich dafür, nur erst zu überprüfen, wie sich Markell zu den Lehren verhält, die uns in De doctrina begegnen.⁸³

Zur Frage nach den Lehrern und Vätern (vgl. De doctrina 1–3) gibt es eine Diskussion zwischen Markell und Euseb. Markell hatte an Asterios auszusetzen, daß dieser, bar der wahren Erkenntnis (τῆς ἀληθοῦς γνώσεως),

⁷⁸ S. unten S. 41.

⁷⁹ Holl I, S. 337,4–8. Beachte jedoch auch Hipp. refut. VII,34,2: αὐτὸν ὁμοίως ἀνθρώπων εἶναι πᾶσι λέγουσιν.

⁸⁰ Schwartz, Nr. 23 und 61; Casey Fragment Nr. 9 (vgl. Casey, S. 20).

⁸¹ S. oben S. 24.

⁸² S. unten S. 38f.

⁸³ Es sei hier nochmals daran erinnert, daß es hierbei weniger um die Feststellung einer Abhängigkeit als vielmehr um die Hervorhebung der Markellischen Lehre vor dem Hintergrund älterer Tradition geht.

eine Spekulation vortrage, bei der er aus Mangel an Rückhalt in den heiligen Schriften sich auf das berufe, was die seiner Meinung nach weisesten Väter (οἱ σοφώτατοι τῶν πατέρων) in ihren Schriften gesagt hätten.⁸⁴ Asterios gebe dabei selber zu, daß es sich nur um die höchstpersönliche Meinung (δόγμα) seiner „Väter“ über Gott handle.⁸⁵ Markell stellt dazu fest, daß solch Dogma in der Tat nur menschliche – und eben nicht göttliche – Meinung sei; wie dies denn auch der Gebrauch des Begriffs Dogma bei den Medizinern, Philosophen und Juristen besage. Die wahre Erkenntnis ist für Markell nur in der Heiligen Schrift zu gewinnen. Angesichts solcher Ausschließlichkeit Markells gerät Euseb in Rage. Denn Markells Kritik richtete sich gegen Asterios, gegen den großen Euseb (von Nikomedien), gegen den verstorbenen „Mann Gottes“ Paulinos von Tyros, dem sich Euseb besonders verbunden fühlte, gegen den längst verstorbenen Origenes, gegen Narkissos und Euseb selbst, ja zugleich gegen alle „Kirchenväter“ (οἱ ἐκκλησιαστικοὶ πατέρες).⁸⁶ Der patristische Grundbegriff „Kirchenväter“ fällt m. W. in dieser Diskussion zum ersten Male in der Theologiegeschichte. Eusebs Freunde seien ὁρθῶς καὶ ἐκκλησιαστικῶς schreibende Männer.⁸⁷ Auch kirchliche Schriften, bischöfliche und synodale Schreiben, die älter seien als Origenes, habe er selbst, so erklärt Euseb, herangezogen; und durch sie werde εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὁ τῆς πίστεως χαρακτήρ erwiesen.⁸⁸ Belegt wird diese Selbigkeit nicht. Euseb zitiert empört Passagen des Markellbuches, in welchen seine berühmten Freunde zitiert und angegriffen werden. Zwischen durch erinnert er – im Anschluß an die eben referierte Markellische Definition von „Dogma“ – daran, daß nach Eph 2,15 Christus das Gesetz durch Dogmen aufgelöst habe.⁸⁹ Hierbei verändert Euseb, der sich gerade in seinen antimarkellischen Schriften auf seine Korrektheit so viel zugute tut, den Schrifttext, um durch die Änderung von ἐν δόγμασιν zu τοῖς δόγμασιν das dogmennegierende Zeugnis in ein dogmenfreundliches zu verwandeln. Er ist damit zwar vermutlich der erste, aber nicht der einzige altkirchliche Theologe gewesen, der Eph 2,15 in diesem Sinne auffaßte.⁹⁰ Markell hat – wie auch Irenäus – nie δόγμα auf die rechte christliche Lehre angewendet; δόγμα bezeichnet für sein Verständnis nur das, was in De doctrina 2 mit

⁸⁴ Markell-Fragment 86; Klostermann 203.25 ff. Vgl. Tetz, Markell I, S. 218 ff (dort auch zitiert).

⁸⁵ Zur Begriffsgeschichte vgl. M. Elze, Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche. Zeitschrift für Theologie und Kirche 61 (1964), 421 ff, besonders 431 f.

⁸⁶ Euseb, Contra Marcellum I,4; Klostermann 17.30 – 18.11.

⁸⁷ A. a. O., 17.30.

⁸⁸ Euseb, Contra Marcellum I,4; Klostermann 19.5 f.

⁸⁹ A. a. O., S. 20.24 ff.

⁹⁰ Elze meint, „daß im weiteren altkirchlichen Gebrauch des Begriffes . . . nur an einer einzigen Stelle <sc. bei Euseb> auf den biblischen Sprachgebrauch Bezug genommen“ werde (a. a. O., S. 424, vgl. S. 432). Auf die gleiche Weise jedoch wie Euseb legen noch die Stelle Eph 2,15 aus: Theodor v. Mops. (MPG 66,916 z. St.); Joh. Chrysostomos (MPG 62,39 f z. St.); Theodoret (MPG 82,524 z. St.). Ich entnehme diese Stellen dem Epheserbriefkommentar von H. A. W. Meyer – W. Schmidt (1886), z. St.

ἄνθρωπινοι λόγοι bezeichnet wird.⁹¹ Daneben aber begründet Euseb nun seine Väternachfolge mit Dtn 32,7 („Frage deinen Vater, der wird dir's verkündigen, deine Ältesten, die werden dir's sagen“) und mit Prov 22,28 („Verrücke nicht die ewigen Abgrenzungen, die deine Väter festgelegt haben“).⁹² Die Kirchenväter hätten Paul von Samosata, mit dessen Lehre die Markellische übereinstimme, als Häretiker verurteilt.⁹³ Gleichgeordnet, wenn auch chronologisch vorgeordnet, treten bei Euseb neben den „Kirchenvätern“ auf: die κηρύττουσα ἐκκλησία, die Sabellios, einen Gesinnungsvorläufer des Markell, verurteilt habe, und die πρωτοκλήρυκες, die die Lehre Markells von dem einen Gott schon bei den Ebioniten, den Armen an Verstand, angeprangert hätten.⁹⁴ Und bereits in seiner ersten Schrift gegen Markell hatte Euseb ihn gefragt, warum er denn nicht bewahre (φυλάττεις), was er von den „kirchlichen Vätern und Lehrern“ überkommen habe (παρείληφας).⁹⁵

