

# U N T E R S U C H U N G E N

## Zur Theologie des Markell von Ankyra III

Die pseudathanasianische Epistula ad Liberium,  
ein Markellisches Bekenntnis

Von Martin Tetz

*Marcel Richard zum 65. Geburtstag*

Mit dem vorliegenden Beitrag werden die Bemühungen um die Feststellung der Marcelliana fortgeführt.<sup>1</sup> Dazu muß daran erinnert werden, daß die Überlieferung lediglich für die Fragmente, die durch Eusebs Gegenschriften erhalten sind, und für das Schreiben an Julius von Rom<sup>2</sup> explizit Markell von Ankyra als Verfasser angibt. Daß auch direkte Bezeugung durch Überlieferung der alten Kirche vom Historiker kritisch aufzunehmen ist, bedarf angesichts der Massen pseudonymen Schrifttums aus jener Zeit der Kirchengeschichte hier keiner Begründung. In unserem Falle darf für die genannten Stücke die Verfasserschaft Markells als einwandfrei gesichert gelten. Es ist nun das Verdienst namentlich MARCEL RICHARDS, dem Hinweis des Hieronymus auf weitere Markellische Schriften nachgegangen zu sein und die Verfasserschaft Markells für einige pseudonym überlieferte Stücke erwiesen bzw. vorgeschlagen zu haben.<sup>3</sup> Eine solche Zuweisung kann in jedem Falle nur indirekt erfolgen auf Grund der Anwendung überlieferungs- und theologiegeschichtlicher sowie stilistischer Kriterien. Die Aufgaben, mit denen man dabei konfrontiert ist, sind gewiß nicht einfach. Doch bietet für die Ermittlung von Marcelliana das zweifelsfrei echte Markell-Gut günstige Voraussetzungen, da die theologische Konzeption Markells sich durch scharfes Profil und konsequente Geschlossenheit auszeichnet und die Vertretung dieser Konzeption im griechischen Osten während des 4. Jahrhunderts aus dogmatischen Gründen singular bleibt. Bisher kann

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

<sup>2</sup> Diese Überreste der Schriften Markells sind ediert: Eusebius Werke IV. Bd.: Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells. Hrsg. von E. Klostermann (GCS) 1906, 185–215.

<sup>3</sup> Siehe hierzu Tetz, Markell I, 221f.

so die Markellische Herkunft des Stückes *De sancta ecclesia*<sup>4</sup>, das unter dem Namen des Anthimos von Nikomedien überliefert ist, und des Pseudathanasianum *De incarnatione et contra Arianos*<sup>5</sup> als bewiesen gelten.

Die Aufgabe dieser Fortsetzung der Markell-Studien soll es sein, ein bereits durch M. Richard und F. Scheidweiler in die Diskussion um Markell eingeführtes Stück<sup>6</sup>, *Contra Theopaschitas* = *Epistula ad Liberium*, kritisch zu untersuchen. Hierzu gebe ich

- (I) einen Überblick über die bisherige Forschung,
- (II) eine knappe Übersicht über die divergenten handschriftlichen Überlieferungen nebst einer kritischen Edition der *Epistula ad Liberium*,
- (III) eine Untersuchung der *Epistula ad Liberium* mit weiterer Begründung der These Richards und Scheidweilers über die Verfasserschaft Markells und in einem Anhang die Edition einer „*Epistula Liberii ad Athanasium*“.

## I

HANS-GEORG OPITZ veröffentlichte 1935 die pseudathanasianische Glaubensformel „*Gegen die Theopaschiten*“.<sup>7</sup> Das Stück stammt aus dem früher gesprochenen, interessanten Athanasios-Korpus des Codex Ambrosianus 235 (= D) und macht nach Meinung seines ersten Herausgebers „am besten den Charakter der ganzen Sammlung deutlich“.<sup>8</sup> Opitz glaubte, „auf den ersten Blick“<sup>9</sup> die nestorianische Herkunft des Bekenntnisses zu erkennen, und zog darum Nestorios sowie Eutheros von Tyana als dessen Verfasser in Betracht. Von beiden meldet ja die Überlieferung, daß sie *κατὰ θεοπασιχῶν* geschrieben haben. Opitz hat jedoch das Bekenntnis nicht genauer untersucht. Gleichwohl fungiert es bei ihm gewissermaßen als ‚Kronzeuge‘ für seine These über ein antiochenisches Athanasios-Korpus „mit stark nestorianischem Akzent“.<sup>10</sup> ROBERT PIERCE CASEY bestritt zwar mit Recht den nestorianischen Ursprung des Athanasios-Korpus in D, übernahm aber noch Opitzens These von der nestorianischen Herkunft des Bekenntnisses gegen die Theopaschiten.<sup>11</sup>

MARCEL RICHARD erst las den Text genauer und beobachtete, daß in ihm zweimal die Einheit der Hypostase in Gott behauptet wird. Deshalb verwies

<sup>4</sup> M. Richard, *Un opuscule méconnu de Marcel évêque d'Ancyre. Mélanges de science religieuse* 6 (1949), 5–28. – Vgl. B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie*. 19667, 289.

<sup>5</sup> Tetz, *Markell I.* – Vgl. B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie*. 19667, 289.

<sup>6</sup> M. Richard; *Mélanges de science religieuse* 6 (1949), 129. – F. Scheidweiler, *Wer ist der Verfasser des sog. Sermo maior de fide? Byzantinische Zeitschrift* 47 (1954), 353–354.

<sup>7</sup> H.-G. Opitz, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius.* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 23) 1935, 210–212.

<sup>8</sup> A. a. O. 210. Vgl. Tetz, *Markell I.*, 239–240.

<sup>9</sup> Ebd. Opitz folgt hier dem Urteil P. Comitolis; siehe Opitz, a. a. O., S. 83.

<sup>10</sup> A. a. O. 200, vgl. 191.

<sup>11</sup> R. P. Casey, *The De incarnatione of Athanasius. Part 2: The Short Recension* (*Studies and Documents* XIV) 1946, XIII, XIV.

er das Stück ins 4. Jahrhundert; seine Herkunft müsse in der clientèle des Athanasios von Alexandrien gesucht werden. Da in D unmittelbar auf *Contra Theopaschitas* das Glaubensbekenntnis des Markellianers Eugenios aus Ankyra, die sogenannte *Legatio Eugenii*, folgt, nimmt Richard an, daß *Contra Theopaschitas* ebenfalls aus der altnicaenischen Gemeinde von Ankyra stamme.<sup>12</sup>

Zunächst unabhängig von M. Richard bestritt auch FELIX SCHEIDWEILER die nestorianische Herkunft unseres Bekenntnisses.<sup>13</sup> Die bekämpften Theopaschiten seien Arianer. Scheidweiler hebt die synonyme Verwendung von *οὐσία* und *ὑπόστασις* hervor. Die Christologie sei im Schema „Logos-Sarx“ und nicht im „Logos-Anthropos-Schema“ gehalten.<sup>14</sup> Außerdem seien „gewisse Übereinstimmungen“ mit dem *Serdicense* festzustellen.<sup>15</sup> Scheidweiler kommt in diesem Zusammenhang auf die Theologie Markells von Ankyra zu sprechen, in der „eine gewisse Verwandtschaft mit dem Sabellianismus nicht zu verkennen“ sei.<sup>16</sup> Auch in *Contra Theopaschitas* findet Scheidweiler nämlich „an den Sabellianismus anklingende Wendungen“. <sup>17</sup> Doch meint er hier noch, daß Markell als Verfasser nicht in Frage komme: 1. *ὁ ἰδὸς πρωτότοκος* könne von Markell nicht so auf den Logos bezogen worden sein; 2. wenigstens das *Serdicense* habe eine Christologie vom Typ „Logos-Anthropos“; 3. sowohl die Überlieferung (antiochenisches Athanasios-Korpus) als auch die „scharfe Trennung der beiden Naturen Christi“ lassen auf die antiochenische Schule schließen.<sup>18</sup> Darum versuchte Scheidweiler das Bekenntnis dem Eustathios von Antiochien zuzuweisen. (Hierbei wurden von ihm in besonderer Weise auch der sog. *Sermo maior de fide* = *Epistula ad Antiochenos* und die damit eng verbundene *Expositio fidei* herangezogen; denn beide Schriften waren von EDUARD SCHWARTZ – zu Unrecht – dem Eustathios zugeschrieben worden.<sup>19</sup>) Außerdem teilte Scheidweiler den Text noch einmal mit, nicht ohne einige Textberichtigungen vorzuschlagen.<sup>20</sup>

Nach dieser Publikation erst wurden Scheidweiler die Beobachtungen M. Richards bekannt. Nunmehr schrieb er *Contra Theopaschitas* Markell von Ankyra aus folgenden Gründen zu<sup>21</sup>:

1. Die für Eustathios kennzeichnende Vermeidung des Hiats sei in *Contra Theopaschitas* nicht festzustellen.

<sup>12</sup> A. a. O. (Anm. 6), 129.

<sup>13</sup> F. Scheidweiler, Ein Glaubensbekenntnis des Eustathios von Antiochien? *Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft* 44 (1952/53), 237–249.

<sup>14</sup> A. a. O. 240.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> A. a. O. 241.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Ed. Schwartz, *Der s. g. Sermo maior de fide des Athanasius*. Sitz.-Ber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. Jg. 1924, 6. Abhdlg., 58 ff.

<sup>20</sup> A. a. O. 237–239.

<sup>21</sup> A. a. O. (Anm. 6), 353–354.

2. M. Richard hatte Scheidweiler brieflich darauf hingewiesen, daß es in dem Bekenntnis vom Logos nur heißt *καλεῖται υἱὸς πρωτότοκος*.
3. Die Polemik gegen ‚Paul von Samosata‘ und gegen den Sabellianismus antworte auf die gegen Markell erhobenen Vorwürfe.
4. Die Nähe zum Serdicense hatte Scheidweiler schon vorher an einigen Stellen bemerkt.

Die angeführten Interpretationen von *Contra Theopaschitas* waren alle davon ausgegangen, daß der Text des Bekenntnisses singular in D überliefert und von Opitz zum ersten Male ediert worden sei. Wie ich gelegentlich schon mitteilen konnte<sup>22</sup>, ist unser Stück aber durch die Athanasios-Editionen längst unter anderem Titel publiziert: als die pseudathanasianische *Epistula ad Liberium*, die in der griechischen Überlieferung und in den Editionen zusammen mit einem pseudoliberianischen (Anfrage-) Brief an Athanasios erscheint<sup>23</sup>; außerdem ist die *Epistula ad Liberium* noch in einer armenischen Version erhalten.<sup>24</sup>

Diese angebliche Korrespondenz des Papstes Liberius mit Athanasios von Alexandrien ist von der Forschung mit Recht schon immer für unecht gehalten worden. In BERNARD DE MONTFAUCONS Ausgabe der Werke des Athanasios wird ihre Unechtheit folgendermaßen begründet<sup>25</sup>:

1. Beide Schreiben sollen von einem Verfasser stammen.<sup>26</sup>
2. Sie seien sicher nicht von Athanasios verfaßt, denn die Formeln, mit denen von der Trinität geredet werde, seien unathanasianisch.
3. Die Wirren z. Z. des Liberius seien mit keinem Wort erwähnt.
4. Der *Epistula ad Athanasium* fehle der Anfang, worauf auch schon eine Marginalie des Codex Coislinianus hinweise; und die *Epistula ad Liberium* habe überhaupt nicht Brief-, sondern Bekenntnisform.

P. COUSTANT fügte noch hinzu<sup>27</sup>:

1. Die Überschriften entsprechen nicht den Ausführungen: *Epistula ad Athanasium* nenne nur die Formel der Überschrift; *Epistula ad Liberium* gebrauche sie nicht einmal. Deshalb seien beide Stücke sicher verstümmelt.
2. Das Thema der Überschriften entspreche der Diskussion um den Apollinarismus, weise also allenfalls auf den Pontifikat des Damasus.
3. Sollte aber die Frage nach dem vom Logos angenommenen *τέλειος ἄνθρωπος* doch schon älter sein, warum sei sie dann dem Athanasios gestellt, der der apollinaristischen Häresie nie verdächtig gewesen sei.

<sup>22</sup> Zeitschrift für Kirchengeschichte 67 (1955/56), 6 Anm. 15; Tetz, Markell I, 221.

<sup>23</sup> Migne PG 28,1441–1445; Migne PL 8,1395–1399; Mansi 3,225–228.

<sup>24</sup> R. P. Casey, *Armenian Manuscripts of the St. Athanasius of Alexandria*. Harvard Theological Review XXIV (1931), 43–59.

<sup>25</sup> Abdruck des Monitum in Migne PG 28,1441–1442.

<sup>26</sup> Diese These wird von B. de Montfaucon nicht belegt. Die Identität der Verfasser beider Stücke ist anscheinend abgeleitet aus der Parallelität der trinitarischen Formelreihen.

<sup>27</sup> Abdruck des Monitum von 1721 in Migne PL 8,1395–1396; Mansi III, 223–224.

4. Was sollen die Forderungen des „Liberius“ an Athanasios? Von Liberius sei doch die Orthodoxie des Athanasios nicht angezweifelt worden.

5. Liberius habe die göttliche Natur des Heiligen Geistes nicht betont. Habe er am Ende seines Lebens von denjenigen, die man später Makedonianer nannte, nur die Formel des Nicaenum verlangt, so seien am Anfang seines Pontifikats seine Forderungen in der Frage des Heiligen Geistes doch sicher nicht weiter gegangen.

Mit diesen Feststellungen, Vermutungen und Fragen waren die beiden Stücke sowohl aus den echten Athanasiana wie auch aus den Papstbriefen ausgeschieden und wurden im Brachland der Pseudepigraphen übersehen und vergessen, so daß schließlich selbst Opitz, der sich um die Untersuchung der Athanasios-Überlieferung so verdient gemacht hat, sich nicht mehr an sie erinnerte, als er *Contra Theopaschitas* herausgab.

Indem ich die bisherigen Ergebnisse über die *Epistula ad Liberium* zusammenfasse, suche ich zugleich die Richtung zu gewinnen, die in der folgenden Untersuchung eingehalten werden soll:

Die *Epistula ad Liberium* mit ihrem auffälligen Gepräge stammt nicht von Athanasios von Alexandrien, die Überlieferung als Verfasser nennt (so alle Forscher). Für die Glaubensformel *Contra Theopaschitas* hat sich die These, daß sie nestorianischen Ursprungs sei (Opitz, Casey), nicht durchgesetzt. Dies Schreiben paßt am besten ins 4. Jahrhundert (Richard, Scheidweiler): überlieferungs- und theologiegeschichtliche Momente lassen am ehesten an Markell von Ankyra denken (Richard, Scheidweiler); es steht dem *Serdicense* nahe (Scheidweiler).