Markell äußert sich hierzu gelegentlich in der Epistula ad Antiochenos 11⁹⁶: „... in the first place let us give a true account, as we have received <it> from the Fathers, for we learn from the Fathers what we want to teach, as also they learned from those before them. The Man, then, is also called ‚Son of Man‘ and ‚Lamb‘ and ‚Adam‘ and ‚Rock‘ and ‚Cornerstone‘ and is called also by a number of names, not having come into being naturally from his prescribed parents but spoke and acted in parables on account of the dispensation.“ Die Väter, an die Markell sich für seine Lehre hält, sind in der Heiligen Schrift zu finden. Denn hier sieht er, wie die biblischen Väter voneinander gelernt haben. Die von ihm aufgeführten Bezeichnungen des ἄνθρωπος Christi sind alle im Alten und im Neuen Testament bezeugt.⁹⁷ Für De incarnatione et contra Arianos hatte ich schon auf das Konkordanzverfahren Markells hinweisen können.⁹⁸ Dort war es besonders deutlich an der durch Markell prägnant herausgestellten Aufnahme von Jes 6 in Joh 12,41 und Act 28,25 ff zu erkennen gewesen.⁹⁹ Dem einen Gott entspricht das gleichlautende eine Zeugnis in den verschiedenen Ökonomien der Heilsgeschichte. Wir werden dasselbe Konkordanzverfahren bald noch an einem anderen Passus der Epistula ad Antiochenos wiedererken-

⁹¹ Neben den Stellen, die durch Klostermanns Wortregister zu den Markell-Fragmenten erfaßt sind, sind noch zu nennen: De sancta ecclesia 8 und 18; ed. G. Mercati, Anthimi Nicomedensis episcopi et martyris de sancta ecclesia. Studi e Testi 5 (1901), 96.45 und 98.93.

⁹² A. a. O., S. 20.27–29. Auch in Ps.-Klem. Hom. III,18 wird Dtn 32,7 herangezogen, aber charakteristischerweise als Aufforderung, sich an den wahren Propheten, der als Vater bezeichnet ist, zu halten; und es ist wohl auch klar genug, wen man hier als „Älteste“ verstanden hat.

⁹³ Euseb, De ecclesiastica theologia I,14; Klostermann 74.17ff.

⁹⁴ Euseb, a. a. O. (Anm. 93), S. 74.10ff. Zu den „Armen an Verstand“ s. Strecker in Bauer-Strecker, a. a. O. (Anm. 29), S. 284 (über Origenes).

⁹⁵ Euseb, Contra Marcellum II,4; Klostermann 56.16–18.

⁹⁶ Nur armenisch erhalten: Casey, S. 21f.

⁹⁷ Vgl. die Bibelkonkordanzen zu den verschiedenen Bezeichnungen

⁹⁸ Tetz, Markell I, S. 255, 261.

⁹⁹ Tetz, Markell I, S. 261.

nen.¹⁰⁰ Jedenfalls werden wir hier im Blick auf die oben bereits zur Erklärung von De doctrina herangezogenen Stellen Dtn 6,4 bzw. Mk 12,28–30 wieder an De doctrina 3 und speziell 6 erinnert.¹⁰¹

Die Diskussion um die Väter war kurzum so verlaufen: Asterios hatte sich auf die „weisesten Väter“ berufen. Markell hat diese bei Namen genannt, sie als Gesinnungsgenossen des Asterios befunden und als ihrer aller Haupt Origenes entdeckt. Das waren Autoritäten, die ihn angesichts der biblischen Väter nicht zu locken vermochten. Euseb fühlt sich in der Seele seiner Freunde und natürlich auch in seiner eigenen Seele gekränkt. Bei seiner Verteidigung des Asterios geht er nun einen Schritt weiter als dieser. Er greift noch hinter Origenes zurück und benutzt ältere, kirchliche Dokumente von einzelnen oder in Synoden versammelten Bischöfen. Ihr Glaube, so stellt Euseb pauschal fest, ist derselbe wie derjenige, welchen Markell bei den Vätern des Asterios angefochten hat. Angesichts solcher Einheit im Glauben hebt sich für Eusebs „Kirchenväter“-Verständnis die nur durch Markells Polemik sich ergebende Grenze bei Origenes auf. Im übrigen hat offensichtlich die *Polemik Markells Euseb zu diesem neuen Titel „Kirchenväter“* veranlaßt, wie Euseb ja auch dem verdächtig soteriologisch-anthropologischen Begriff von θεολογεῖσθαι des Markell seine ἐκκλησιαστικὴ θεολογία entgegengesetzt und damit auch zum ersten Male in der Theologiegeschichte den Begriff der Theologie zum Thema und Titel eines Werks erhoben hat.¹⁰² Euseb interessiert die Einstimmigkeit der Kirchenskribenten, der „Kirchenväter“ (einschl. der „Väter“ des Asterios!). Markell ist voll gefangengenommen von der Einheit (Konkordanz) der Propheten und Apostel. In ihnen findet er seine Väter, deren Lehre allein entscheidende, weil göttliche Autorität besitzt.

Euseb hält die Lehre von dem einen Gott (περὶ τοῦ ἑνὸς θεοῦ διδασκαλία) nur für die Zeit des Alten Bundes für brauchbar.¹⁰³ Sie ist nur eine ἀτελής διδασκαλία¹⁰⁴, weil der Sinn der Menschheit zur Zeit Moses' noch nicht mehr fassen konnte. Die Geschichte der ‚Erziehung des Menschengeschlechts‘ war einfach noch nicht so weit gediehen, daß schon mehr als der Monotheismus gegen den hellenischen Polytheismus bekannt werden konn-

¹⁰⁰ S. unten S. 35 f, auch S. 34.

¹⁰¹ S. oben S. 12, vgl. auch unten S. 32 f.

¹⁰² Besonders interessant ist dabei im Hinblick auf De doctrina 3, daß Markell ein Werk aus einem Buch geschrieben hat διὰ τὸ ἕνα γνωρίζειν θεόν (Markell-Fragment Nr. 128; Klostermann 214,10f; vgl. Klostermann 1.14f). Euseb setzt mit seinem Werk De ecclesiastica theologia dem Markell prononciert drei Bücher entgegen, denn θεολογία meint die Gottheit von drei Hypostasen: ἡμεῖς δὲ τὴν παναγίαν καὶ τρισμακαρίαν τιμῶντες τριάδα ἐν τοσοῦτοις τὴν πᾶσαν ὑπόθεσιν συνειλήφραμεν, φεισάμενοι μὲν πολυλογίας, ἐν ἐπιτόμοις δὲ καὶ βράχεσιν τὴν ἀληθῆ παραστήσαντες θεολογίαν (Euseb, De ecclesiastica theologia, prooem.; Klostermann 60. 14–17). Vgl. Origenes, Johanneskommentar V zur Thematik: Τίς ἡ πολυλογία καὶ τίνα τὰ πολλὰ βιβλία· καὶ ὅτι πᾶσα ἡ θεόπνευστος γραφὴ ἐν βιβλίῳ ἐστίν.

¹⁰³ Euseb, De ecclesiastica theologia II,18 (Klostermann 123,1f): καὶ ἠύροήσεν αὐτῶ ἡ περὶ τοῦ ἑνὸς θεοῦ διδασκαλία, χρησίμως τότε καὶ κατὰ καιρὸν εἰδωλοατροῦσιν Ἰουδαίοις παραδεδομένη.