Das neue Problem, das sich mit der Entdeckung der Parallelüberlieferung *Contra Theopaschitas* : *Epistula ad Liberium* eingestellt hat, ist zunächst textkritischer Natur. Es wird eine neue Edition notwendig. Dabei ergibt sich auf Grund des einen Zweiges der Überlieferung, nach dem die *Epistula ad Liberium* als Antwortbrief auf eine vorangestellte *Epistula Liberii ad Athanasium* erscheint, ein spezielles, im Zusammenhang des vorliegenden Beitrages noch nicht eingehend zu untersuchendes Problem: Da sowohl durch Gleichartigkeit der Überschriften als auch durch bestimmte Parallelaussagen in den Schreiben selbst die beiden Stücke eng miteinander verbunden sind, drängt sich die Frage nach dem Verhältnis beider Schreiben zueinander auf. Eine einfache Lösung habe ich dafür noch nicht finden können. Deshalb empfiehlt es sich wohl, zunächst einen Teil der „Korrespondenz“ genauer zu untersuchen und danach erst von den gewonnenen Ergebnissen her das andere Schreiben und das Verhältnis beider zueinander ins Auge zu fassen. Aus diesem Grunde steht die *Epistula ad Liberium* als das theologisch gehaltvollere Stück im Mittelpunkt dieses Aufsatzes.

Wie steht es nun aber in der *Epistula ad Liberium* mit dem Verhältnis von Überschrift und Inhalt? Da diese einander nicht korrespondieren (Coustant), wurden *Epistula ad Liberium* und *Epistula ad Athanasium* schon als Fragmente charakterisiert (Coustant; für die *Epistula ad Athanasium* auch schon

Montfaucon). Coustant vermutete, daß die Partien, die der Überschrift entsprachen, nicht erhalten sind. Ist aber der fragmentarische Charakter aus der Überschrift zu begründen? Ist die Ursprünglichkeit der Überschrift überhaupt vorauszusetzen? Gibt sie nicht vielleicht nur den Aspekt an, unter dem man zu einem späteren Zeitpunkt den Text las und überlieferte? Ist dann aber die Überschrift vollständig sekundär? Oder wäre vielleicht noch mit einer Ursprünglichkeit in der Adressenangabe „ad Liberium“ zu rechnen?

Es ergeben sich für die Fortführung der Untersuchung der Epistula ad Liberium vor allem zwei *Aufgaben*: 1. Die Sicherung des Textes und 2. die Überprüfung der These von Richard und Scheidweiler unter ausführlicher Berücksichtigung der Marcelliana.

Zur Bezeichnung des Schreibens halte ich mich vorerst an die zuverlässigste Überlieferung und nenne es mit ihr Epistula ad Liberium.

## II

Meine erste Beurteilung der *handschriftlichen Überlieferung* der Epistula ad Liberium<sup>28</sup> ist im folgenden zu revidieren. Ich hatte zunächst angenommen, daß die Epistula ad Liberium, wie sie durch die Masse der griechischen Athanasios-Handschriften überliefert ist, die sekundäre Überarbeitung eines D ähnlichen Textes sei und daß die armenische Version, die dem griechischen Text von D recht nahesteht, die älteste erhaltene Form des Textes repräsentiere. Inzwischen konnte die Überlieferung genauer überprüft werden.

Für die Edition der Epistula ad Liberium und der Epistula ad Athanasium wurden folgende Handschriften benutzt:<sup>29</sup>

A = codex Ambrosianus 464 (I 59), s. XIII/XIV, fol. 425a–426b

B = codex Basiliensis gr. A III 4, s. XIII, fol. 231a–231b

E = codex Scorialensis Ω III 15, s. XII, fol. 5a–6b

F = codex Laurentianus S. Marco 695, s. XIV, fol. 233a–233b

G = codex Laurentianus 4,23, s. X, fol. 158b–160b

H = codex Laurentianus 4,20, s. XII (?), fol. 152a–153b

K = codex Athous Vatopedi 5, s. XIV, fol. 310b–312a

N = codex Marcianus gr. 50 (jetzt 369), s. XV, fol. 78a–79a

S = codex Parisinus Coislilianus gr. 45, s. XII, fol. 137b–138b

V = codex Vaticanus gr. 400, s. XIV, fol. 306b–309a

Y = codex Mosquensis 115, s. XIV, fol. 337b–339b

c = codex Matrit. (Bibl. nat.) gr. 4592, fol. 143b 1–144a 2

f = codex Vaticanus gr. 1426, s. XVI, fol. 164b–165b

k = codex Parisinus (Universitätsbibliothek) T II,23, s. XV, fol. 209a–209b.

Für die Epistula ad Liberium allein kommen noch hinzu:

D = codex Ambrosianus 235 (D 51), s. XVI, fol. 221a–222b; und die armenische Version (codex Vindob. Mechit. 648; codex Vindob. Mechit. 629; Opera Athana-

<sup>28</sup> A. a. O. (Anm. 22),<sup>6</sup> Anm. 15.

<sup>29</sup> Näheres über die angegebenen Athanasios-Handschriften bei Opitz, Untersuchungen (s. Anm. 7).

sii ed. Tajezi, Venedig 1899, nach codex Venet. Mechit. 818?), deren Kenntnis ich R. W. THOMSON verdanke.

Der Text der Epistula ad Liberium ist in zwei Gruppen überliefert:

1. Die Handschriften A B E F G H K N S V Y c f k, in denen die Epistula ad Liberium zusammen mit der vorangestellten Epistula ad Athanasium tradiert ist, bieten eine relativ geschlossene Überlieferung.

2. D und der Armenier, die Contra Theopaschitas bzw. die Epistula ad Liberium ohne die Epistula ad Athanasium überliefern, entsprechen einander in der Textüberlieferung weitgehend. Der armenischen Version muß ein der D-Tradition nahestehendes Manuskript vorgelegen haben, das noch nicht wie D den Titel völlig verändert und am Schluß die nicaenischen Anathematismen hinzugefügt hatte. Der Armenier repräsentiert das D gegenüber frühere Stadium einer griechischen Textüberlieferung, die deutlich durch dogmatische Korrekturen geprägt ist. In der Hauptsache geht es dieser Überlieferungsgruppe – ähnlich übrigens wie W<sup>30</sup> – darum, die Bezeichnung Christi als ἄνθρωπος zu tilgen:

1. § 5 Auslassung von αὐτῆ πάντα τὰ ἀνθρώπινα πάθη ὡς ἄνθρωπος ὑπέμεινεν οὐκ αὐτός.

2. § 8 Statt ἀνέλαβεν ἄνθρωπον lesen D Arm. ἀνέλαβεν σάρκα. (Vgl. auch Variante q.)

3. § 9 Auslassung von καὶ ἐν ἀνθρώπῳ γενέσθαι D Arm.

4. Vielleicht ist der dogmatischen Redaktion auch bereits der Schluß der Überschrift (ὅτι τέλειον ἄνθρωπον ἀνέλαβεν ὁ θεὸς Λόγος ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας) – und womöglich die ganze Epistula ad Athanasium, in der ja die Überschriften ihren Hauptanhalt haben – zum Opfer gefallen.

Damit ist an markanter Stelle, nämlich in einem Bekenntnis, eine Tendenz in D aufgewiesen, die für die Beurteilung der Überlieferung des ganzen Korpus und speziell der sogenannten kurzen Rezension von De incarnatione in D von erheblicher Tragweite ist.<sup>31</sup>

Es läßt sich also zeigen, daß D und die armenische Version weithin einen sekundären Text der Epistula ad Liberium bieten. Die Schwierigkeiten, mit denen noch Scheidweiler in seiner Untersuchung zu kämpfen hatte<sup>32</sup>, werden auf Grund der hinzugekommenen griechischen Überlieferung der Epistula ad Liberium behoben.

Aus drucktechnischen Gründen kann ein vollständiger *textkritischer Apparat* nicht gegeben werden. Er darf wohl der geplanten Ausgabe der Marcelliana vorbehalten werden.<sup>33</sup> Die wichtigsten Varianten aber dürfen bei der Edition der Texte im Zusammenhang dieses Aufsatzes nicht ungenannt bleiben.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Tetz, Markell I, 240–242. – Zu W überhaupt siehe Christoph Bizer, Studien zu pseudathanasianischen Dialogen der Orthodoxos und Aetios. Ev.-theol. Diss. Bonn 1970, 264–274.

<sup>31</sup> Tetz, Markell I, 235–236 Anm. 90; 238.

<sup>32</sup> A. a. O. (Anm. 13), 238–239; 240; 244 ff.

<sup>33</sup> Mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft konnten die Arbeiten für eine Edition der verstreut überlieferten Marcelliana begonnen werden. Der Ausgabe soll eine Sammlung von Zeugnissen aus dem 4. Jahrhundert über die Theologie des Markell beigegeben werden.

<sup>34</sup> Um der besseren Zitierung willen wird die Epistula ad Liberium von mir in kleinere Paragraphen unterteilt.

[Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἀντίγραφον ὃ ἔγραψε Λιβερτίου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης, ὅτι τέλειον ἄνθρωπον ἀνέλαβεν ὁ θεὸς Λόγος ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας<sup>a</sup>.]

- 5 1 Εἷς θεὸς ἀθάνατος, ἀόρατος, ἀψηλάφητος· „Πνεῦμα γὰρ ὁ θεός“, οὗτος ἀχώρητος μὴ ἔχων τόπον, ὅπου οὐκ ἔστιν. 2 ὁ τούτου Λόγος ἀθάνατος, σοφία ἀφθαρτος<sup>b</sup>, ἀόρατος, τούτου καλεῖται<sup>c</sup> υἱὸς πρωτότοκος, συνεργός, ἀναρχος, ἀψηλάφητος, „μῆτε ἀρχὴν ἡμερῶν ἔχων μῆτε τέλος ζωῆς“ προσδοκῶν. „διὰ τούτου ἐγένετο τὰ πάντα καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν“. 3 οὗτος<sup>d</sup> ὁ πλάσας τὸν ἄνθρωπον· οὗτος ὁ τὴν κιβωτὸν δεῖξας, πῶς ἵνα γένηται· οὗτος ὁ τὴν ἐπαγγελίαν δοὺς τῷ Ἀβραάμ· οὗτος ὁ καταβάς ἐπὶ τῷ σῶσαι τὸν λαόν, ὁ Μωσεῖ τὸν νόμον δοὺς· 4 οὗτος „ὁ θεὸς Ἀβραάμ καὶ θεὸς Ἰσαάκ καὶ θεὸς Ἰακώβ“, „ὁ ἐν τοῖς προφήταις λαλήσας“, ὁ διαθήμενος τὴν παλαιὰν 15 καὶ τὴν καινὴν διαθήκην· ὁ „ἐπὶ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν“ σάρκα ἐκ παρθένου λαβὼν θνητὴν οὐκ αὐτὸς ὢν θνητός, ἀσθενῆ οὐκ αὐτὸς ἀσθενής<sup>e</sup>, ὀφειλομένην θανάτῳ οὐκ αὐτὸς ὀφειλόμενος, ὄρατὴν οὐκ αὐτὸς ὄρατός· 5 αὕτη ἐκρεμάσθη οὐκ αὐτός, αὕτη ἐτάφη οὐκ αὐτός, αὕτη πάντα τὰ ἀνθρώπινα πάθη ὡς ἄνθρωπος ὑπέμεινεν οὐκ αὐτός<sup>f</sup>. 20 ἐκεῖνος δὲ δύναμις θεοῦ, τουτέστι θεός. 6 ὁ τὰ ἅλυτα τοῦ ἄδου λύσας καὶ<sup>g</sup> τὸ κράτος τοῦ διαβόλου καταργήσας<sup>h</sup> ἀνέβη ὄθεν<sup>k</sup> καὶ κατέβη· ἐγείρας ἐκεῖνο τὸ ταφὴν προσήνεγκε τῷ πατρί, ἐλευθέρωσας, οὐ ἐκράτει, τοῦ<sup>l</sup> θανάτου. 7 ἐν τούτῳ τὸν πατέρα νοοῦμεν — ἐν γὰρ καὶ<sup>m</sup> ταῦτ<sup>o</sup> τῇ θεότητι, τῇ δυνάμει, τῇ οὐσίᾳ, τῇ ὑποστάσει, τῇ 25 δόξῃ, τῷ ὀνόματι τοῦ θεοῦ — καὶ αὐτὸν τὸν υἱὸν ἐν τῷ πατρί. 8 οὗτος ὁ μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν σάρκα<sup>o</sup> Ἰησοῦς κληθεὶς, καθότι καὶ ἄνθρωπος, τουτέστιν ἀνέλαβεν ἄνθρωπον<sup>p</sup> ἐν ἑαυτῷ, „ἐν ᾧ<sup>a</sup> πᾶν τὸ πλῆρωμα τῆς θεότητος οἰκεῖ σωματικῶς“. 9 τοῦτον ἔχομεν οὐ διακεχωρισμένον ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος<sup>r</sup> οὐδὲ τὸν πατέρα 30 λέγοντες καταβεβηκέναι καὶ ἐν ἀνθρώπῳ γενέσθαι<sup>s</sup>. 10 οὕτως<sup>t</sup> εἷς θεός<sup>u</sup> παντοκράτωρ παρ’ ἡμῶν πιστεύεται<sup>v</sup>. 11 καὶ διὰ τοῦτο ἢ πλίστις ἡμῶν ἐστὶν εἷς ἓνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἷς τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ εἷς τὸ ἅγιον πνεῦμα· 12 ταῦτα δὲ ἐξ ἐνόητος μιᾶς θεότητος, μιᾶς δυνάμεως<sup>w</sup>, 35 μιᾶς ὑποστάσεως, μιᾶς οὐσίας, μιᾶς δοξολογίας, μιᾶς κυριότητος, μιᾶς βασιλείας, μιᾶς εἰκόνης τῆς τριάδος<sup>x</sup> ὁμοούσιον, „δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο“. 13 οὕτως καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν πιστεύομεν τουτέστιν „τοῦ σώματος ἡμῶν“ κατὰ τὰς ἁγίας γραφάς, τοῦ φθαρτοῦ καὶ θνητοῦ αὐτοῦ μεταβαλλομένου εἰς ἀφθαρσίαν καὶ ἀθανασίαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ<sup>y</sup>. 40 ἀμήν<sup>z</sup>.