¹⁰⁴ Euseb, De ecclesiastica theologia II,20; Klostermann 127.28.

te.¹⁰⁵ Dem Alten Bund war die Lehre vom *Sohn Gottes* noch unbekannt, ein „verborgenes Geheimnis“ (Eph 3,9).¹⁰⁶ Für Markell ist dieses dem „alten Volk“ der Juden verborgene Geheimnis die Lehre vom *Logos Gottes*.¹⁰⁷ Der Differenz zwischen Euseb und Markell liegt die *verschiedene Auffassung von ὑπόστασις* zugrunde. Markell hatte Asterios angegriffen, weil er in der Gottheit verschiedene Hypostasen¹⁰⁸ und Prosopen¹⁰⁹ lehrte. Für Markell gibt es nur eine göttliche Hypostase¹¹⁰ und ein göttliches Prosopon.¹¹¹ Euseb verteidigt die Hypostasenlehre des Asterios. Für ihn ist der Sohn eine eigene göttliche Hypostase neben dem Vater.¹¹² Das ist es, was den Juden nach Eusebs Auffassung unbekannt war. Markell behauptet strikt das eine göttliche Prosopon¹¹³, auch angesichts des Inkarnierten. Deswegen beruft er sich auf Mk 12,28–32¹¹⁴, wo der Schriftgelehrte auf die Antwort Jesu über das erste der Gebote schließlich zu Jesus sagt: *καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ’ ἀληθείας εἶπας ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ οὐκ ἔστιν πλὴν αὐτοῦ*, und Markell fügt hinzu, daß dieser Schriftgelehrte durch das Gesetz die *θεοσέβεια* gelernt habe, denn er beweise es durch seine Antwort; wohingegen „diejenigen, die sich rühmen, die Geheimnisse des Neuen Bundes zu kennen, einen zweiten Gott *ὑποστάσει καὶ δυνάμει χωριζόμενον τοῦ πατρὸς* erdichten wollen“. Euseb hat sich über diese Konfrontation mit dem jüdischen Schriftgelehrten entsprechend geärgert und antwortete darauf nur sehr schwach mit dem Hinweis, Christus habe ein Wehe über die Schriftgelehrten und heuchlerischen Pharisäer gesprochen.¹¹⁵

An der Antwort des Schriftgelehrten in Mk 12,32, die von Markell lobend den ‚Eusebianern‘ entgegengehalten wird, interessiert nun neben der Betonung der Einheit Gottes im Hinblick auf *De doctrina* noch ein anderes Moment. Die von Markell gelobte Antwort der Schriftgelehrten enthält die Anrede *διδάσκαλε* für Jesus. Markell läßt sie ohne weiteres passieren. Das ist wohl nicht selbstverständlich. Zieht man z. B. einmal die Athanasiosschriften zum Vergleich heran, muß es auffallen, daß *Athanasios* Mk 12,32 und den Titel *διδάσκαλος* für Jesus ganz vermeidet und nur an einer Stelle den Lehretitel für Jesus zur Charakterisierung der arianischen Lehre benutzt¹¹⁶: „wenn wir aber nicht in ihm geschaffen wurden, dann hatten wir ihn nicht in uns, sondern wir hatten ihn *von außen*, wenn wir ja von ihm den

¹⁰⁵ Euseb, *De ecclesiastica theologia* II, 20; Klostermann 127.7. ff.

¹⁰⁶ Euseb, *De ecclesiastica theologia* II, 22; Klostermann 132.32 ff.

¹⁰⁷ Markell-Fragment Nr. 50; Klostermann 194.1 ff.

¹⁰⁸ Markell-Fragmente Nr. 63, 69, 74, 76, 77. Vgl. Markells Brief an Papst Julius (Klostermann Nr. 129); besonders auch *De sancta ecclesia* 8, a. a. O. (Anm. 91), S. 96.18.

¹⁰⁹ Markell-Fragment Nr. 67.

¹¹⁰ Markell-Fragment Nr. 61. Vgl. Euseb, *Contra Marcellum* I,1 (Klostermann 4.26).

¹¹¹ Markell-Fragmente Nr. 76, 77.

¹¹² S. besonders Euseb, *De ecclesiastica theologia* I, 20; Klostermann 87.24–29. S. neben den durch Klostermann im Register unter *ὑπόστασις* verzeichneten Stellen auch unter *υἱός: τὸν υἱὸν (μὴ) ὀφιστάναι* (zu S. 5.1).

¹¹³ S. Anm. 111.

¹¹⁴ Markell-Fragment Nr. 77.

¹¹⁵ Euseb, *De ecclesiastica theologia* II, 25.

¹¹⁶ S. *Lexicon Athanasianum*. Ed. G. Müller. 1952, Sp. 332.

Unterricht *wie von einem Lehrer* empfangen haben. Wenn es aber mit uns so steht, dann herrschte nichtsdestoweniger die Sünde wieder über das Fleisch, verbliebe in ihm und ließe sich aus ihm nicht vertreiben“ (Oratio II contra Arianos 56).¹¹⁷

Die Unbefangenheit Markells gegenüber Mk 12,32 ist keine Gedankenlosigkeit. In der Epistula ad Antiochenos 7¹¹⁸ kommt er bei seinen Ausführungen über die rechte Unterscheidung von Gottheit und Menschheit Christi auch auf unwissende Lehrer und *den einen wahren Lehrer* (Jesus) zu sprechen. Viele sind, ohne je gelernt zu haben, Hals über Kopf Lehrer geworden und wissen nun nicht, was sie sagen und versichern. Denn, blinden Sinnes, können sie nicht wie Jakob Gott sehen (Gen 35,9) und haben auch nicht ein reines Herz, das Gott schaut (Mt 5,8). Indem sie τὰ διὰ τὸν ἄνθρωπον τοῦ σωτῆρος ὄν δι' ἡμᾶς ἐφόρεσεν γεγραμμένα ῥητὰ καὶ ἔργα ταπεινὰ καὶ πτωχὰς φωνὰς mit der Gottheit des Logos verknüpfen, irren sie und führen die Unwissenden und Schwachen in die Irre. Markell schreibt seine Epistula, um durch sie darzulegen, welche Worte der Schrift die Gottheit des Logos und welche die Menschheit des Erlösers betreffen: οὕτως καὶ ἐν μιᾷ γραφῇ περὶ τῆς θεότητος τοῦ υἱοῦ καὶ περὶ οὗ ἐκ Μαρίας δι' ἡμᾶς ἐφόρεσεν σώματος γέγραπται, ἀλλ' ἕκαστον αὐτῶν ἐπιγνωσόμεθα ὡς συνετοίμασθαι τοῦ ἐνός καὶ ὄντος διδασκάλου. Markells hermeneutisches Prinzip ist bekannt und soll uns hier nicht weiter aufhalten. Aufmerksam machen möchte ich im Vergleich zu De doctrina auf die Konfrontierung der unwissenden Lehrer mit Jakob. Jakob durfte Gott sehen; er ist einer der Gerechten des Alten Bundes. Für den Neuen Bund gilt das nämliche, wer reinen Herzens ist, wird Gott schauen, wie Jesus sagt. Blieb nun in De doctrina die Schar der Lehrer auf die alttestamentlichen Gerechten von Moses bis zu Adam beschränkt, treten hier bei Markell – wenn wir einmal Jakob als Repräsentanten der Gruppe alttestamentlicher Gerechter von De doctrina auffassen dürfen – nun außerdem noch der eine und wahre Lehrer Jesus, als der er uns in De doctrina nicht so deutlich begegnete, und daneben seine verständigen Schüler in Erscheinung. (Diese lehrenden Schüler beherrschen natürlich im Verein mit Markell die Markellische Hermeneutik.) Die pointierte Aussage Markells über den einen und wahren Lehrer Jesus erinnert nun wiederum auf ganz besondere Weise an die pseudoklementinische Lehre vom wahren Lehrer und Propheten, der in Jesus zur Ruhe gekommen ist. Wahres Lehren ist seit Jesus nur noch möglich durch Schülerschaft bei diesem einen und wahren Lehrer. Solche Schülerschaft bedeutet Erkenntnis (ἐπιγνωσόμεθα). Die μήπω μαθηταὶ γενόμενοι irren und führen in die Irre. Es ist hier zu vergleichen, was in Ps.-Klem. Hom. XI,19,1–2 über die Funktion des wahren Propheten gesagt ist¹¹⁹: “Ὁθεν ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης πολὺ τὸν κόσμον πεπλανημένον εἰδὼς καὶ τῇ κακίᾳ συνθέμενον ἰδὼν οὐκ

¹¹⁷ MPG 26, 265.14–19.

¹¹⁸ Schwartz Nr. 60; Casey Fragment Nr. 7, vgl. Casey, S. 18f.

¹¹⁹ Rehm 163.24 – 164.5.

ἡγάπησεν τὴν πρὸς αὐτὸν εἰρήνην ὡς ἐκ πλάνης συνοῦσαν, ὅτι εἰς τέλος ἐπιφέρει <τὴν ὄργην> πᾶσιν τοῖς πρὸς κακίαν ὁμογνωμονοῦσιν. <ἀλλὰ γνῶσιν> παραθεῖς ἀντὶ πλάνης, τοῖς νήψασιν ὡς περ πῦρ ἐμβαλὼν τὴν κατὰ τοῦ ἐνεδρεύσαντος ὄργην, μαχαίρα ἐοικότα προτεινὰς λόγον ἀναιρεῖ τὴν ἄγνωστον τῇ γνώσει, ὡς περ τέμνων καὶ χωρίζων ζῶντας ἀπὸ τῶν νεκρῶν. Daß es aber bei Markell doch nicht der „Weg der Gerechtigkeit“ oder die νόμιμος γνώσις ist, die Jesus bringt, haben wir in einem anderen Zusammenhang zu untersuchen.¹²⁰ Ich meine, hiermit gezeigt zu haben, daß wir in Epistula ad Antiochenos 7 bei Markell nun auch auf die Lehre vom wahren Lehrer stoßen. Wir fragen uns darum, ob sich bei Markell daneben noch Aussagen über die Reihe der wahren Lehrer und Propheten finden.

Im Markell-Fragment Nr. 53 heißt es¹²¹: ἀκούεις τοῖνον τῆς συμφωνίας τοῦ ἁγίου πνεύματος διὰ πολλῶν καὶ διαφόρων προσώπων τῇ τοῦ λόγου μαρτυρούσης ἀϊδιότητι; Da Markell in Fragment Nr. 38 von den Propheten und Aposteln redet, die die Ewigkeit des Logos bezeugen¹²², sind die „vielen und verschiedenen Personen“, durch die die συμφωνία des Heiligen Geistes sich manifestiert, wohl ebenfalls *Propheten und Apostel*. Wir hätten es dann an dieser Stelle wiederum mit dem oben schon wiederholt beobachteten Problem Markells von der Einheit, hier heißt es συμφωνία, von Propheten und Aposteln zu tun.¹²³ Diese Personen sind die „Väter“ Markells, die wir in Epistula ad Antiochenos 11 kennenlernten.¹²⁴ Auch hier ergäbe sich dann im Vergleich zu De doctrina derselbe Unterschied in der Auffassung der Väterreihe.

Besonders interessant ist in unserem Zusammenhang Epistula ad Antiochenos 20–21¹²⁵: Since then God richly dispenses the interpretation of Scripture, by the correctness of which <writings> they believe in him, let us begin with the works of the Word, as he says, „The Lord created me the

¹²⁰ Bezeichnenderweise ist Jesus für Markell nicht der „Weg der Gerechtigkeit“, sondern der „Weg der Geretteten“ (Ἐγὼ εἰμι ἡ τῶν σωζομένων ὁδὸς καὶ ἡ τῶν νεκρῶν ζωὴ καὶ ἡ τῶν ἀποφευγόντων τὸ ψεῦδος ἀλήθεια . . . Epistula ad Antiochenos 8; Schwartz Nr. 61, Casey Fragment Nr. 9; vgl. Casey, S. 20). Vgl. hierzu noch Epistula ad Antiochenos 4f (über Prov 8,22: „Am Anfang der Wege“), wo über die Wege, d. h. die Propheten, und den guten Weg, d. h. Christus, die Rede ist; daneben noch die Auslegung von Prov 8,22 im Markell-Fragment Nr. 14 (von mir im Zusammenhang der Prov-Exegese von De incarnatione et contra Arianos und Markell-Fragmenten zitiert: Markell I, S. 260).

¹²¹ Klostermann 194.13f.

¹²² Klostermann 191.13f.

¹²³ Zu Anfang der dreißiger Jahre des 5. Jahrhunderts kann dann Eutherios von Tyana die Auffassung von der Schrift als *sui ipsius interpres* auf folgende Formel bringen: οὔτε τὸ θεῖον τρέπεται οὔτε ἡ ἅγια γραφή πρὸς ἑαυτὴν διαμάχεται, αὐτὴ δὲ ἑαυτὴν ἐρμηνεύουσα τοῖς φιλαλήθως ἀκούουσιν εὐπαράδεκτός ἐστιν ὅλη καὶ σύμφωνος. (M. Tetz, Eine Antilogie des Eutherios von Tyana. 1964, S. 8.15–17).

¹²⁴ S. oben S. 30.

¹²⁵ Der Text ist nur zu einem kleinen Teil griechisch (Schwartz Nr. 40), zu einem größeren Teil lateinisch (durch Facundus, bei Schwartz Nr. 40 abgedruckt), ganz aber in armenischer Übersetzung erhalten (Casey, S. 27). Casey hat vergessen, den Text von Schwartz Nr. 40 mitzuteilen, und übergeht auch das Facundus-Fragment. Ich habe den Passus nicht vollständig zitiert; die bezeichnete Lücke ist hier also keine Auslassung in der Überlieferung.

beginning of his ways for his works“; for the band of holy prophets relates by the Holy Spirit the course of the past and the future, since it declared what it has seen to be imminent. And the Prophet Ezekiel testifies to this and John the Apostle and Evangelist who is a faithful witness and true theologian by revelation, who declare they have seen a similar vision: four beasts having the forms of a man and of a lion and of an eagle and of a bull, full of eyes, eyes before and behind and in a chariot with wheels and on the wheels a living Spirit. Now – est spiritus vitae sanctus cum patre et filio in singulis prophetarum per generationes transiens, qui indicat quae erunt et quae fuerunt, habens oculos ante et post, hoc est, sicut diximus, scientiam futurorum atque praeteritorum, quae in Salomone narrat ex persona filii hominis ex Maria et filii Dei verbi, quod ab initio erat apud patrem, et duas personas significans, de homine quidem ex Maria creato et plasmato, de illo vero qui ante saecula est sine principio et aeternae nativitatis . . . οὐ διαιροῦσιν οἱ ἀμαθεῖς ποῖον πρόσωπον τοῦ προφητικοῦ πνεύματος περὶ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου βοᾷ καὶ ποῖον τὴν ἀΐδιον αὐτοῦ ἐκ πατρὸς γέννησιν διδάσκει, ἀλλ’ ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν δηλοῦσιν τὸν ἀπαθῆ λόγον καὶ τὸν παθητὸν ἄνθρωπον τοῦ Ἰησοῦ.