5 Joh 4,24 8/9 Hebr 7,3 9/10 Joh 1,3 11/12 vgl. Röm 4,13 12 vgl. Ex 3,7f. 12/13 vgl. Lev 26,46 13 Ex 3,6; Luk 20,37 14 Hebr 1,1 14/15 vgl. LXX Jer 38,31f.; Hebr 8,8f. 15 Hebr 1,2 20/21 vgl. Apg 2,24 21/23 vgl. Hebr 2,14 21 vgl. Eph 4,8–10 22/23 vgl. Serdicense 11 23/25 vgl. Joh 10,38 27/28 Kol 2,9 33/34 vgl. Formeln des Nicaenum 36/37 1 Kor 8,6; Nicaenum 38 Röm 8,23; vgl. 1 Kor 15,42–44, Phil 3,21 38/39 vgl. 1 Kor 15,51–53

- a Diesen Titel bezeugen SHEKf und mit leichten Abweichungen die anderen griechischen Handschriften außer D. – 'Επιστολή πρὸς Λιβέριον ἐπίσκοπον Ῥώμης, ἣν ἀπήτησεν ἀπ' αὐτοῦ· ἔγραψεν οὕτως Arm. – Τοῦ αὐτοῦ Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας κατὰ θεοπασχιτῶν D.
- b ἀφ'αφάρτος] ἀθάνατος D Arm.
- c τούτου καλεῖται nur D Arm. (In der anderen Überlieferung ist die Intention des Verfassers nicht mehr verstanden und deshalb τούτου καλεῖται fallengelassen worden.)
- d οὗτος D] αὐτὸς alle anderen griech. Hss.
- e ἀσθενῆ οὐκ αὐτὸς ἀσθενῆς om. Arm.
- f ὄρατῆν οὐκ αὐτὸς ὄρατός om. Arm.
- g αὕτη πάντα τὰ ἀνθρώπινα – οὐκ αὐτὸς om. D Arm.
- h καὶ om. D Arm. i κατήργησεν D Arm.
- k ὅθεν] ὁ θεὸς D (Scheidweilers Versuch, den Text von D zu berichtigen<sup>35</sup>, erledigt sich damit. ELTESTERS Verständnis der Stelle<sup>36</sup> wird durch die Überlieferung bestätigt.)
- l ἐκράτει, τοῦ D] ἐκρατεῖτο alle anderen griech. Hss.
- m καὶ] ἐν D σὺν cf n ταὐτὸ DVY τοῦτο ABEFGHKNSk τούτῳ cf
- o σάρκα + ἐν αὐτῷ κατοικεῖ D (Scheidweiler und GRILLMEIER hatten diesen Papyrus mit Recht gestrichen. Es handelt sich aber weder um „eine Randbemerkung zu Ἰησοῦς“ [Scheidweiler]<sup>37</sup> noch einfach nur um den „Anfang des gleich folgenden Zitats Col 2,9“ [Grillmeier]<sup>38</sup>, sondern um eine in den Text von D geratene Glosse, in der der korrekte Bibeltext mitgeteilt ist. Diese Glosse hängt natürlich zusammen mit den Varianten p, q.)
- p ἀνθρωπων] σάρκα D Arm.
- q ἐν ἑαυτῷ, ἐν ᾧ] ἐν αὐτῷ D Arm. (Der zitierende Relativ-Satz, der sich ursprünglich auf ἀνθρωπων bezog, wurde durch D Arm. nach Änderung von ἀνθρωπων zu σάρκα aufgegeben, indem man, den Anfang von Kol 2,9 [ἐν αὐτῷ] korrekt zitierend, neu einsetzte.)
- r ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος om. D Arm. (Auslassung unter lediglich christologisch interessiertem Aspekt oder durch Homoioteleuton bei Verwechslung der abgekürzten nomina sacra.)
- s καὶ ἐν ἀνθρώπῳ γενέσθαι om. D Arm.
- t οὕτως] οὗτος AB\*FHKMNYk Arm. (Siehe S. 178.)
- u θεὸς + πατὴρ AEEFGHSVY und D (nicht Arm.!) (Da eine Hinzufügung von πατὴρ sich eher nahelegt als eine Auslassung, ist die lectio difficilior zu bevorzugen.)
- v πιστεύεται om. D Arm.
- w ἐξ ἐνόητος μιᾶς θεότητος, μιᾶς δυνάμεως] ἐξ ἐνόητος μιᾶς δυνάμεως ABEFGHNSVYcfk (Auslassung von μιᾶς θεότητος wohl wegen Homoioteleuton) ἐξ ἐνόητος ἐνός, θεότητος D ἐκ μιᾶς ἐνόητος, μιᾶς θεότητος, μιᾶς δυνάμεως Arm. (Auch angesichts der Parallelreihen in § 7 und Epistula ad Athanasium § 4 muß mit Arm. μιᾶς θεότητος, μιᾶς δυνάμεως gelesen werden.)
- x τριάδος + τὸ GD y θεοῦ + ᾧ δόξα νῦν καὶ ἀεὶ εἰς αἰῶνας. Arm.
- z ἀμήν] τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱὸς καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἡ ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως ἡ οὐσίας φάσκοντες (sic)

<sup>35</sup> A. a. O. (Anm. 13), 238; 249.

<sup>36</sup> A. a. O. (Anm. 13), 238 Anm. 1.

<sup>37</sup> A. a. O. (Anm. 13), 239.

<sup>38</sup> Ebd.

εἶναι ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἢ τὸ ἅγιον πνεῦμα, τούτους ἀναθεματίζομεν, ὅτι αὐτοὺς ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ μήτηρ ἡμῶν τε καὶ ὑμῶν ἁγία ἐκκλησία. D (In der Erwähnung des Hl. Geistes und in der Charakterisierung der Kirche stehen diese nicaenischen Anathematismen denen des Bekenntnisses bei Epiphanius, Ancoratus 119,12 [Holl I, 149.4–9; GCS 25, 1915], nahe.)

## III

Für die Untersuchung der Epistula ad Liberium sind die Voraussetzungen jetzt nicht nur durch die breiteren handschriftlichen Grundlagen günstiger geworden, auch unsere inzwischen erweiterte Kenntnis der Marcelliana<sup>39</sup> läßt eine genauere Untersuchung der Verfasserfrage zu. Dem augenblicklichen Stande der Forschung entsprechend, beziehe ich mich für meine Argumentation in der Hauptsache auf folgende Schriften: die durch Euseb erhaltenen Markell-Fragmente<sup>40</sup> und Markells Epistula ad Julium<sup>41</sup>; De incarnatione et contra Arianos<sup>42</sup>; daneben – wegen des Ausstehens des geplanten, genaueren Nachweises der Verfasserschaft Markells noch mit einem leichten Vorbehalt – die Epistula ad Antiochenos<sup>43</sup>, die ohne Zweifel mit De incarnatione et contra Arianos denselben Verfasser hat und die schon von Scheidweiler Markell zugeschrieben worden ist.<sup>44</sup> Scheidweiler hat sich besonders auch auf das Serdicense bezogen. Es handelt sich hierbei bekanntlich um ein originell angelegtes Bekenntnis, das die Solidarität der Synode von Serdika mit Markell erklären und angesichts der Vorwürfe der Orientalen gegen diesen nicaenischen Bischof zu dessen Rehabilitation dienen sollte. Darum darf – allerdings unter stärkerem Vorbehalt – das Serdicense hier mitberücksichtigt werden, wenn sich in ihm thematische und dogmatische Entsprechungen zur Epistula ad Liberium finden.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> M. Richard, a. a. O. (Anm. 4); F. Scheidweiler, a. a. O. (Anm. 6), 333–357; ders., Marcell von Ankyra. Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft 46 (1955), 202–214; Tetz, Markell I; ders., Zur Theologie des Markell von Ankyra II. Zeitschrift für Kirchengeschichte 79 (1968), 3–42 = Tetz, Markell II.

<sup>40</sup> A. a. O. (Anm. 2), 185–214; Register 244–256.

<sup>41</sup> A. a. O. (Anm. 2), 214–215; Epiphanius, Panarion haer. 72, 2, 1–3, 5. Hrsg. v. K. Holl. Bd. III. (GCS). 1933, 256–259.

<sup>42</sup> Migne PG 26, 984–1028. Zur Textkritik siehe Tetz, Markell I, 243 ff. Die Zitate aus dieser Schrift werden im folgenden, unter Verwendung der bisherigen Kollationsergebnisse, einen Text mitteilen, in dem der Text der Editionen stillschweigend schon berichtigt ist.

<sup>43</sup> R. P. Casey, The Armenian Version of the Pseudo-Athanasian Letter to the Antiochenes and of the Expositio Fidei. (Studies and Documents XV) 1947. – H. Nordberg, Athanasiana, Part I (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum XXX, 2) 1962, 57–71. – F. Scheidweiler, a. a. O. (Anm. 6), 333–357 zur Textkritik.

<sup>44</sup> Verbunden mit der Epistula ad Antiochenos bzw. vielleicht nur abhängig von ihr ist die *Expositio fidei* (Migne PG 25, 200–208; Nordberg, a. a. O. [Anm. 43], 49–56; Casey, a. a. O. [Anm. 43], 7–10.), die unten S. 175 (Anm. 151) und S. 179 (Anm. 170) nur mit *stärkstem Vorbehalt* benutzt wird.

<sup>45</sup> F. Loofs, Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica. Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Jg. 1909. Phil.-hist. Classe, 7–11. Über Markellische Einflüsse auf das Serdicense siehe Gericke, Marcell von Ankyra (s. Anm. 46), 18–19.

Angesichts der Einmütigkeit, mit der in der Forschung eine Verfälschung des Athanasios von Alexandrien abgelehnt wird, kann wohl darauf verzichtet werden, die Epistula ad Liberium durchgehend mit den Athanasiana zu konfrontieren.

*Die Überschrift:* Der Titel *κατὰ θεοπασχιδῶν* von D ist offensichtlich nicht ursprünglich. Die anderen Überlieferungen, einschließlich der D nahestehenden armenischen Version, geben als Adressaten den Papst Liberius (352–366) an. Zumindest für die ersten Pontifikatsjahre des Liberius wäre ein Kommunikationsbedürfnis des Markell, der sich im Osten einer überwältigenden Mehrheit gegenüber sah und der im Westen zu Zeiten des Julius, des Vorgängers des Liberius, so erhebliche Unterstützung gefunden hatte<sup>46</sup>, ohne weiteres verständlich und seine Bemühung um eine Kontaktnahme durchaus möglich. Es kann also im Falle der Verfälschung des Markell die Zuverlässigkeit der Adresse nicht von vornherein ausgeschlossen werden.

Die Bezeichnung des Schreibens als *ἀντίγραφον* des Athanasios kann erst besprochen werden, wenn die beiden Schreiben selbst im einzelnen untersucht sind. Dasselbe gilt für die Inhaltsangabe der Überschrift. Auch sie ist ja ausgerichtet auf die Überschrift der Epistula ad Athanasium.

Wie auch immer in diesen Fragen der Überschrift entschieden werden mag, es kann keinen Zweifel geben, daß die bezeugten Überschriften nicht original sind.

*Zur Form:* Der Text des Schreibens selbst gibt sich nicht als Brief zu erkennen. Weder Anfang noch Schluß entsprechen den Formen eines Briefes. Im ganzen Text gibt es keine Anrede. Schon B. de Montfaucon wies darauf hin, daß das Stück Bekenntnisform hat.<sup>47</sup> Gleichwohl kann es einem Brief entnommen sein. Man vergleiche etwa die Bekenntnispassagen in der Epistula ad Julium.<sup>48</sup> Unser Stück wäre dann ein Brieffragment.

*Der Inhalt:* § 1. Der Verfasser beginnt mit im einzelnen konventionellen Gottesprädikationen: der *eine* Gott ist unsterblich, unsichtbar, unbetastbar, denn er ist Geist (Joh 4,24); und er ist unfassbar, allgegenwärtig. § 2. Für seinen Logos, der auch als *σοφία* und mit einer gewissen Reserve als „erstgeborener Sohn“ bezeichnet werden kann, gelten dieselben Aussagen. Dabei kommen noch hinzu die Bezeichnungen seiner Mitwirkung und – hier besonders betont – seine Anfangs- und Endlosigkeit (Hebr 7,3). Mit Joh 1,3 wird namentlich an das Stichwort der Mitwirkung angeknüpft. Daß durch den Logos „alles wurde“, legt der Verfasser im folgenden Bekenntnis dar, indem er dies Schöpfungshandeln als Erschaffung des Menschen und als göttliches Heilshandeln in der Geschichte des Alten und Neuen Bundes expliziert. (Was hier in § 2 mit Joh 1,3 vom Logos als Schöpfer gesagt wird, das wird wegen der Einheit Gottes in § 12 vom dreieinigen Gott, dem

<sup>46</sup> Dazu W. Gericke, Marcell von Ankyra. Der Logos-Christologe und Bibli-zist. 1940, 14. – Synode von Serdika 342/343; siehe W. Schneemelcher, Sardika. Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 9 (1964), 327f. V. C. de Clercq, Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period. 1954, 373 ff.

<sup>47</sup> Migne PG 28,1441–1442.

<sup>48</sup> A. a. O. (Anm. 2), 215.4ff. und 19ff.; ed. Holl (Anm. 41), 257.21ff. und 258.6ff.

δμοούσιος, gesagt werden. „Alles“ wird dann auch § 13 die Auferstehung unseres Leibes einschließen.) Das göttliche Heilshandeln des Logos ist in §§ 3–4 markiert durch das helfende Eingreifen des Logos beim Bau der Arche Noahs, durch die Verheißung an Abraham, durch die Rettung des Volkes Israel und die Gesetzgebung. Der Logos ist der Gott der Erzväter; er hat in den Propheten geredet, und er hat den Alten und Neuen Bund geschlossen. Er ist schließlich der Inkarnierte. Aber durch die Inkarnation sind die Gottesprädikationen von §§ 1 und 2 für ihn nicht außer Geltung gekommen. Sie werden vielmehr pointiert festgehalten durch Antithesen, in denen der Verfasser des Bekenntnisses dann in § 5 alle Leidensausagen der *σάρξ*, d. h. der Menschheit Christi, zuschreibt. Der Logos ist „Kraft Gottes, das ist Gott“. § 6. Qua *Λόγος-δύναμις-θεός* ist er der Erlöser von Hölle, Tod und Teufel. Die Erlösung von diesen Mächten ist ein Akt der Darbringung (*προσήμεγχε*), durch welche die bis dahin verlorene Menschheit dem Vater überbracht wird. § 7. Im Sohn wird der Vater und im Vater der Sohn (Joh 10,38) erkannt – wegen ihrer Einheit und Selbigkeit nach der Gottheit, der *δύναμις*, der *οὐσία*, der *ὑπόστασις*, der *δόξα*, dem Namen Gott. § 8. Nach Annahme der *σάρξ* wird er Jesus genannt, weil er Mensch ist, einen Menschen in sich angenommen hat, „in dem die ganze Fülle der Gottheit leiblich wohnt“ (Kol 2,9). § 9. Inkarnation heißt aber nicht Trennung des Sohnes vom Vater und vom Heiligen Geist (gegen den Arianismus), auch nicht Herabkunft des Vaters auf einen Menschen (gegen den Sabellianismus). § 10. „So“ bekennt sich der Verfasser zum einen Gott als dem Allherrscher (*παντοκράτωρ*). War in § 2 mit Joh 1,3 gesagt, daß alles durch den Logos und nichts ohne ihn (*χωρὶς αὐτοῦ*) wurde, und war der Sohn lt. § 9 ungetrennt (*οὐ διακεχωρισμένον*) vom Vater und vom Heiligen Geist, wobei der Sohn nicht etwa der Vater ist, dann ist der Allherrscher zunächst als der eine Gott verstanden. § 11. „Deswegen“ nun kann der Verfasser dann auch die verbreitete Formel „allmächtiger Vater“ in dem Bekenntnis zur Trias mitsprechen. § 12. Sofort aber wird wieder der Aspekt der Einheit zur Geltung gebracht, in einer etwas längeren Reihe ausgeführt als in § 7. Dabei werden neu apostrophiert die eine *κυριότης*, die eine *βασιλεία* und die eine *εἰκὼν* (!) der Dreiheit. Der eine Gott ist der *δμοούσιος*, „durch den das All wurde“ (1 Kor 8,6). § 13. „So“ und deshalb wird auch an die Auferstehung des Fleisches = unseres Leibes geglaubt, weil es eine Tat des unsterblichen Gottes ist, das Vergängliche und Sterbliche in Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit (1 Kor 15,51ff) zu verwandeln.