Markell erklärt – im Hinblick auf Prov 8,22, eine der umstrittensten Bibelstellen in der Auseinandersetzung mit dem „Arianismus“ – das *Wesen der Prophetie*. Bezeichnenderweise geht er dafür wieder von einem Text aus, der im Alten und Neuen Testament zugleich durch einen Propheten und durch einen Apostel und Evangelisten bezeugt ist: Ez 1,5 ff und Apoc 4,6 ff. Die Augen der visionären Wesen, vorn und hinten, besagen das Wissen um Vergangenheit und Zukunft. Der Geist dieser Wesen ist in den Rädern des Thronwagens Gottes, und er ist heilig; er ist der Heilige Geist. Von dieser Feststellung aus kommt Markell zu der Vorstellung vom Geist, der in einzelnen der Propheten durch die Generationen geht und der mit seinem doppelten Blickfeld vorn und hinten Zukunft und Vergangenheit anzusagen vermag. Zukunft und Vergangenheit, die der Heilige Geist in Salomo (Prov 8,22) erzählt ἐκ προσώπου – so müssen wir ex persona rückübersetzen – des Menschensohnes aus Maria und des Gottessohnes Logos, der von Anfang an bei dem Vater war. Salomo ist einer jener Propheten, in denen der alles wissende Geist spricht. Die Einschränkung der Propheten von De doctrina und den Pseudoklementinen gilt also bei Markell nicht. Die Generationen der Propheten sind nicht die Generationen der Zeit der Urreligion von Adam bis zu Moses. Die jüngeren Propheten sind einbegriffen. Aber nun ist selbst Salomo für Markell ein Prophet; vgl. hierzu Markell-Fragment Nr. 123 und 124, wo Markell vom ἀγιώτατος bzw. σοφώτατος προφήτης Salomo spricht.¹²⁶ (Gegen diese Auffassung Markells protestiert Euseb.¹²⁷ Denn dem Salomo sei zwar Sophia verliehen, aber nicht prophetischer Geist; er habe weder ein prophetisches Leben geführt noch prophetischen Charakter gehabt.) Markell ignoriert damit sowohl die Grenzen der juden-

¹²⁶ Klostermann 212,15,17; vgl. noch Klostermann 189,4 und 196,8.

¹²⁷ Euseb, Contra Marcellum I,2; Klostermann 13,9 ff.

christlichen Propheten als auch die der sog. Schriftpropheten. *Alttestamentliches Zeugnis vom inkarnierten Logos und von der göttlichen Herkunft des Logos ist qua Vor- und Rückwissen prophetisches Zeugnis.* Es ist nicht zu sehen, daß Markell am Alten Testament etwas anderes als eben solche Prophetie interessiert hat. Das gilt selbst für die Verkündigung „des ersten der Gebote“, welche die Einheit Gottes bekundet.

Wir dürfen also feststellen, daß wir bei Markell neben einer noch erkennbaren Auffassung Jesu als des wahren Lehrers auch die Vorstellung von dem Heiligen Geist finden, der sich im Laufe der Zeiten in einzelnen der Propheten zu Gehör brachte. Freilich ist hierbei die Prophetenreihe über die judenchristliche Gruppe der Propheten der Urzeit und über die Gruppe der Schriftpropheten hinaus auch auf andere, z. B. Salomo, ausgedehnt. Die prophetische Verkündigung ist auch nicht auf das ewige Gesetz abgestellt, sondern sie ist die Verkündigung von Gottheit und Menschheit Christi. (Dtn 6,4 bzw. Mk 12,28 ff wird somit zum prophetischen Zeugnis für die Einheit Gottes des Vaters und der Gottheit Christi.)

Nun können wir bei dieser Stelle nicht an einem anderen Vorgang von erheblicher theologischer Tragweite vorübergehen, ohne hier wenigstens einen Blick darauf geworfen zu haben. Ich meine jenen Vorgang, in dem sich auf höchst aufschlußreiche Weise der Übergang von der Zitationsformel *ἐκ προσώπου τινός λέγειν zur Lehre von den zwei πρόσωπα Christi* vollzieht. Diese Zitationsformel hat, wie ich schon im Anschluß an deren Verwendung in *De incarnatione et contra Arianos* gezeigt habe¹²⁸, bei Markell zugleich die hermeneutische Funktion, die Ökonomien und somit menschlichen und göttlichen Bereich zu unterscheiden. Das wird durch unsere Stelle in *Epistula ad Antiochenos* 21 instruktiv belegt. Werden mit der Zitationsformel *ἐκ προσώπου* Gottheit und Menschheit unterschieden, legt es sich nahe, in Christus von zwei Prosopon zu reden. Und diesen bedeutsamen Schritt tut Markell an unserer Stelle, vielleicht sogar zum ersten Male. Er hatte von Anfang an – schon Asterios gegenüber – an der Auffassung von dem einen Prosopon der Gottheit festgehalten.¹²⁹ Sein trinitarischer Gottesbegriff ist auch hier noch „henprosopisch“. In seiner Christologie jedoch ist Markell „dyoprosopisch“. Diejenigen aber, die als non eruditi spiritu irren und andere Unbelehrte in die Irre führen, vermögen nicht zu unterscheiden, welches Prosopon Christi jeweils vom prophetischen Geist gelehrt wird. Sie machen aus dem Logos, der nicht leidet, und dem leidenden Menschen einen und denselben. Das war hier zwar von Markell erst gegen „Arianer“ gerichtet. Es ist aber nur konsequent, wenn man sich damit wohl auch gegen Apolinarios und seinen Anhang wendete. Spätere Antiochener sollten sich dann mit ihrer christologischen Zwei-Hypostasen-Lehre gegen den Monophysitismus wenden.¹³⁰

¹²⁸ Tetz, *Markell I*, S. 251 ff; dort war allerdings mehr der heilsgeschichtliche Aspekt betont.

¹²⁹ S. oben S. 32.

¹³⁰ S. M. Richard, *L'introduction du mot „hypostase“ dans la théologie de l'incarnation*, in: *Mélanges de science religieuse* 2 (1945), S. 255 ff; dazu auch Eutherios von Tyana, a. a. O. (oben Anm. 123), S. 10.26, 12.8, 37.20.