Mit dieser knapp gehaltenen Inhaltsangabe sind freilich der originelle Charakter und das Gefälle der Epistula ad Liberium noch keineswegs in zureichendem Maße deutlich gemacht. Es wird nunmehr notwendig, die oben genannten Marcelliana<sup>49</sup> heranzuziehen und mit ihrer Hilfe unser Bekenntnis im einzelnen genauer zu untersuchen. Hierbei sind über die von Richard und Scheidweiler berücksichtigten Momente<sup>50</sup> hinaus weitere Gründe für die Verfasserschaft des Markell von Ankyra zu nennen. Daß sie im einzelnen von unterschiedlichem Gewicht sein werden, versteht sich von selbst; doch kommt es darauf an, daß ihr Gesamtgewicht überzeugend ist.

Vor der genaueren Untersuchung der Epistula ad Liberium ist aber noch erst von der *überlieferungsgeschichtlichen* Komponente des Verfasserproblems zu reden. Richard hatte schon hervorgehoben, daß die Epistula ad Libe-

<sup>49</sup> Siehe oben S. 154.

<sup>50</sup> Siehe oben S. 146–148.

rium in D unmittelbar neben einem markellianischen Bekenntnis überliefert ist.<sup>51</sup> Im Zusammenhang der Untersuchung der pseudathanasianischen Schrift *De incarnatione et contra Arianos* ist nun inzwischen die Möglichkeit pseudonymer Erhaltung von Marcelliana im Corpus Athanasianum genauer geprüft worden.<sup>52</sup> Es genügt hier der Hinweis 1) auf das Ergebnis, daß Marcelliana durch die Eustathianer-Bibliothek in Antiochien unter dem Namen des Athanasios von Alexandrien erhalten sein können<sup>53</sup>, und 2) auf die Schrift *De incarnatione et contra Arianos*, die zwar unter dem Namen des Athanasios überliefert worden ist, aber den Marcelliana zugeordnet werden konnte.<sup>54</sup> Das Überlieferungsgeschichtliche Argument Richards wird also durch folgendes Moment verstärkt: Unter den Pseudathanasiana ist eine Markell-Schrift nachgewiesen; daher darf die Möglichkeit, daß unter den Pseudathanasiana Markell-Schriften erhalten sind, bei der *Epistula ad Liberium* zumindest ebensowenig von vornherein außer Betracht bleiben wie bei *De incarnatione et contra Arianos*. Ich nehme damit nicht ein ungewisses ‚Gesetz der Serie‘ in Anspruch, sondern beziehe mich hierbei darauf, daß die *Epistula ad Liberium* durch ihre Verwendung in D auf ihre Zugehörigkeit zur antiochenischen Sammlung von Athanasiana und Pseudathanasiana schließen läßt und deshalb ein analoger Fall zu *De incarnatione et contra Arianos* ist.

§ 1. Dem Aufbau von §§ 1–2 sind ähnlich: 1) Markell-Fragm. 121: *οὐκ ἐπιστεύω ταῖς θείαις γραφαῖς, ὅτι εἰς θεός, καὶ ὁ τοῦτου Λόγος προῆλθεν μὲν τοῦ πατρός, ἵνα πάντα δι’ αὐτοῦ γένηται*.<sup>55</sup> Markell war in Fragm. 121 an die Frage geraten, wie es um das im Logos unsterblich gewordene Fleisch bestellt sei bzw. sein werde. Angesichts der Unklarheit der Hl. Schrift in dieser Frage mußte er sich außerstande erklären, darauf eine klare Antwort zu geben. Unmittelbar in diesem Zusammenhang stehen die zitierten Bekenntnissätze. Und gleich darauf folgen Markells bekannte Thesen über die Rückkehr des Logos zu Gottvater, nach 1 Kor 15,24–28. Es ist bemerkenswert, daß gleich die erste Parallele in den Marcelliana nicht nur unmittelbar auf Hauptprobleme Markellischer Theologie führt, sondern auch die beherrschende Thematik unseres Bekenntnisses sofort hervortreten läßt: der unsterbliche Gott und Logos (*ἀθάνατος* ist das erste Epitheton in § 1 und in § 2!) – das sterbliche, des Todes schuldige Fleisch (§ 4) – die Befreiung vom Tode durch den inkarnierten Logos (§ 6) – die

<sup>51</sup> A. a. O. (Anm. 6); vgl. oben S. 147.

<sup>52</sup> Tetz, Markell I, 231–243.

<sup>53</sup> Ebd. – Über die Eustathianer-Bibliothek vgl. Ch. Bizer, *Studien* (Anm. 27), 244–274.

<sup>54</sup> A. a. O. (Anm. 42). Bemerkenswert ist auch, daß der Armenier, der ein früheres Stadium des Textes von D voraussetzt und repräsentiert, in dem ersten, ursprünglichen Teil seiner Athanasios-Sammlung neben der *Epistula ad Liberium* bezeichnenderweise noch *De incarnatione et contra Arianos*, die *Epistula ad Antiochenes*, die *Expositio fidei* und *De passione et cruce domini* hat; siehe Casey, a. a. O. (Anm. 24), 55.

<sup>55</sup> Klostermann 212.5–6.

Auferstehung des Fleisches: Unsterblichkeit (des Leibes) als Gottes Tat (§ 13 ἀθανασίαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ sind die letzten Worte des Bekenntnisses!). Von ἀθάνατος und ἀθανασία bei Markell wird noch die Rede sein müssen. Zunächst ist festzustellen, daß die zitierte Formel aus Fragm. 121 in knapper Form dem Anfang von Epistula ad Liberium (§§ 1–2) entspricht. Markell hatte freilich in Fragm. 121 die Frage nach dem unsterblich werdenden Fleisch zurückgestellt und redete deshalb in Bekenntnisform über das Ausgehen des Logos vom Vater zur Erschaffung des Alls und vom Wiederaufgehen des Logos in Gott. In der Epistula ad Liberium wird nun die Frage nach der Unsterblichkeit bis zum Ende festgehalten; sie bestimmt das ganze Bekenntnis. Die Differenz zu Markell-Fragm. 121 liegt also im Durchhalten der Frage, die Gemeinsamkeit aber in der Blickrichtung und in der Form der ähnlich, wenn auch nach ihrer Ausführlichkeit unterschiedlich angelegten Bekenntnisanfänge.

2) Epistula ad Julium<sup>56</sup>: πιστεύω δὲ ἐπόμενος ταῖς θείαις γραφαῖς ὅτι εἷς θεὸς καὶ ὁ τοῦτου μονογενῆς υἱὸς Λόγος, ὁ αἰεὶ συνυπάρχων τῷ πατρὶ καὶ μηδεπώποτε ἀρχὴν τοῦ εἶναι ἐσχηκώς, ἀληθῶς ἐκ τοῦ θεοῦ ὑπάρχων . . . αἰεὶ ὢν, αἰεὶ συμβασιλεύων τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, οὗ „τῆς βασιλείας“ κατὰ τὴν τοῦ ἀποστόλου μαρτυρίαν „οὐκ ἔσται τέλος“.<sup>57</sup> οὗτος υἱὸς, οὗτος δύναμις, οὗτος σοφία. οὗτος ἴδιος καὶ ἀληθῆς τοῦ θεοῦ Λόγος, ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ἀδιαίρετος δύναμις τοῦ θεοῦ, δι’ οὗ τὰ πάντα τὰ γενόμενα γέγονε καθὼς τὸ Εὐαγγέλιον μαρτυρεῖ λέγον „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ Λόγος. πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν“.<sup>58</sup> Dieser im Grundriß ähnlich wie Fragm. 121 und Epistula ad Liberium §§ 1–2 angelegte Bekenntnisanfang der Epistula ad Julium sucht Vorwürfen zu begegnen, die gegen Markell erhoben worden waren, und modifiziert deshalb das Problem von Fragm. 121 (bzw. Epistula ad Liberium) dahingehend, daß nun der Aspekt der Dauer der βασιλεία betont wird. Im Hinblick auf die Epistula ad Liberium ist es von Interesse, daß Markell sein Bekenntnis variieren kann. Außerdem fällt im Bekenntnis der Epistula ad Julium die Vorliebe für das Stilmittel der Anaphora auf, genauso wie in der Epistula ad Liberium. Ferner häuft Markell die Prädikationen des Logos in ähnlicher Weise, wie es in der Epistula ad Liberium der Fall ist. Dabei ist in der Epistula ad Julium die Nennung des Inkarnierten (μονογενῆς υἱὸς und ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός)<sup>59</sup> nicht so abgesichert wie in der Epistula ad Liberium (τούτου

<sup>56</sup> Klostermann 215.4–12; Holl 257.21–31.

<sup>57</sup> Luk 1,33.

<sup>58</sup> Joh 1,1.3.

<sup>59</sup> Markell hat wegen des Adressaten Julius die erste Formel aus dem Romanum eingefügt; vgl. Richard, a. a. O. (Anm. 4) 27–28 Anm. 1. Jedoch wird man hierbei auch Serdicense 7 nicht vergessen dürfen. – Die zweite Formel ist an ihrer Stelle, im Sinne der Identität des Logos Gottes mit dem inkarnierten Logos, antithetisch gemeint zur gleichlautenden Formel im gegnerischen Bekenntnis, das vorher von Markell zitiert wurde (Klostermann 214.29, Holl 257.11); siehe unten S. 178–179 (Anm. 166).

καλεῖται υἱὸς πρωτότοκος)<sup>60</sup> den Aussagen über den („präexistenten“) Logos untermischt. Das Ausgehen des Logos vom Vater wird in der Epistula ad Julium erst nach Joh 1,3 erwähnt<sup>61</sup>; es hat demnach in Markells Bekenntnis keinen festen Ort. Festzuhalten ist: Markell kann in Beantwortung anstehender Fragen sein Bekenntnis anders formulieren, d. h., es muß bei ihm nicht mit identischen Formeln gerechnet werden. In dem Aufbau des Bekenntnisses, im Stil (Anaphora) und in der scheinbaren Inkonsistenz bei der Reihung der Logos-Prädikationen (Vermischung mit Inkarnationsaussagen) zeigen sich mehrere formale Gemeinsamkeiten zwischen Epistula ad Julium und Epistula ad Liberium. Ich werde am Schluß dieses Aufsatzes auf das Problem der hier besprochenen Bekenntnisanfänge zurückkommen.

Als erstes fällt in der Epistula ad Liberium folgende Aussagenreihe auf: εἷς θεός (§ 1) – Λόγος: „ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ“ (§ 4) – Λόγος: δύναμις θεοῦ = θεός (§ 5) – ἐν . . . καὶ ταῦτὸ τῆς θεότητι (§ 7) – οὐ διακεχωρισμένον ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος (§ 9) – εἷς θεὸς παντοκράτωρ (§ 10) – ἓνα θεόν (§ 11) – ἕξ ἐνόητος μιᾶς θεότητος (§ 12) – ὁμοούσιον (ebd.). Die Formeln über den einen Gott durchziehen in nicht zu übersehender Weise das ganze Bekenntnis. Offensichtlich ist die Einheit Gottes ein Hauptfaktor im Konzept des Verfassers der Epistula ad Liberium. Da der Gehalt der Formel εἷς θεός erst im Verlauf der Untersuchung deutlicher zutage tritt, empfiehlt es sich, sie jetzt zurückzustellen. – Markell ist bekannt dafür, daß er in seiner Theologie die Einheit Gottes ungewöhnlich stark hervorgehoben hat.<sup>62</sup> Dies war ja der Grund für den Vorwurf, er sei ein Sabellianer oder gar *der* Sabellianer des 4. Jahrhunderts. Euseb gibt an, Markell habe um des einen Gottes willen sogar Wert auf die Einheit seines Werkes gelegt<sup>63</sup>; wogegen Euseb dann um der Dreiheit willen seine Ecclesiastica Theologia in drei Bücher gliedert.<sup>64</sup> Von Einzelheiten des Markellischen Monotheismus wird im folgenden ebenfalls noch die Rede sein müssen. – Vorerst ist zu notieren, daß durch die besondere Akzentuierung der Einheit Gottes in der Konzeption sowohl des Markell als auch des Verfassers der Epistula ad Liberium ihrer beider Positionen einander naheliegen.

Das Gefälle der Epistula ad Liberium von § 1 εἷς θεὸς ἀθάνατος zu § 13 ἀθανασίαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ war oben schon ins Blickfeld gekommen.<sup>65</sup> Da dies Gefälle das Bekenntnis bestimmt und seine Geschlossenheit bewirkt, sind für das Verständnis von ἀθάνατος nicht nur §§ 1 und 2 zu berücksichtigen. Dem Verfasser geht es, wenn er mit der Formel εἷς θεὸς ἀθάνατος anhebt, von Anfang an um die ἀθανασία in der Auferstehung des Fleisches

<sup>60</sup> Siehe unten S. 164–165.

<sup>61</sup> Klostermann 215.14–16; Holl 258.1–3.

<sup>62</sup> Vgl. Gericke, Marcell von Ancyra, 108ff.

<sup>63</sup> Markell-Fragm. 128; Klostermann 214.10–11.

<sup>64</sup> Siehe Euseb, De ecclesiastica theologia, prooem.; Klostermann 60.14–17. Vgl. Tetz, Markell II, 31 Anm. 102.

<sup>65</sup> Siehe oben S. 157–158.

(§ 13). Unter diesem Gesichtspunkt ist vielleicht auch schon in § 2 vom *πρωτότοκος* (sc. *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* Kol 1,18) die Rede. Jedenfalls muß *ἀθάνατος* in §§ 1 und 2 mit Blick auf das ganze Bekenntnis verstanden werden.

Markells Aussagen über den *ἀθάνατος θεός* lassen dasselbe soteriologische Interesse erkennen: οὐ . . . ἐαυτὸν ἦλθε σῶσαι ὁ ἀθάνατος θεός, ἀλλὰ ἡμᾶς τοὺς θαναθωτέντας . . . καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ (sc. des Inkarnierten) *ἡμῶν ἀθανασία ἐστὶ* (De incarnatione et contra Arianos cap. 5).<sup>66</sup> Markell-Fragm. 127<sup>67</sup> spricht davon, daß der Logos Gottes das menschliche Fleisch durch die Auferstehung unsterblich mache und „zur Rechten des Vaters“<sup>68</sup> inthronisiere. Nach Markell-Fragm. 120<sup>68</sup> ist Gott unsterblich; doch steht er über der Unsterblichkeit. Auch das Nichtseiende kann von Gott unsterblich gemacht werden; es gehört aber darum noch nicht zur *ἐνότης* Gottes.

Sowohl bei Markell als auch in der Epistula ad Liberium ist unter dem Aspekt der *ἀθανασία* durch Auferstehung bzw. Erhöhung des Fleisches ein in gleicher Weise hervorstechendes soteriologisches Interesse festzustellen. Das gleiche Gefälle in den Aussagen läßt aber auch beiderseits keinerlei Zweifel an der Souveränität des einen Gottes zu.

Den einen Gott und dessen Logos kennzeichnet nach der Epistula ad Liberium ferner das Epitheton *ἀόρατος* (§ 1 und § 2). Sichtbarkeit ist die Beschaffenheit nur des vom Logos angenommenen Fleisches, nicht des Logos selbst (§ 4). Diese deutlich unterscheidende Gegenüberstellung von Logos *ἀόρατος* und *σὰρξ ὄρατή* begegnet auch in den Markell-Fragmenten, hier freilich wegen der Diskussion mit Asterios in ausführlicherer Form (bes. Fragm. 92–94).<sup>69</sup> Für Markell ist es klar<sup>70</sup>, daß der Logos vor der Inkarnation nicht „Bild des unsichtbaren Gottes“ war. Denn ein Bild muß sichtbar sein, damit man durch das Bild das bis dahin Unsichtbare sehen kann. Wenn Asterios<sup>71</sup> nun in Auslegung von Kol 1,15 behauptet, der Logos Gottes sei das „Bild des unsichtbaren Gottes“, so kann Markell von seinen Voraussetzungen her eine solche Auffassung nur entschieden ablehnen. Denn es ist unmöglich, daß das Nichtsichtbare durch Unsichtbares zur Erscheinung kommt. Es steht für Markell außer Frage, daß in Kol 1,15 das zum Logos hinzugekommene Fleisch (*τὴν προσγενομένην τῷ Λόγῳ σὰρκα*) vom Apostel „Bild des unsichtbaren Gottes“ genannt wird: *ἵνα διὰ τοῦ ὄρατου καὶ τὸ ἀόρατον φαίνεται* (Fragm. 94)<sup>72</sup>. Erst seit der Annahme des nach dem Bilde Gottes entstandenen Fleisches (vgl. hierzu Fragm. 95) kann von dem wahren Bilde des unsichtbaren Gottes die Rede sein: keiner kann den Logos oder den Vater des Logos, die beide unsichtbar sind, ohne dieses Bild erkennen (*οὔτε γὰρ τὸν Λόγον οὔτε τὸν πατέρα τοῦ Λόγου χωρὶς τῆς εἰκό-*

<sup>66</sup> MPG 26,992.1–7.

<sup>67</sup> Klostermann 214.7–9. Siehe unten Anm. 205.

<sup>68</sup> Klostermann 211.19–24.

<sup>69</sup> Klostermann 205.

<sup>70</sup> Markell-Fragm. 92; Klostermann 205.1–3.

<sup>71</sup> Markell-Fragm. 93; Klostermann 205.4–5.

<sup>72</sup> Klostermann 205.10–17.

νος ταύτης γνῶναι τινα δυνατόν. Fragm. 94).<sup>73</sup> Soweit die singuläre Auslegung Markells von Kol 1,15, die einer der tragenden Pfeiler für sein theologisches Lehrgebäude ist. In der Epistula ad Liberium ist diese Diskussion Markells mit Asterios über die Unsichtbarkeit Gottes *und* seines Logos vorausgesetzt und die Markellische Lösung der Frage in voller Schärfe vertreten. Die exegetische Diskussion über Kol 1,15 gilt dem Verfasser offensichtlich als abgeschlossen, und die Mitteilung des Ergebnisses kann daher – nicht zuletzt auch wegen der Formelsprache des Bekenntnisstils – in so knapper Weise erfolgen. Markell und der Verfasser der Epistula ad Liberium nehmen in diesem für die Theologie des Markell wichtigen Punkte dieselbe Position ein.

Als drittes Epitheton des εἰς θεός nennt der Verfasser der Epistula ad Liberium: ἀψηλάφητος (§ 1); es erscheint auch unter den Prädikationen des Logos (§ 2). Die sich aus ἀψηλάφητος ergebende Problematik wird in den folgenden Formeln des Bekenntnisses nicht ausgeführt. Daß hier überhaupt eine Problematik gegeben war, darauf weist schon die Stellung neben ἀθάνατος und ἀόρατος am Anfang des Bekenntnisses hin. Unter den Marcelliana scheint mir De incarnatione et contra Arianos cap. 3 geeignet, die Gründe dieser Heraushebung ins Licht zu rücken. Es wird dort die Frage nach dem θεολογεῖσθαι des Inkarnierten aufgenommen, in der These: . . . οὐχ ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ κατὰ χάριν ἔλαβε τὸ καλεῖσθαι θεός, ἀλλ' ἡ σὰρξ αὐτοῦ σὺν αὐτῷ ἐθεολογήθη.<sup>74</sup> Wie man es bei Markell gewohnt ist, handelt es sich dabei zugleich um eine exegetische Frage; zu ihr war es in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern auf Grund von Luk 24,39/Joh 20,28 (ὁ Θωμᾶς ψηλάφησας τὴν σάρκα αὐτοῦ) und 1 Joh 1,1 (αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν) gekommen.<sup>75</sup> Markell faßt zusammen: φανερόν οὖν ἐστίν, ὅτι ἐν σαρκὶ ὁ υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ πατρὸς ἐψηλαφήθη, καὶ τὸ συναμφότερον λόγον ζωῆς ἢ θεία γραφὴ παραδέδωκε ψηλαφηθέντα.<sup>76</sup> Die Bemühungen Markells gelten hier der Sicherstellung des nicht ausdrücklich genannten Epitheton ἀψηλάφητος für den Vater des Logos und den Logos selbst. ψηλαφᾶν kann nur auf den Inkarnierten bezogen werden. In De incarnatione et contra Arianos cap. 3 ist also das Problem differenzierter behandelt als in der Epistula ad Liberium, deren Bekenntnisform Ausführlichkeit natürlich weniger zuläßt. Man hat allerdings auch nicht den Eindruck, daß der Verfasser die Diskussion um den ἀψηλάφητος – wie etwa im Falle des Logos ἀόρατος – als schon abgeschlossen behandelt. Vielleicht darum nimmt er das Stichwort in §§ 4–5 nicht auf. Gleichwohl wird auch an dieser Prädikation, nachdem mit Hilfe von De incarnatione et contra Arianos ihr Ort in der exegetisch-theologischen Diskussion etwas genauer bestimmt werden konnte, von ferne dasselbe Gefälle spürbar, das schon bei ἀθάνατος – ἀθανασία festgestellt wurde: Die aus De incarnatione et contra Arianos cap. 3

<sup>73</sup> Klostermann 205.16–17. - Zu Markells εἰκὼν-Verständnis siehe unten S. 183f.

<sup>74</sup> MPG 26,989. 3–5.

<sup>75</sup> MPG 26,989. 9–10 und 14.

<sup>76</sup> MPG 26,989.15–18.

herangezogenen Passagen stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit Ausführungen über die Erhöhung und Verklärung des Fleisches. In der Epistula ad Liberium jedoch tritt ganz deutlich der mit ἀψηλάφητος gegebene Aspekt zugunsten der vorher mit ἀθάνατος und ἀόρατος eingeführten Gesichtspunkte zurück.

Für ἀθάνατος, ἀόρατος und ἀψηλάφητος als Epitheta des εἷς θεός sieht der Verfasser der Epistula ad Liberium die Begründung im Bibelwort „Geist ist Gott“ (Joh 4,24). Die Aufnahme dieses Zitates an dieser Stelle des Bekenntnisses ist, soviel ich sehe, durchaus ungewöhnlich. Joh 4,24 ist in den arianischen Streitigkeiten kein locus classicus gewesen. Athanasios z. B. hat diese Stelle gemieden. In den Marcelliana aber spielt sie eine bestimmte Rolle. Markell behauptet in Fragm. 54<sup>77</sup>, daß das, was zur Inkarnation herabkam, vor der Inkarnation Geist war. Er begründet seinen Satz mit der Ankündigung des Engels an Maria (Luk 1,35): πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ. Der Hl. Geist wird dann von ihm mit Hilfe des Herrenwortes von Joh 4,24 als Gott erklärt.<sup>78</sup> Euseb greift diese Sätze auf, um an ihnen zu beweisen, daß Markell ein Sabellianer sei.<sup>79</sup> Christus habe in Joh 4,24 über den Vater gesprochen. Markell hat nun Luk 1,35 durch Joh 4,24 erklärt. Also ist es für Euseb klar, daß Markell wie Sabellios lehrt, der Vater sei Mensch geworden. Und es bedarf für Euseb keiner weiteren Erklärung, daß Markells exegetische Kombination durch Joh 4,24 widerlegt ist. So einfach liegen die Dinge allerdings nicht. Es wäre ja erst noch zu ermitteln, wer ὁ θεός von Joh 4,24 in der Sicht Markells ist. Und für sein πνεῦμα-Verständnis ist die eigentümliche Unterscheidung von Monas und ökonomischer Trinität zu berücksichtigen.<sup>80</sup> εἰ μὴ τῷ πνεύματι προσέχοντες δυνάμει ἀδιαίρετον τὴν μονάδα εἶναι νομίζοιμεν, ἅρα οὐχ ἁμαρτησόμεθα . . ., heißt es in Fragm. 77<sup>81</sup> gegen die „Arianer“, die nach Markell einen zweiten, ὑποστάσει und δυνάμει vom Vater getrennten Gott erdichten wollen.<sup>82</sup> „Geist ist Gott“ (Fragm. 57)<sup>83</sup> muß verstanden werden im Blick auf die Einheit, in der Gott allein mit Logos und Geist verbunden ist (Fragm. 66).<sup>84</sup> Damit bietet sich von den Markell-Fragmenten her eine Erklärung für den ersten Satz der Epistula ad Liberium an. Joh 4,24 ist an dieser Stelle des Bekenntnisses eingeschoben worden, um die *Einheit des einen Gottes mit Geist und Logos* (§ 2) zu konstatieren. Diese Einheit wird in der Epistula ad Libe-

<sup>77</sup> Klostermann 194.22–25.

<sup>78</sup> Siehe hierzu die Materialsammlung bei E. Evans, Tertullian's Treatise Against Praxeas. 1948, 63–70.

<sup>79</sup> Euseb, Contra Marcellum II, 2,4–5; Klostermann 35.21–27. Vgl. Euseb, De ecclesiastica theologia II, 1,1–2; Klostermann 99.12–25.

<sup>80</sup> Vgl. Gericke, Marcell von Ancyra, 112 ff.

<sup>81</sup> Klostermann 201.20–21.

<sup>82</sup> Klostermann 201.33–34.

<sup>83</sup> Klostermann 195.7. Vgl. unten S. 187 (Anm. 210).

<sup>84</sup> Klostermann 197.25–26. Unten zitiert S. 180. (Beachte die ps.-athanasiani-sche Professio Arriana et confessio catholica, in der unter Berufung auf Joh 4,24 die drei Glieder der Trinität je als spiritus und als invisibilis bezeichnet werden; ed. Simonetti 47.19–24 und CC 9,151. 92–99.)

rium dadurch belegt, daß die Epitheta ἀθάνατος, ἀόρατος, ἀψηλάφητος wie für den εἷς θεός ebenso auch für den Geist und den Logos reklamiert werden. Denn wenn die drei Epitheta mit Joh 4,24 begründet werden, versteht es sich von selbst, daß sie auch für den Geist gelten; und beim Logos werden alle drei ja explizit genannt. Daß das Verfahren, die Einheit Gottes auf diese Weise zu demonstrieren, Markellisch ist, wird unten noch an anderen Stellen des Bekenntnisses darzulegen sein.<sup>85</sup> Sehr instruktiv ist hierfür z. B. in De incarnatione et contra Arianos cap. 10 die Markellische Auslegung des Trishagion von Jes 6,3 auf die eine Gottheit und den einen Gott.<sup>86</sup>

Zur Prädikation ἀχώρητος ist schon Hermas mand. 1,1 zu vergleichen: ὁ θεός . . . πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν.<sup>86a</sup> In der Formula makrostichos c. VII von 345 werden Patripassianer bzw. Sabellianer folgendermaßen charakterisiert: . . . τὸν ἀχώρητον καὶ ἀπαθῆ πατέρα χωρητὸν ἅμα καὶ παθητὸν διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως ὑποτίθενται.<sup>87</sup> Der Satz ist wohl implizit auch gegen Markell gerichtet, da man – wie es oft geschah – dessen Aussagen über (den einen) Gott als Aussagen speziell nur über den Vater mißverstanden. Bei Markell heißt es: . . . κατὰ σάρκα λέγομεν ὅτι καὶ ἀπέθανε καὶ ἐτάφη καὶ ἐγέρθη ἐκ νεκρῶν· κατὰ δὲ τὸ πνεῦμα καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ἦν καὶ πανταχοῦ. ἐπεὶ οὖν πρότερον πλούσιος ὢν τουτέστι θεός, ὕστερον δὲ πτωχὸς γέγονε τουτέστιν ἄνθρωπος . . . (De incarnatione et contra Arianos cap. 11).<sup>88</sup> Versteht man Epistula ad Liberium § 1b vor diesem Hintergrund, d. h., kombiniert man De incarnatione et contra Arianos cap. 11 (bes. κατὰ δὲ τὸ πνεῦμα . . . πανταχοῦ und θεός / ἄνθρωπος) mit ἀχώρητος und dessen Kontext in § 1, so hätte man es mit einem theologischen Konzept zu tun, dem bei bestimmtem Mißverständnis durchaus der Vorwurf des Sabellianismus gemacht worden sein könnte. Siehe im übrigen De incarnatione et contra Arianos cap. 19.<sup>89</sup>

§ 2. Die Formel ὁ τοῦτου Λόγος neben εἷς θεός ist oben für Markell in Fragm. 121 (und Epistula ad Julium) nachgewiesen. Von den Logosprädikationen ἀθάνατος, ἀόρατος, ἀψηλάφητος war ebenfalls schon unter § 1 die Rede. Neu hinzukommende Bezeichnungen und Epitheta des Logos sind folgende:

σοφία; sie wird hier mit dem Logos identifiziert, wie bei Markell.<sup>90</sup> Das Verständnis von Logos, Sophia und Dynamis (§ 5) stand zur Diskussion. Die Epistula ad Julium ist weithin dadurch bestimmt. In ihr referiert Mar-

<sup>85</sup> Siehe S. 180–181.

<sup>86</sup> MPG 26,1000.17–25; unten zitiert S. 181.

<sup>86a</sup> Siehe hierzu M. Dibelius, Der Hirt des Hermas. (H. Lietzmann, Handbuch zum NT, Erg.-Bd. Die Apostolischen Väter IV) 1923, z. St.