Die Zitationsformel ἐκ προσώπου τινὸς λέγειν ist auf das *mündliche Zeugnis des Propheten vom sprechend sich offenbarenden Gott* ausgerichtet. Es war bereits in der Untersuchung dieser Formel in *De incarnatione et contra Arianos* Anlaß, auf die nuancierte Behandlung der „Mündlichkeit“ der Offenbarung und des Offenbarungszeugnisses bei Markell aufmerksam zu machen.¹³² Auch angesichts des bemerkenswerten Verständnisses von θεολογεῖσθαι in *De incarnatione et contra Arianos* war schon auf das Moment des Zuspruchs, des Zusprechens, in der Theologie Markells beiläufig hinzuweisen.¹³³ Sehr auffallend ist z. B. auch Markell-Fragment Nr. 41¹³⁴: καὶ διὰ τοῦτο οὐχ υἷὸν θεοῦ ἑαυτὸν ὀνομάζει, ἀλλὰ πανταχοῦ υἷὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν λέγει, ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης ὁμολογίας θέσει τὸν ἄνθρωπον διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν κοινωνίαν υἷὸν θεοῦ γενέσθαι παρασκευάσῃ . . . Wir können in unserem Zusammenhang diesen wichtigen Passus noch nicht so analysieren, wie er es verdient. Es handelt sich hier bei dem *entscheidenden Heilsereignis nach Markells Verständnis um einen mündlichen Rechtsakt mit dem Charakter einer festen Zusage* (ὁμολογία). Die Terminologie für die prophetische und apostolische Überlieferung dieser Heilstat Christi ist von Markell darum dem Bereich der „Mündlichkeit“ entnommen. Es mag sich somit auch in der Betonung der Mündlichkeit eine gewisse Nähe zu *De doctrina* bemerkbar machen. In *De doctrina* hatten wir ja beobachtet, wie sorgfältig darauf geachtet ist, daß dem sprechend sich offenbarenden Gott der *hörende Mensch* (Adam) entspricht. Freilich waren hier das Hören und die Überlieferung des Gehörten strikt gebunden an die pseudoklementinische Lehre vom wahren Propheten und vom ewigen Gesetz, welche angesichts der Heiligen Schrift zur Notauskunft der falschen Perikopen und der alleinigen Geltung jener mündlichen Urtradition verführen mußte.

Ich war von der Parallele ausgegangen, die sich im Referat des Epiphanius über „ebionitische“ bzw. pseudoklementinische Theologie zu einem Passus in Markells *Epistula ad Antiochenos* 8 darbot.¹³⁵ Dadurch alarmiert, haben wir nun anhand von *De doctrina* als pseudoklementinischem Traditionsstück in der Tat bei Markell manche beachtliche Berührung mit der pseudoklementinischen Lehre vom wahren Propheten beobachtet. Auf Angabe aller Belege habe ich im Rahmen dieses Beitrages noch keinen Wert legen können. Es wäre ja insbesondere auch auf die Auslegung von *Prov* 8 22 in *Epistula ad Antiochenos* 4f, 22f und 30 einzugehen.¹³⁶ Aber neben dem Theologumenon vom wahren Lehrer war uns anfangs schon in Markells Konzept außerdem noch die Lehre von der Adamssohnschaft Christi in fast wörtlicher Übereinstimmung mit dem Referat des Epiphanius als pseudoklementinisches Element begegnet.¹³⁷ Hatten wir nun bei der Markellischen ‚Rezeption‘ der pseudoklementinischen Lehre vom wahren Propheten die

¹³² Tetz, Markell I, S. 253 und 254.

¹³³ Tetz, Markell I, S. 266.

¹³⁴ Klostermann 192.1–3.

¹³⁵ Oben S. 28.

¹³⁶ Casey, S. 16; 28f; 35.

¹³⁷ S. oben S. 28.

am „Propheten“zeugnis orientierte, *grundsätzliche Aufhebung der Exklusivität des pseudoklementinischen Prophetenverständnisses* konstatieren müssen, dürfen wir dadurch auf eine ähnliche Stellung zur pseudoklementinischen Lehre von der Adamssohnschaft Christi gewissermaßen schon vorbereitet sein.

Ebenfalls in Epistula ad Antiochenos 8¹³⁸, kurz vor dem oben zitierten Passus¹³⁹, hatte Markell gesagt: ἀπατηθέντα γὰρ τὸν Ἀδὰμ ὑπὲρ αὐτοῦ τοῦ διαβόλου παραβῆναι τὴν τοῦ πλάσαντος αὐτὸν θεοῦ ἐντολήν καὶ ὑπὸ κατάραν καὶ κατοχὴν θανάτου γενόμενον ὄρων ὁ τοῦ παντός κτίστης θεὸς λόγος ἐκ τῆς ἀπογόνου τοῦ Ἀδὰμ παρθένου Μαρίας πλάσας ἑαυτῷ τὸ χωρῆσαι δυνάμενον ἄχραντον σῶμα πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς καὶ τὰ πάθη τὰ ἀνθρώπεια ἃ ὑπὲρ παντός τοῦ κόσμου αὐτὸ ἐκουσίως παραδέδωκεν, ἵνα τὸν ποτε βασιλεύοντα διὰ τοῦ θανάτου διάβολον θανατώσῃ τῷ τοῦ ἰδίου σώματος θανάτῳ. Die ἐντολή dessen, der Adam geschaffen hat, und auch wohl noch der unbefleckte Leib, der die ganze Fülle der Gottheit leiblich aufnehmen soll, liegen im Verständnisbereich des Verfassers von De doctrina. Aber nun geht Markell ja weit über jenes pseudoklementinische Konzept hinaus: das biblische Zeugnis von der Gesetzesübertretung Adams ist ernst genommen. Nicht Adam wird angezogen, sondern der sündlose Leib, den sich der Logos aus der Nachfahrin Adams, der Jungfrau Maria, schafft. Wird hier auf einmal die Jungfrauengeburt erwähnt, erkennen wir aber an dem Hinweis auf die Abkunft Marias von Adam, daß das Moment der Jungfrauengeburt der Lehre von der Adamssohnschaft Christi zugeordnet ist. Dem biblischen Zeugnis und dem Bekenntnis¹⁴⁰ entsprechend, ist die Jungfrau Maria genannt, aber sie erscheint in Markells Konzeption nur am Rande. Theologisch interessanter ist ihm die Adamssohnschaft Christi. Der Grund dafür ist in Epistula ad Antiochenos 11 ersichtlich¹⁴¹: καὶ ἐν ᾧ ἐφόρεσεν ἀνθρώπῳ τῷ ἐκ γηγενοῦς Ἀδὰμ, ζωοποιήσῃ τὸ ἐκ τοῦ Ἀδὰμ γένος, θανατωθεὶς σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, ὡς ὁ Πέτρος γράφει. Adam ist der Stammvater des menschlichen Geschlechts und damit der Mensch an sich, der zu erlösen ist. Darum erhält das Moment der Genealogie Jesu um der (vollen) Menschheit Christi willen bei Markell einen so starken Akzent.

Es ist schließlich noch der Kontext zu der Stelle, die ich zu Anfang dieses Abschnitts aus Epistula ad Antiochenos 8 herausgehoben habe, ins Auge zu fassen¹⁴²: τὸν γὰρ Ἀδὰμ ἐνδυσάμενος σὺν τοῖς παθήμασιν τὸν κατὰ πάντα ὁμοῖον ἡμῖν γενόμενον χωρὶς ἁμαρτίας, τὸν κεκλημένον Ἰησοῦν, δι' αὐτοῦ τὸ ἀπολόμενον πρόβατον προσῆξεν τῷ πατρὶ, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀχθεὶς καὶ ὡς ἄμνος ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφρωνος, περὶ οὗ ὁ Παῦλος γράφει, ἀνθρώπος Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ ἡμῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. καὶ ἐν ἑτέρῳ τόπῳ φησὶν ὁ ἀπόστο-

¹³⁸ Schwartz Nr. 19; Casey Fragment Nr. 8, vgl. Casey, S. 19f.

¹³⁹ Oben S. 28.

¹⁴⁰ S. hierzu besonders Markells Briefe an Papst Julius; Klostermann Nr. 129, S. 215. 18.

¹⁴¹ Schwartz Nr. 64 (vgl. Nr. 25); Casey Fragment Nr. 12, vgl. Casey, S. 22.

¹⁴² Schwartz Nr. 61 (vgl. Nr. 23); Casey Fragment Nr. 9, vgl. Casey, S. 20.

λος, δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος καὶ δι' ἀνθρώπου ἡ ζωὴ. ὡς περ γὰρ ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες ἀποθνήσκομεν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιήθησόμεθα. καὶ πάλιν ἐν ἑτέρῳ τόπῳ γράφει, ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. τὸν τοίνυν πρῶτον Ἀδάμ τὸν κατὰ τὸν σατῆρα νοούμενον ἄνθρωπον, ὃς καλεῖται υἱὸς ἀνθρώπου, πρόβατον, ἄμπελος, ἄρτος, δένδρον, κόκκος σίτου καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια, καλεῖται δὲ καὶ Ἀδάμ, εἰ καὶ πολλῆ <ῆ> τοῦ δευτέρου διαφορὰ παρὰ τὸν πρῶτον. ὁ μὲν γὰρ ἐκ γῆς γέγονεν, ὁ δὲ, λόγος ὢν τοῦ πατρὸς, σὰρξ ἐγένετο, οὐ κενωθεὶς τὸ εἶναι λόγος διὰ τὸ σὰρκα φορέσαι, καθ' ὃ οὐδὲ τὸ χρύσιον κενούται τῆς δόξης ἔνδον ξυλίνου γλωσσοκόμου τύγγανον.

Hauptsächlich der *paulinische Einfluß* wird als *Korrektiv gegenüber dem pseudoklementinischen Element in Markells Lehre von der Adamssohnschaft Christi* wirksam. In seiner *Erlösungslehre*, für die sich Markell vornehmlich auf Paulus beruft, ist die pseudoklementinische Tradition entschärft und absorbiert. Christus wird auch Adam genannt, aber als zweiter Adam, der als Mensch Sohn des Menschen (also Adams) genannt wird. Der Abstand zwischen erstem und zweitem Adam ist in Markells Konzept durchaus gewahrt, und damit ist in dem rezipierten Element die spezifische Exklusivität der pseudoklementinischen Lehre vom wahren Propheten und der Adamssohnschaft Christi überwunden. Markell kann die alten Traditionselemente rezipieren. Er revidiert sie aber alsbald, sofern er sie in entscheidendem Widerspruch zur biblischen Überlieferung findet.

Auf Grund dieses Ergebnisses unserer Untersuchung müssen wir uns nun nochmals dem Problem von *De doctrina* zuwenden. Wie kommt es, daß dieses Stück, das so eindeutig als pseudoklementinische Tradition belegt werden kann, von Athanasios als „Vätertradition“ zitiert wird und außerdem noch in den Athanasioskorpora in seiner ursprünglicheren und vollständigeren Form separat und anonym überliefert ist? Daß Athanasios diese Tradition als „Vätertradition“ zitiert, ist quasi ein Kuriosum. Daß man sich jedoch im 4. Jahrhundert überhaupt mit pseudoklementinischer Tradition intensiv auseinandersetzte, ist an den Pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen ersichtlich. Aber wie ist nun das Rätsel der Erhaltung und Überlieferung von *De doctrina* zu lösen? Sollte es vielleicht in der theologischen Arbeit Markells seine Lösung finden? Daß *De doctrina* nicht von Markell verfaßt ist, dürfte nach unserer Untersuchung dieses Stücks nicht zweifelhaft sein. Es ließ sich aber mehr als einmal eine bemerkenswerte Nähe zwischen den Aussagen beider Seiten feststellen. Wenn Athanasios die „Vätertradition“ gegen die „Eusebianer“ benutzt, hat er darin vielleicht schon einen Vorgänger gehabt? Hat etwa Markell sich dieser „Vätertradition“ schon in derselben Weise bedient, d. h. sie in einer seiner antiarianischen Schriften zitiert? Nach dem, was wir über die Berührungen seiner theologischen Aussagen mit Lehren von *De doctrina* feststellen konnten, wäre das keineswegs unwahrscheinlich. Athanasios hat im Kampf mit den „Arianern“ alle Argumente gebraucht, die ihm nur irgendwie als brauchbar

erschienen; und dazu gehörte auch die Polemik im Werk des Markell, der ja den ersten systematischen Versuch einer Bekämpfung der Antinicaener unternommen hatte. Daß Athanasios bei der Übernahme der „Vätertradition“ nicht genau zugeschaute hat, möchte ich als erwiesen betrachten. Erklären würde sich dieses Verfahren, wenn er die Überlieferung bereits aus einer antiarianischen Polemik (des Markell) gekannt hätte. Ich meine, daß sich auf diese Weise das Rätsel der pseudoklementinischen „Vätertradition“ bei Athanasios am ehesten lösen läßt.

Athanasios könnte dann wirklich nichts dafür, daß *De doctrina* noch separat in den Korpora seiner Schriften erhalten ist.¹⁴³ Es ist ja darin auch mancherlei, was nichts mit Athanasios direkt zu tun hat, auf uns gekommen. Waren darunter Markellschriften, wie *De incarnatione et contra Arianos* und die *Epistula ad Antiochenos*, warum sollte nicht auch dort, wo man sich für diese Markellschriften interessierte¹⁴⁴, *De doctrina* wegen der vielen Berührungspunkte mit Markellischen Aussagen in Ehren gehalten worden sein? *De doctrina* darf fast als eine Zusammenfassung pseudoklementinischer Theologie gelten, wenn man den Aussagen dieses Stückes exkludierende Bedeutung zumißt, wie dies sein Verfasser in gewissem Maße getan hat. Rezipiert man es aber, wie wir in Markells Schriften pseudoklementinische Elemente rezipiert fanden, d. h. also, übernimmt man die Aussagen von *De doctrina* nicht in ihren exklusiven Präentionen gegenüber der biblischen Überlieferung – und wie es der Fall Athanasios beweist, ist das in der Hitze der Diskussionen des 4. Jahrhunderts durchaus möglich gewesen –, so wird uns die Überlieferungsgeschichte von *De doctrina* schon verständlicher. Wir hätten dann auf nicaenischer Seite die Interessenten für *De doctrina* dort zu suchen, wo sich eine ähnliche Lehre sonderlich von der Adamssohnschaft Christi findet. Nach allem, was wir in diesem Abschnitt festgestellt haben, ist dabei zuerst an die Umgebung Markells zu denken.¹⁴⁵

Zur näheren Bestimmung der Verhältnisse greife ich zum Schluß noch einmal auf die gemeinsame Auslegung von Lk 3,38 in *De doctrina* und der *Epistula ad Antiochenos* zurück. Die *Lehre von der Adamssohnschaft Christi*, die ein älteres, fast verschollenes Theologumenon ist, ist von Markell mit der Berufung auf Lk 3,38 gegen die Arianer gerichtet worden. Sie entsprach der „dyoprosopischen“ Christologie Markells. Es blieb aber für Markell nicht bei dieser einen Front. Als gefährlicher Gegner auf altnicaenischer Seite trat ihm *Apollinarios von Laodikeia* entgegen, mit einer christologischen Lehre, die der Lehre von der Adamssohnschaft Christi stracks entgegenstand und in der die Lehre von der *Jungfrauengeburt* eine zentrale Stellung einnahm.¹⁴⁶ Für Markell mußten sie und ihr Urheber unter das Verdikt fal-

¹⁴³ S. oben S. 8.