<sup>87</sup> Bei Athanasios, De synodis 26,VII,1; ed. Opitz 253.16–17. A. und L. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche. 3. Aufl., Nachdruck 1962, § 159, S. 194.

<sup>88</sup> MPG 26,1004.4–9.

<sup>89</sup> MPG 26,1016.29–1017.5; unten zitiert S. 173.

<sup>90</sup> Vgl. Gericke, Marcell von Ancyra, 128 Anm. 25.

kell, daß seine Gegner neben dem eigentlichen und wahren Logos noch einen anderen Logos und eine andere Sophia sowie Dynamis lehren und deshalb von einer anderen, vom Vater getrennten ὑπόστασις reden.<sup>91</sup> Markell hingegen liegt alles an der Identität des Logos Gottes mit dem inkarnierten Logos: οὗτος υἱός, οὗτος δύναμις, οὗτος σοφία. οὗτος ἴδιος καὶ ἀληθῆς τοῦ θεοῦ Λόγος, ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ἀδιαίρετος δύναμις τοῦ θεοῦ . . .<sup>92</sup> Dieselbe Tendenz liegt in der Epistula ad Liberium vor, und es ist nur konsequent, wenn es jetzt – wie übrigens auch im Serdicense<sup>93</sup> – μία ὑπόστασις (§ 12, vgl. § 7) heißt.

ἄφθαρτος weist analog zu ἀθάνατος auf § 13.<sup>94</sup>

υἱὸς πρωτότοκος ist durch die Einführung τούτου καλεῖται formal abgesetzt von den anderen Prädikationen des Logos in § 2. Statt πρωτότοκος hätte man vielleicht μονογενῆς erwartet; vgl. die Bekenntnisse der Epistula ad Julium<sup>95</sup> (und Serdicense 7).<sup>96</sup> Noch andere Aussagen über den Inkarnierten begegnen ebenfalls an dieser Stelle des Bekenntnisses in der Epistula ad Julium, wie gesagt, aus polemischen Gründen.<sup>97</sup> Eine polemische Absicht könnte auch hinter unserer Formel von § 2 stecken. Schauen wir wieder hinüber zu den Marcelliana. In Fragm. 96 referiert Markell einen Satz des Asterios: ἄλλος μὲν γάρ, φησὶν, ἐστὶν ὁ πατήρ ὁ γεννήσας ἐξ αὐτοῦ τὸν μονογενῆ Λόγον καὶ πρωτότοκον ἀπάσης κτίσεως, μόνος μόνον, τέλειος τέλειον, βασιλεὺς βασιλέα, κύριος κύριον, θεὸς θεόν, οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δόξης καὶ δυνάμεως ἀπαράλλακτον εἰκόνα.<sup>98</sup> Asterios kann zur Sicherstellung der verschiedenen Hypostasen den Logos als πρωτότοκος und als εἰκὼν bezeichnen. Diese Prädikationen aber werden von Markell wegen seiner Auffassung von der Einheit Gottes und dessen Logos, strikt auf den Inkarnierten oder genauer auf das vom Logos angenommene Fleisch (den angenommenen Menschen) bezogen.<sup>99</sup> Damit ist ausgeschlossen, daß der Logos als Geschöpf erklärt wird. πρωτότοκος, von Asterios zur Trennung von Vater und Logos eingesetzt, steht in Epistula ad Liberium § 2 innerhalb einer Aussagenreihe, die die Einheit des einen Gottes mit seinem Logos feststellen soll. Die Umständlichkeit der Einführung durch τούτου καλεῖται

<sup>91</sup> Klostermann 214.28–33; Holl 257.10–14.

<sup>92</sup> Klostermann 215.8–9; Holl 257.26–28. Vgl. oben Anm. 59.

<sup>93</sup> Serdicense 4; Loofs 7.14. Vgl. Serdicense 6; Loofs 9.33.

<sup>94</sup> Siehe unten S. 184ff.

<sup>95</sup> Klostermann 215.4 und 20; Holl 257.22 und 258.7. Zur Frage des μονογενῆς υἱὸς im ersten Bekenntnis siehe M. Richard, a.a.O. (Anm. 4) 27–28 Anm. 1; vgl. oben Anm. 59. Angesichts der (durch Richard betonten) Markellischen Ablehnung einer Zeugung des Präexistenten muß es auch für die Epistula ad Liberium als charakteristisch angesehen werden, daß es in ihr keine Aussage über eine Zeugung des Logos gibt. Dabei ist jedoch nicht außer acht zu lassen, daß es in Serdicense 5 heißt: οὐδεὶς ἡμῶν ἀρνεῖται τὸ „γεγεννημένον“, „keiner“, d. h. also auch Markell nicht. Über das Verständnis des γενᾶσθαι als „von Gott ausgehen“ siehe Loofs, a. a. O. (Anm. 45), 24.

<sup>96</sup> Loofs 9.34.

<sup>97</sup> Siehe oben Anm. 59.

<sup>98</sup> Klostermann 205.27–31.

<sup>99</sup> Markell-Fragm. 2–8 und 90–96; Klostermann 185–186, 204–206.

hat eine Entsprechung erst in Epistula ad Liberium § 8, bei dem Jesus-Namen. Der Verfasser sah sich einerseits, vermutlich aus polemischen Gründen, veranlaßt, υἱὸς πρωτότοκος unter dem Aspekt der Einheit Gottes auch mit seinem inkarnierten Logos an dieser Stelle des Bekenntnisses zu nennen, andererseits war er genötigt, auf Grund seiner eigenen Konzeption, die, wie die Markellische, diese Prädikation nur für den Inkarnierten zuläßt, seine Aussage durch jene distanzierende Einführung entsprechend zu sichern.<sup>100</sup>

συνεργός. Diese Bezeichnung des Logos findet sich zwar in den Marcelliana nicht, aber das συνεργεῖν des Logos bei der Schöpfung ist von Markell in Fragm. 58 erklärt worden<sup>101</sup>: Der Logos ist bei der Erschaffung des Menschen ὁ συμπαρόν τε καὶ συμπλάττων, dies aber nicht als ein neben dem Vater anderer Gott, der als irgendein jüngerer und zeitlich späterer Gott fähig gewesen wäre, Gottes Mitarbeiter zu sein (θεῶν συνεργεῖν). Markell versteht diese Mitarbeit vielmehr unter dem Aspekt der hypostatistischen Einheit Gottes. Er erklärt sie am Beispiel eines Bildhauers, der sein Werk in dem Bewußtsein plant, daß der Logos, mit dem er denkt und zu schaffen pflegt, ihm hilft (συνειδώς τε ἑαυτῷ συνεργεῖν τὸν λόγον)<sup>102</sup>. Und wie ein solcher Bildhauer sich selbst zurufe: ‚Auf, laß uns eine Statue schaffen‘, so habe auch Gott bei der Erschaffung des Menschen mit seinem Logos, durch welchen die ganze Schöpfung entstanden sei, gesprochen. Zieht man diese Markellische Erklärung der Mitwirkung des Logos bei der Schöpfung auch für Epistula ad Liberium § 2 in Betracht, so fügt sich hier die Prädikation συνεργός aufs beste in die Konzeption des Bekenntnisses ein.

ἄναρχος. Hiermit betont der Verfasser der Epistula ad Liberium nicht nur die Einheit Gottes, sondern er geht auch implizit gegen eine theologische Position an, die dieses Epitheton strictissime Gottvater vorbehielt. Euseb greift es in seinen antimarkellischen Schriften immer wieder auf.<sup>103</sup> Auch wenn uns in den Markell-Fragmenten ἄναρχος nicht begegnet<sup>103a</sup>, zeigt die Polemik Eusebs, daß es sich an diesem Punkte um eine fundamentale Streitfrage handelt. In De ecclesiastica theologia I,5 bekämpft Euseb die neue sabellianische Lehre des Markell von der Einheit des εἷς θεός mit seinem Logos und das Reden von Vater und Sohn beim εἷς θεός. Euseb glaubt, dann doch Sabellios noch vorziehen zu müssen, da dieser wenigstens nicht die ἄναρχος καὶ ἀγέννητος καὶ θεϊκὴ δύναμις<sup>104</sup> aufteile und nur die Identität Gottes (sc. des Vaters) mit seinem bloßen Logos behauptete.

<sup>100</sup> υἱὸς πρωτότοκος hat möglicherweise auch noch die Aufgabe, das auf die Auferstehung angelegte Gefälle des Bekenntnisses zu kennzeichnen. Bei Markell vgl. besonders Fragm. 2: τῆς καινῆς κτίσεως πρωτότοκον . . . καὶ πρωτότοκον ἐκ νεκρῶν: πρωτότοκος ἀπάσης κτίσεως (siehe Klostermann 185.24–27). Vgl. aber auch die unten S. 191 genannte Parallele in Tertullians Relation der Regula.

<sup>101</sup> Klostermann 195.11ff.

<sup>102</sup> Klostermann 195.22.

<sup>103</sup> Siehe das Register bei Klostermann 226.

<sup>103a</sup> Loofs redet, a. a. O. (Anm. 45) 33, unter Berufung auf Markell-Fragm. 117 (Klostermann 210.25) ohne direkten Beleg vom Λόγος ἄναρχος bei Markell.

<sup>104</sup> Klostermann 64.26. – Vgl. aber auch Asterios Fragm. IIa (ed. Bardy 342).

Lieber als Markell und Sabellios ist ihm allerdings der Jude, der den εἷς θεός nicht wie Markell in Vater und Sohn aufteile und ihn auch nicht wie Sabellios als υἱοπάτωρ einführe. In *De ecclesiastica theologia* II, 5–6, 1 stellt Euseb ebenfalls die Erneuerung des Sabellianismus fest, weil Markell für die unteilbare Monas die Einheit und Identität Gottes und seines Logos behaupte, aber an der Frage scheitern müsse, wer denn nun, wenn es nur einen gebe, als Vater und wer als Sohn zu bezeichnen sei. Positiv im Sinne Eusebs gewandt: Die Kirche Gottes erkennt die unteilbare Monas, indem sie μίαν ἀρχὴν bekennt, τὸν ἕνα καὶ ἀγέννητον καὶ ἀναρχον θεόν· καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ δὲ γεννηθέντα μονογενῆ υἱόν, ἀκριβῶς ὄντα καὶ ζῶντα καὶ ὑφιστάμενα, σωτήρα ἐπιγράφεται, οὐκ ἀναρχον ὄντα οὐδὲ ἀγέννητον, ἵνα μὴ δύο ἀρχαὶ καὶ δύο θεοὺς ὑποστήσῃται, ἐξ αὐτοῦ δὲ γεννηθέντα τοῦ πατρὸς καὶ ἀρχὴν ἔχοντα τὸν γεγεννηκότα.<sup>105</sup> Der Widerspruch des eindeutigen Subordinationismus Eusebs (mit seiner exklusiven Identifikation von Monas und Vater) zur monotheistischen Konzeption Markells wird an dem unterschiedlichen Verständnis und Gebrauch von ἀναρχος besonders klar erkennbar. Ohne Zweifel vertritt der Verfasser der *Epistula ad Liberium* in diesem Punkte die Position Markells, die uns bisher nur indirekt aus der Polemik Eusebs bekannt war.

μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν ἔχων μήτε τέλος ζωῆς προσδοκῶν. Hier wird Hebr 7,3 unter Umstellung von ἔχων und Hinzufügung von προσδοκῶν zitiert. Nach dem bisher gewonnenen Eindruck der Nähe der *Epistula ad Liberium* zu den *Marcelliana* überrascht es, daß an dieser Stelle nicht die Frage der βασιλεία wie in der *Epistula ad Julium* angesprochen wird. Zwar ist in § 12 auch von der μία βασιλεία die Rede, aber dort doch nur unter anderem. Das *Serdicense*<sup>106</sup> und das *Synodalschreiben von Serdika*<sup>107</sup> zeigen zusammen mit der *Epistula ad Julium*<sup>108</sup>, daß das βασιλεία-Verständnis Markells das heikelste Problem seines ‚Falles‘ war. In *Serdicense* 5 kann man, ähnlich wie in *Epistula ad Liberium* § 2, ohne Erwähnung der Dauer der βασιλεία sagen: ὁ πάντοτε ὢν ἀρχὴν οὐκ ἔχει Λόγος θεός, οὐδέ ποτε ὑπομένει τέλος<sup>109</sup>, um dann aber, ganz anders als die *Epistula ad Liberium*, in *Serdicense* 10 mit ausführlichen Formeln die Zeitlosigkeit der Herrschaft des Sohnes mit dem Vater zu bekennen.<sup>110</sup> Die Synodalen von Serdika haben in ihrem *Synodalschreiben* die Rechtgläubigkeit Markells bestätigt, nachdem sie die fraglichen Markellischen Passagen im Kontext überprüft hatten.<sup>111</sup> Es wäre durchaus verständlich, wenn Markell nach der

<sup>105</sup> Klostermann 103.10–14.

<sup>106</sup> Loofs 10.48–51.

<sup>107</sup> Athanasios, *Apologia secunda* 45,1; ed. Opitz 121.37–122.3. Theodoret, *Kirchengeschichte* II, 8,24–25; ed. Parmentier-Scheidweiler (1954), 108.7–14. Zum Schreiben siehe I. Gelzer, *Das Rundschreiben der Synode von Serdika*. *Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft* 40 (1941), 1–24.

<sup>108</sup> Klostermann 215.6–8; Holl 257.24–26.

<sup>109</sup> Loofs 8.26.

<sup>110</sup> Siehe Anm. 106.

<sup>111</sup> Siehe Anm. 107.

Synode von Serdika nicht in jedem Falle das Problem der βασιλεία aufgenommen hätte. Allerdings ist es auch in *De incarnatione et contra Arianos* cap. 20 ausführlich behandelt.<sup>112</sup> Wie steht es nun damit in der *Epistula ad Liberium*? Tatsächlich ist das Problem hier nur scheinbar übergangen. Denn die Worte aus Hebr 7,3 meinen an ihrem ursprünglichen Orte den βασιλεύς εἰρήνης. Daß man sie in der von Markell hervorgerufenen Diskussion in diesem Kontext gelesen hat, wird uns nicht aus den Marcelliana, sondern aus dem Fragment einer antimarkellischen Schrift des Akakios von Kaisareia bekannt, das durch Epiphanius (*Panarion* haer. 72,7,7) erhalten ist. Akakios sagt dort: . . . βασιλέα γεγέννηκεν ὁ πατήρ, τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὔτε ἀρχὴν ἡμερῶν οὔτε ζωῆς τέλος ἐχούσης.<sup>113</sup> Der Einsatz des Zitates in diesem Satz ist nicht unproblematisch. Wer die Bibelworte mit einem solchen logischen Schnitzer mechanisch auf die βασιλεία beziehen kann, ohne zu merken, daß darin ja ein Lebensende des βασιλεύς verneint wird, kann kaum den Kontext vor Augen gehabt haben, als er zitierte. Eher scheint mir das offensichtlich mechanische Verfahren bei der Benutzung von Hebr 7,3 darin begründet zu sein, daß Akakios diese Bibelworte nicht als erster in die Diskussion einführte, sondern sie als bereits in die Diskussion eingebrachtes Material recht unbesehen verwendete. Da sie nun aber in den *Antimarcelliana* Eusebs, des Vorgängers des Akakios im Bischofsamt, keine Rolle spielen, legt sich angesichts der Herkunft des Akakios-Satzes aus einer „Antilogie gegen Markell“<sup>114</sup> die Vermutung nahe, daß Markell die Worte von Hebr 7,3, die auch in *Epistula ad Liberium* zitiert werden, im Blick auf den βασιλεύς herangezogen hatte. Der Verfasser der *Epistula ad Liberium* hat sich also in seinem Bekenntnis hinsichtlich der Frage der βασιλεία eine gewisse Zurückhaltung auferlegt, nicht ohne sich in diesem Punkte durch Hebr 7,3 und μία βασιλεία in § 12 abgesichert zu haben. Gerade dieses Verhalten aber wäre in Markells Situation nach Serdika gut verständlich.