¹⁴⁴ Vgl. Tetz, Markell I, S. 235 und 237f.

¹⁴⁵ S. Anm. 144.

¹⁴⁶ H. de Riedmatten, *Some neglected Aspects of Apollinarian Christology*, in: *Dominican Studies* 1 (1948), S. 240–245. Dieser Beitrag de Riedmattens ist nicht berücksichtigt in dem instruktiven Überblick H. von Campenhausens: *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*. (Sitz.-Ber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Jg.

len, das er über die Arianer gesprochen hatte. Denn auch die apolinaristische Lehre vermochte nicht richtig zwischen den beiden Prosopen Christi zu unterscheiden, sondern erklärte die beiden als *ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν* (vgl. *Epistula ad Antiochenos* 21).¹⁴⁷

Es kann uns nun kaum überraschen, die Lehre von der Adamssohnschaft Christi, unter Berufung auf Lk 3,38 – nach Markells Anwendung auf die Arianer – auch bei den Verfassern *antiapolinaristischer Schriften* zu finden. So findet dieses Argument in den beiden pseudathanasianischen Schriften *Contra Apollinarium* Verwendung. In *Contra Apollinarium* I,8 heißt es¹⁴⁸: *εἰ μὲν οὖν ἐπὶ γῆς γέγονεν υἱὸς ἀνθρώπου, καίτοι οὐκ ἐκ σπέρματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ πνεύματος ἁγίου γεννηθεὶς ἐνὸς ὄντος τοῦ πρωτοπλάστου Ἀδάμ υἱὸς νοηθήσεται. οὐ γὰρ ἕτερός τις ἀναγέγραπται ἄνθρωπος ἐν οὐρανῷ ὑπάρξας παρὰ τὸν ἐκ γῆς Ἀδάμ, ἵνα καὶ ἐξ οὐρανῶν ἔχη τὸ σῶμα καὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἢ παρὰ τὸν Ἀδάμ. διὸ ὁ μὲν Ματθαῖος υἱὸν Ἀβραάμ καὶ Δαβὶδ ἀναγράφει τὸ κατὰ σάρκα, ὁ δὲ Λουκᾶς υἱὸν αὐτὸν τοῦ Ἀδάμ καὶ τοῦ θεοῦ γενεαλογεῖ. Und *Contra Apollinarium* II setzt geradezu mit Lk 3,38 ein.¹⁴⁹ *Gregor von Nyssa* greift in seinem *Antirrheticus adversus Apollinarium* ebenfalls dieses Argument auf¹⁵⁰: *ἐκ γὰρ τοῦ Ἀδάμ λέγει ἡ γραφή τὸ ἀνθρώπινον γενέσθαι καὶ πρῶτον ἐκεῖνον διὰ τῆς θείας δυνάμεως ἐκ γῆς φῦναι. διὰ τοῦτο καὶ ὁ Λουκᾶς τὸν νομιζόμενον τοῦ Ἰωσήφ υἱὸν γενεαλογῶν φησι τοῦ Ἀδάμ ἐξάπτων καθ' ἕκαστον τῶν πατέρων τὴν ἀρχὴν τῆς γενέσεως. ὁ τοίνυν μὴ ἐκ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων γενόμενος ἄλλο τι πάντως ἐστὶ καὶ οὐκ ἄνθρωπος. Vorher hatte er dem Apolinarios schon Gn 2,7 entgegengehalten¹⁵¹: *πόθεν δὲ προσελήφθη ἄνθρωπος, εἰ μὴ ἐκ τοῦ πρώτου ἀνθρώπου, οὗ τὴν πρώτην γένεσιν ἐκ γῆς, οὐκ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ γενεαλογοῦντος Μωυσέως ἠκούσαμεν; λαβῶν γὰρ ὁ θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς τὸν ἄνθρωπον ἐπλασεν. ἄλλην δὲ ἀνθρώπου κατασκευὴν ἐξ οὐρανοῦ συστῆναι παρ' οὐδενὸς μεμαθήκαμεν.***

Die Lehre von der Adamssohnschaft Christi, die in pseudoklementinischer Tradition begegnet, scheint mir auf nicaenischer Seite zuerst von Markell vertreten zu sein. Bei Athanasios ist sie ausgeschlossen. Von anderen, die keine Freunde Markells waren, wurde sie erst aufgenommen, als es galt, Apolinarios entgegenzutreten. Es wäre darum in der Tat – mit K.

1962, 3. Abhdlg.) Heidelberg 1962. – An dem Gegensatz zur apolinaristischen Konzeption werden m. E. auch manche anderen „antiochenischen“ Stellungnahmen zum Thema der Mariologie besser erkennbar.

¹⁴⁷ Apolinarios ist wohl der erste Nicäner, der im christologischen Sinne *ἐν πρόσωπον* und *μία ὑπόστασις* sagt. Apolinarios, *De fide et incarnatione* ed. Lietzmann 194.22f; 199.16f. S. hierzu M. Richard, a. a. O. (Anm. 130), S. 6ff. Durch unsere Konfrontation der beiden entgegengesetzten Konzeptionen des Markell und des Apolinarios gerät die christologische Position des Athanasios in ein eigentümliches Licht.

¹⁴⁸ MPG 26,1105.42 – 1108.6.

¹⁴⁹ MPG 26,1132.19; vgl. noch 1140.14 und 1145.24.

¹⁵⁰ Gregorii Nysseni opera. Ed. W. Jaeger. Vol. III,1 (ed. F. Mueller), 1958, S. 169.

11–17.

¹⁵¹ Ebenda, S. 140.6–11.

Holl zu reden¹⁵² – „eine reizvolle Aufgabe, im einzelnen zu schildern, wie groß der positive Einfluß gewesen ist, den Marcellus auf seine Gegner geübt hat“. Doch fürs nächste geben die Marcelliana selbst noch einiges zu tun auf.

Ein solches Wort steht in der Hand des Eustachius, der die Marcelliana in der Synode von Alexandrien (362) erklären müssen: οὐχ ὡς εἰς τοὺς προφήτας ἐγένετο ὁ λόγος κυρίου οὕτω καὶ εἰς ἅγιον ἄνθρωπον ἐνεδήμησεν ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων. Ein solcher Vorwurf gegen ihre Lehre war offensichtlich nicht völlig aus der Luft gegriffen. Daß sie ihn guten Gewissens abweisen konnten, ist jedoch nicht zu bezweifeln.

¹⁵² K. Holl, Amphiloichius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappa-
doziern. 1904, S. 157 Anm. 1. Hierzu aber F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmen-
geschichte. 1906⁴, S. 263f Anm. 2 bzw. 1950⁵, S. 207 Anm. 6.

¹⁵³ Athanasios, Tomus ad Antiochenos 7,1 (Athanasius Werke, hrsg. v. H.-G. Opitz,
Bd. II, S. 325.9–10; zitiert nach den Korrekturbogen).