In § 2b handelt es sich um ein freies Zitat von Joh 1,3, das in seinem Anfang – vielleicht auch unter dem Eindruck von 1 Kor 8,6 (δι’ οὗ τὰ πάντα) – auf den Kontext des Bekenntnisses abgestimmt ist: διὰ τούτου ἐγένετο τὰ πάντα statt πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο. Eine Anlehnung an die Fassung von Joh 1,3 (1 Kor 8,6) in einem anderen Bekenntnis liegt anscheinend nicht vor. Auch wegen der Stellung von Joh 1,3 in *Epistula ad Liberium* §§ 1–2 war oben auf die Parallelen in dem Markell-Fragm. 121 und im ersten Bekenntnis der *Epistula ad Julium* hingewiesen.<sup>115</sup>

Eines der besonders hervorstechenden Charakteristika der *Epistula ad Liberium* ist die Wiederaufnahme der Aussage von § 2b in der Formel von § 12. Soweit ich sehen kann, ist diese Wiederholung in einem Bekenntnis ein singulärer Fall, der besonderer Erklärung bedarf. Joh 1,3 ist in § 2b

<sup>112</sup> MPG 26,1020,3–1021,9. Hierzu und zum folgenden siehe unten Anm. 205.

<sup>113</sup> Holl III,262,5–6.

<sup>114</sup> ἐκ τῆς Ἀκακίου πρὸς Μάρκελλον ἀντιλογίας, Holl III, 260,3–4.

<sup>115</sup> Siehe oben S. 157–159.

klar auf den Logos des εἷς θεός bezogen. Hierin steckt keine besondere Problematik. Die Formel von § 12 hingegen steht in einem überraschend ungewöhnlichen Kontext. δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο ist als Formel aus 1 Kor 8,6 (Joh 1,3) gebildet und findet im 4. Jahrhundert als Aussage über den Sohn in den verschiedensten Bekenntnissen Verwendung.<sup>116</sup> Namentlich im *Nicaenum* erscheint sie an markanter Stelle: ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο.<sup>117</sup> Die Formel von § 12 ist offenbar aus dem *Nicaenum* hergeleitet. Doch ὁμοούσιον ist hier nicht der Sohn allein; ὁμοούσιον weist in der Epistula ad Liberium über ταῦτα (Anfang von § 12), d. h. Vater – Sohn – Hl. Geist (§ 11), zurück auf εἷς θεός παντοκράτωρ (§ 10) in seiner Einheit (§ 12). Das „Wesensein“ des *Nicaenum* muß sich in überraschender Wendung dem Duktus der Epistula ad Liberium fügen. Da seine Stellung am Schluß und Höhepunkt des Bekenntnisses offensichtlich wohl berechnet ist, darf man annehmen, daß der Verfasser sich seines kühnen Schritts auch bewußt gewesen ist. πάντα in der Formel von § 12 weist seinerseits auf den παντοκράτωρ (§ 10) zurück und gibt mit dieser Stellung im Bekenntnis nachdrücklich zu erkennen, wie sehr dem Verfasser der Epistula ad Liberium daran liegt, daß das Schöpfungshandeln des wesenseinen Gottes die Erlösung, die neue Schöpfung, einschließt oder sogar hauptsächlich auf diese neue Schöpfung zielt. Denn was anders könnte die auffällige Wiederholung der Aussage von § 2 b in der Formel von § 12, gegen Ende des Bekenntnisses, bedeuten? Es wird also namentlich in diesem, für die Epistula ad Liberium besonders charakteristischen Punkte das schon verschiedentlich beobachtete soteriologische Gefälle des Bekenntnisses erkennbar. Erlösung als Schöpfungshandeln Gottes setzt die Einheit Gottes, des Schöpfers und Erlösers, voraus. Unter den Prädikationen in Epistula ad Liberium § 2 war schon mit συνεργός die Schöpfertätigkeit des Logos angesprochen worden.<sup>118</sup> Durch die Auswertung von Markell-Fragm. 58 hatte sich ergeben, daß dieses Epitheton von der Einheit des εἷς θεός her zu verstehen ist. Die eigentümliche, nun nicht mehr allein den Logos meinende Wiederholung der Schöpfungsaussagen von § 2 b in § 12 bestätigt die Erklärung des συνεργός von § 2 vollauf. Auch folgendes Moment ist hier zu beachten:

<sup>116</sup> Siehe A. u. L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*. 3. Aufl. Nachdruck 1962, nach dem Register, S. 397. Vgl. H. Lietzmann, *Symbolstudien I-XIV*. Sonderausgabe 1966, 12–15.

<sup>117</sup> Athanasius Werke Bd. III (ed. Opitz): *Urkunde* 24, S. 51. – Zum ὁμοούσιος vgl. den kritischen Forschungsüberblick bei A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, 1965, 270ff. Die dogmengeschichtliche Auswertung von Epistula ad Liberium § 12, zusammen mit den unten S. 177 (Anm. 159, 160) und S. 184 (Anm. 203) angesprochenen Markellischen Voraussetzungen, erfordert eine eigene, ausführliche Untersuchung, die wegen ihrer Tragweite hier nicht nebenbei in einer Fußnote gegeben werden kann. Jedenfalls wird uns mit Hilfe der Epistula ad Liberium das Homousie-Verständnis Markells erkennbar; es ist in seiner Konzeption fest verankert, und er hat es offenbar von Anfang an so vertreten, auch wenn weder in den Markell-Fragmenten noch in der Epistula ad Julium dies Stichwort von Nikaia vorkommt.

<sup>118</sup> Siehe oben S. 165.

Markell ist in *De incarnatione et contra Arianos cap. 9ff* um den ausführlichen Beweis bemüht, daß die Hl. Schrift dem komplex verstandenen Schöpfungshandeln von Vater, Sohn und Hl. Geist dieselben Prädikate gibt, nach dem Schema: . . . ἄπερ ἐστὶν ἔργα τοῦ πατρὸς, ταῦτα λέγει ἡ γραφή τοῦ υἱοῦ εἶναι καὶ τὰ αὐτὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος (*De incarnatione et contra Arianos cap. 14*).<sup>119</sup> Die sich hierin aussprechende Konzeption Markells von der Einheit Gottes dürfte in *Epistula ad Liberium* § 12 auf die knappste Formel gebracht sein. Und es braucht kaum noch sonderlich darauf aufmerksam gemacht zu werden, daß der Verfasser der *Epistula ad Liberium* in § 12 seine Gegner zum Vorwurf des Sabellianismus provozieren mußte, wenn er die Formel, die sonst in den Bekenntnissen des 4. Jahrhunderts ausschließlich auf den Sohn bezogen wurde, hier nun auf den „Wesenseinen“ anwendete, d. h. indirekt auf den εἷς θεός, während dieser doch von seinen Gegnern nur als der Vater verstanden wurde.

§ 3. Das Schöpfungshandeln des Logos, von dem in § 2 b generell die Rede ist, wird zunächst mit besonderen Ereignissen des Alten Bundes belegt. Diese Aufzählung scheint zu implizieren, daß es sich dabei um *Taten des bloßen Logos* handelt. Doch tritt dieses Moment nicht besonders hervor. Das ist aber auch in der *Epistula ad Julium* nicht anders, während die Markell-Fragmente vor der Inkarnation ausdrücklich *nur* vom Logos reden; z. B. *Fragm. 48*: οὐκοῦν πρὸ μὲν τοῦ κατελθεῖν καὶ διὰ τῆς παρθένου τεχθῆναι Λόγος ἦν μόνον<sup>120</sup>, und *Fragm. 49*: εἰκότως οὖν πρὸ τῆς καθόδου τοῦτο ἦν, ὅπερ πολλάκις ἔφαμεν, Λόγος· μετὰ δὲ τὴν κάθοδον καὶ τὴν τῆς σαρκὸς ἀνάληψιν διαφορῶν καὶ τῶν ἐπιγοριῶν τετύχηκεν, ἐπειδὴ „ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο“.<sup>121</sup> Jedenfalls kann man sagen, daß der Verfasser der *Epistula ad Liberium* sich mit der *Anaphora διὰ τούτου . . . οὗτος . . . οὗτος . . . οὗτος* . . . an dieses Konzept des Markell hält.

§ 4. Die Prädikationen setzen noch einmal neu ein: Der Logos, der Abraham die Verheißung und Moses das Gesetz gegeben hatte (§ 3), ist der Gott der Väter (Luk 20,37), der in den Propheten gesprochen hat (Hebr 1,1), und von dem der Alte und der Neue Bund bestimmt sind; der Logos, der schließlich das sterbliche Fleisch aus der Jungfrau annahm. Der Verfasser des Bekenntnisses betont nicht einfach nur die Identität des Logos in Altem und Neuem Bund; mit den Inkarnationsaussagen nützt er die Möglichkeit, vor der Folie des sterblichen, schwachen, todverfallenen, sichtbaren Fleisches die Göttlichkeit des Logos (§§ 2–4) aufleuchten zu lassen. Sterblichkeit, Schwachheit, Todverfallenheit, Sichtbarkeit als Attribute des Inkarnierten meinen sein Fleisch, nicht den, der dies Fleisch angenommen hat, den Logos.

Von den Aussagen über das angenommene Fleisch in § 4 sind *θνητή*,

<sup>119</sup> MPG 26,1008.35–37.

<sup>120</sup> Klostermann 193.23–24.

<sup>121</sup> Klostermann<sup>2</sup> 193.27–29.

(ὀφειλομένη θανάτῳ), ὁρατή<sup>121a</sup> mit ἀθάνατος und ἀόρατος in §§ 1 und 2 verklammert. Neu ist hier ἀσθενής. Ein Blick auf die Marcelliana belehrt uns, daß dieses Epitheton für die Christologie Markells besonders interessant ist. Es stammt aus Mt 26,41: τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής. In De incarnatione et contra Arianos cap. 21 wird diese Stelle in folgendem Zusammenhang zitiert: . . . ὅταν λέγῃ· „πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω τὸ ποτήριον τοῦτο· πλὴν μὴ τὸ ἐμὸν θέλημα γένηται, ἀλλὰ τὸ σόν“· „τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής“· δύο θελήματα ἐνταῦθα δείκνυσι· τὸ μὲν ἀνθρώπινον ὅπερ ἐστὶ τῆς σαρκός, τὸ δὲ θεϊκόν. τὸ γὰρ ἀνθρώπινον διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκός παραιτεῖται τὸ πάθος· τὸ δὲ θεϊκὸν αὐτοῦ πρόθυμον.<sup>122</sup> Über die Nähe dieser Passage zu Markell-Fragm. 73 ist bereits früher berichtet worden.<sup>123</sup> Gegenüber Fragm. 73 ist hier das Zitat von Mt 26,41 als wichtiger Beleg innerhalb der Ausführungen, die nun zur explizit aufgestellten These von den zwei Willen Christi führen, neu hinzugekommen. Diese profilierte christologische Aussage gehört wohl in den Bereich einer Christologie des Wort-Mensch-Schemas. Daß ein bestimmtes Interesse den Verfasser des Bekenntnisses dazu bewegt haben kann, ἀσθενής zur Charakterisierung der σὰρξ Christi in der angegebenen Weise besonders hervorzuheben, das wenigstens sollte hier mit De incarnatione et contra Arianos cap. 21 belegt werden. In einem Bekenntnis, wie es die Epistula ad Liberium ist, mußte naturgemäß in abgekürzten Formeln geredet werden. Darum ist das Risiko des Interpretens, solche Kurzformeln zu überfrachten, nicht gering. Doch scheint mir auch an dieser Stelle die Hinzuziehung eines Markellischen Textes zur Erhellung der Hintergründe des Bekenntnisses beizutragen. Außerdem ist es überhaupt für die Beurteilung der Epistula ad Liberium von nicht zu unterschätzender Bedeutung, wieweit dies Bekenntnis mit seinen Formeln geeignet ist, uns zu theologischen Spitzensätzen Markells zu führen. Daß dies hier der Fall ist, läßt sich kaum bezweifeln.

§ 5. Der Verfasser des Bekenntnisses steigert seine Aussagen noch in einer nun der σὰρξ geltenden Anaphora (αὕτη . . . αὕτη . . . αὕτη . . .), in der Kreuz und Begräbnis, ja schließlich alle Aussagen über menschliches Leiden Christi dem Fleisch zugeschrieben werden; Fleisch kann hierbei als ἄνθρωπος bezeichnet werden. Die Gleichsetzung von σὰρξ und ἄνθρωπος ist bemerkenswert; noch weiter ausgeführt begegnet sie dann in § 8. Für § 5 sei darauf aufmerksam gemacht, daß sie in der Zusammenfassung (πάντα τὰ . . . πάθη) am Schluß der Aussagereihe über die σὰρξ, also an deutlich herausgehobener Stelle, vorgenommen wird.

<sup>121a</sup> θνητήν, vgl. 2 Kor 4,11 und Markell-Fragm. 107 (Klostermann 208.17) – ὀφειλομένην θανάτῳ, vgl. Joh 19,7 (κατὰ νόμον ὀφείλει ἀποθάνειν) und zum Wortgebrauch Wsh 12,20 (ὀφειλομένους θανάτῳ); vgl. ferner Röm 8,13 und 1 Kor 15,22 – ὁρατή, siehe oben unter § 1 ἀόρατος.

<sup>122</sup> MPG 26,1021. 25–32.

<sup>123</sup> Tetz, Markell I, 247–249.

Nach dieser sorgfältig aufgebauten Reihe wird in wirkungsvollem Kontrast die Bezeichnung des Logos als *δύναμις θεοῦ* eingeführt, und dabei wird der Logos (vgl. § 4 Anf.) nun noch einmal ausdrücklich auch als inkarnierter Logos *θεός* genannt. Für den Verfasser des Bekenntnisses ist Christus somit *ἄνθρωπος* und *θεός*. Die Betonung von *ἄνθρωπος* und die strenge Gegenüberstellung von Fleisch/Mensch und Logos lassen in der angenommenen *σάρξ* bzw. dem *ἄνθρωπος* eine relativ selbständige Größe vermuten. Dem Bekenntnis liegt also vielleicht eine Christologie vom Typ ‚Wort-Mensch‘ zugrunde? (Siehe hierzu § 8.)

Die strikte Beschränkung der Leidensaussagen auf den Menschen Christi deutet möglicherweise auf gegnerische Behauptungen, wie sie in Serdicense 3 ‚Arianern‘ zugeschrieben werden: *καὶ ὅτι ὁ Λόγος καὶ ὅτι τὸ πνεῦμα καὶ ἐτρόγη καὶ ἐσφάγη καὶ ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη καὶ . . . διαφοροὺς εἶναι τὰς ὑποστάσεις τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ εἶναι κεχωρισμένας*.<sup>124</sup> Markell hatte Anlaß, gegen dergleichen ‚arianische‘ Thesen mit seiner ganzen Schrift *De incarnatione et contra Arianos* anzugehen: *Οἱ κακοτέχνως τὰς θείας γραφὰς βουλόμενοι νοεῖν, τὰ ἀνθρώπινα ῥήματα τῆς πτωχείας τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ παράγειν βούλονται πρὸς τὸ συστήσαι τὴν ἑαυτῶν βλασφημίαν. πᾶσα δὲ ἀκριβεία Χριστιανισμοῦ ἐν τοῖς εὐτέλεσι ῥήμασι καὶ πράγμασιν εὐρίσκεται (cap. 1)*.<sup>125</sup> „Oσα οὖν εὐτελῆ ῥήματα ὑπὸ τοῦ κυρίου εἴρηται, τῇ πτωχείᾳ αὐτοῦ διαφέρει, ἵνα ἡμεῖς ἐν αὐτοῖς πλουτήσωμεν, οὐχ ἵνα ἐν αὐτοῖς βλασφημήσωμεν κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (cap. 8)“.<sup>126</sup> Weitere Belege über das Verfahren Markells zu geben, ist wohl überflüssig. Es scheint mir recht wahrscheinlich zu sein, daß die Aussagenreihe von *Epistula ad Liberium* §§ 4–5 über Fleisch/Mensch und Logos durch solche ‚arianischen‘ Behauptungen provoziert ist, wie sie im *Serdicense* bekämpft werden. Damit aber steht der Verfasser der *Epistula ad Liberium* nicht nur mit Markell in einer Front, sondern kämpft wie dieser mit Hilfe desselben konsequenten Verfahrens.

Eine den Formeln von § 5 zugrunde liegende und für eine Anknüpfung an *ἀσθενής* (§ 4) interessante Bibelstelle läßt sich m. E. ebenfalls aus *De incarnatione et contra Arianos cap. 21* erheben. Markell erklärt dort, daß der Logos und Sohn Gottes immer Herr und Gott war und daß seine Gottheit seine Menschheit zum Herrn und Christus machte. In diesem Zusammenhang wird u. a. die eben zitierte Zwei-Willen-Lehre entwickelt und dabei konstatiert, daß Christus als Mensch sich dem Leiden entziehen wollte, daß er aber als Gott *ἀπαθής* war und deshalb Leiden und Tod willig auf sich nahm. *λέγει δὲ καὶ ὁ ἀπόστολος ἀλλαχοῦ* „ἐπαθεν ἐξ ἀσθενείας, ζῆ δὲ ἐκ δυνάμεως θεοῦ“ *· · · δύναμις δὲ θεοῦ ἐστὶν ὁ υἱός, παθῶν ἐξ ἀσθενείας, τουτέστι ἐκ τῆς σαρκικῆς συμπλοκῆς, καὶ παραιτούμενος τὸ πάθος ὡς ἄνθρωπος, ζῶν δὲ διὰ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως*.<sup>127</sup> In dem freien Zitat von 2 Kor 13,4 heißt

<sup>124</sup> Loofs 7.9–12.

<sup>125</sup> MPG 26,984.4–985.4.

<sup>126</sup> MPG 26,996.1–4. Zu *διαφέρει* siehe Tetz, Markell I,263–264.

<sup>127</sup> MPG 26,1024.9–14.

es generalisierend ἔπαθεν statt ἐσταυρώθη. In § 5 wird ähnlich zusammenfassend von πάθη gesprochen. Sowohl in dem Satz aus De incarnatione et contra Arianos als auch in § 5 werden Leiden und Gottes Dynamis konfrontiert. Wenn in jenem Satze nun explizit 2 Kor 13,4 als biblische Grundlage angegeben wird, ist es nicht unwahrscheinlich, daß hier in § 5 von einer gleichen Auffassung dieser Bibelstelle her formuliert wird. Dabei soll nicht übersehen sein, daß in De incarnatione et contra Arianos im Blick auf Mt 26,41 das Problem der Leidensscheu und Leidensbereitschaft Christi untersucht wird, während in unserem Bekenntnis § 5 – wahrscheinlich durch theologische Gegner provoziert – weniger differenziert menschliches Leiden und göttliche Dynamis gegenübergestellt werden, wobei aber wohl ebenfalls 2 Kor 13,4 zugrunde gelegen haben wird.

§ 6. ὁ τὰ ἅλυτα τοῦ ἄδου λύσας . . . ἀνέβη. Vgl. Apg 2,24: ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου (ἄδου D lat sy<sup>p</sup> Ir<sup>lat</sup> Ephr!), καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ. Der Verfasser des Bekenntnisses hat offenbar diese Stelle im Auge gehabt. Dabei ist die Lesart ἄδου vorausgesetzt; ob nach dem „westlichen“ Text oder nach LXX Ps 17,6, ist nicht sicher auszumachen. Der Übersetzungsfehler der LXX in Ps 17,5.6: „Wehen“ (ὠδῖνες) statt „Stricke“, ist vom Verfasser mit stilistischer Geschicklichkeit korrigiert worden. In den Marcelliana wird Apg 2,24a nicht zitiert (siehe für Apg 2,24b wiederum De incarnatione et contra Arianos cap. 21)<sup>128</sup>. Es ist allerdings schon von GERICKE darauf aufmerksam gemacht worden, daß sich bei Markell relativ viele Stellen nachweisen lassen, in denen Lesarten des „westlichen“ Textes geboten werden.<sup>129</sup> Daß Markell seine theologischen Sätze in ständigem Rückgriff auf und in enger Anlehnung an die Hl. Schrift formuliert, ist bekannt. Gerade in § 6 haben wir es auf besonders instruktive Weise mit demselben Verfahren zu tun. Und auch darin stimmen Marcelliana und Epistula ad Liberium überein, daß man beiderseits keinem unkritischen Biblizismus hingegen ist.

τὸ κράτος τοῦ διαβόλου καταργήσας ἀνέβη . . . ἐλευθέρωσας, οὗ ἐκράτει, τοῦ θανάτου. Aus dem Kontext der vorher benutzten Bibelstelle (Apg 2,24b: οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ) ergibt sich für den Verfasser der Epistula ad Liberium der Übergang zu einem anderen Schrifttext, Hebr 2,14: ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἐστὶν τὸν διάβολον. Zweifellos liegen diese Worte den Bekenntnisaussagen der Epistula ad Liberium zugrunde. (Vgl. hierzu Epistula ad Antiochenos cap. 14<sup>130</sup>; dort findet Hebr 2,14 unter eindeutig Marcellischem Aspekt Verwendung zur Auslegung von Ps 109,1.)

ἀνέβη ὅθεν καὶ κατέβη. Einerseits ist ἀνέβη noch bezogen auf Apg 2,24 ἀνέστησεν, andererseits wird insgesamt eine neue Schriftstelle reflektiert, Eph 4,8–10: „ἀναβάς εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν ἔδωκεν δό-

<sup>128</sup> MPG 26,1024.1–2.

<sup>129</sup> Gericke, Marcell von Ancyra, 174ff.

<sup>130</sup> Casey 24 (arm.) und „55“ (griech.).

ματα τοῖς ἀνθρώποις.“ τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστὶν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς; ὁ καταβάς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβάς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. Als Parallele in den *Marcelliana* ist *De incarnatione et contra Arianos cap. 19* zu nennen: καὶ ὁ θεὸς μὲν ἐστὶν ὁ περιέχων καὶ πληρῶν τὰ πάντα, ὡς καὶ διὰ τοῦ προφήτου λέγει· „τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ, λέγει κύριος.“ ὁμοίως καὶ περὶ τοῦ υἱοῦ γράφει ὁ Παῦλος· „ὁ καταβάς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβάς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.“ τὰ δὲ αὐτὰ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος *Δαβίδ* λέγει· „ποῦ πορευθῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου, καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου σου ποῦ φύγω;“ τὸ δὲ εἰπεῖν αὐτόν· „ποῦ πορευθῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου“, ἔδειξεν ἡμῖν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα εἶναι τὸ τὰ πάντα πληροῦν. „καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου σου ποῦ φύγω; ἐὰν ἀναβῶ εἰς τὸν οὐρανόν, σὺ ἐκεῖ εἶ, ἐὰν καταβῶ εἰς τὸν ἄδην, παρεῖ.“ τίς δὲ παραγέγονεν εἰς τὸν ἄδην, εἰ μὴ ὁ υἱὸς ὁ ἐκ νεκρῶν ἀναστάς;<sup>131</sup> Die Passage lenkt unsern Blick zurück auf § 1; die dort *via negationis* formulierten Aussagen über die Allgegenwart Gottes<sup>132</sup> werden hier positiv gefaßt, und es wird in diesem Punkte der Schriftbeweis für die Trinität geführt. Man geht gewiß nicht fehl in der Annahme, daß ἀνέβη ὅθεν καὶ κατέβη eine Zentralformel des Bekenntnisses ist, die als solche den Aussagen über die Einheit Gottes in ähnlich betonter Weise zugeordnet ist wie in *De incarnatione et contra Arianos cap. 19*, wo des dreieinigen Gottes Tun im Anschluß an *Eph 4,10* als *πληροῦν τὰ πάντα* bezeichnet werden kann. Der Prozeß der Einholung der Menschheit durch den Logos, der als der Unsterbliche vom Tod zur Unsterblichkeit führt, bestimmt das ganze Bekenntnis der *Epistula ad Liberium*. In der Sicht des Verfassers findet folgende Bewegung statt: ὁ καταβάς (§ 3) ist der Logos Gottes, der das Volk im Alten Bund gerettet /erhalten hat (*Ex 3,7f.*); κατέβη (§ 6) meint denselben Logos im Neuen Bunde als Inkarnierten, der Hölle, Tod und Teufel besiegt hat und der zugleich als der Auferstandene (ἀνέβη § 6) anzusprechen ist. Seiner Auferstehung folgt am Ende des Bekenntnisses die ἀνάστασις . . . τοῦ σώματος ἡμῶν (§ 13).

ἐγείρας ἐκεῖνο τὸ ταφὴν προσήνεγκε τῷ πατρί, ἐλευθερώσας, οὗ ἐκράτει, τοῦ θανάτου. Aus der Auferweckung kommt es zur Darbringung. προσήνεγκε klingt nach Opferterminus. Der Opfergedanke ist hier aber abgeschlossen. Vielmehr geht es um einen Herrschaftswechsel. Der Tod ist vom (inkarnierten) Logos besiegt; was jenem bisher untertan war, wird von diesem nun durch Auferweckung in den Herrschaftsbereich des Vaters gebracht. Die Darbringung ist zweifellos eschatologisch bestimmt (vgl. § 13). Es ist bekannt, daß die Übergabe der Herrschaft an den Vater zu den Hauptthesen Markellischer Theologie gehört.<sup>134</sup> Durch *De incarnatione et contra Arianos* läßt sich Markells Gedanke jetzt noch besser als bisher erkennen.

<sup>131</sup> MPG 26,1016.29–1017.5.

<sup>132</sup> S. 163.

<sup>134</sup> Siehe Tetz, Markell I, 257f.

Neben der Auslegung von 1 Kor 15,24 ff.<sup>135</sup> ist die Auslegung einer anderen Schriftstelle, die bislang noch nicht in die Diskussion gezogen worden ist, besonders hervorzuheben. In cap. 5 wird Luk 23,46 „Vater, in deine Hände befehle ich (παράτιθημι) meinen Geist“ folgendermaßen ausgelegt: πάντας ἀνθρώπους παράτιθεται τῷ πατρὶ δι' ἑαυτοῦ, τοὺς ἐν αὐτῷ ζωοποιουμένους (vgl. 1 Kor 15,22).<sup>136</sup> Denn sie sind seine Glieder, und viele Glieder sind ein Leib, d. i. die Kirche; wie auch Paulus an die Galater (3,28) schreibt: „Ihr alle seid eins in Christus“, τοὺς πάντας οὖν παράτιθεται ἐν ἑαυτῷ.<sup>137</sup> Vgl. auch noch De incarnatione et contra Arianos cap. 12: καὶ ὅτε παράτιθεται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ εἰς χεῖρας τοῦ πατρός, ὡς ἄνθρωπος ἑαυτὸν παράτιθεται τῷ θεῷ, ἵνα πάντας ἀνθρώπους παραθῆται τῷ θεῷ.<sup>138</sup> („Sein Geist“ ist von cap. 8 her zu verstehen: der Logos wurde Fleisch, ἵνα οἱ ἄνθρωποι ἐνωθέντες πνεύματι γένωνται ἐν πνεύμα.<sup>139</sup>) προσήνεγκε von § 6 entspricht dem παράτιθεται von De incarnatione et contra Arianos. (Außerdem ist mit Scheidweiler auf die Parallele in Serdicense 11 hinzuweisen: . . . ὁ ἄνθρωπος ἐν τῷ θεῷ ἀνέστη, ὅτινα καὶ προσήνεγκε τῷ πατρὶ ἑαυτοῦ δῶρον, ὅν ἡλευθέρωσεν.<sup>140</sup>)

§ 7. Das freie Zitat von *Joh 10,38* rahmt eine Aussagenreihe zur Einheit von Vater und Sohn. Die Einheit mit dem Vater gilt für den Sohn qua Logos, so muß man von §§ 2–5 her schließen. Das ist gut Markellisch; Markell-Fragm. 52: ἐν δὲ τῷ θεῶν εἶναι τὸν Λόγον εἰρηκέναι μὴ διαίρειν τὴν θεότητα, ἐπειδὴ ὁ Λόγος τε ἐν αὐτῷ καὶ αὐτὸς ἐν τῷ Λόγῳ· „ἐν ἐμοὶ“ γὰρ φησιν „ὁ πατήρ, ἀλλ' ἔν ἐν τῷ πατρὶ.“ (*Joh 10,38*)<sup>141</sup>; vgl. Markell-Fragm. 73 und 75, Epistula ad Julium.<sup>142</sup>

ἐν καὶ ταυτό. Asterios behauptete lt. Markell-Fragm. 72, daß Vater und Sohn nur ἐν καὶ ταυτόν seien, sofern sie in allem übereinstimmen.<sup>143</sup> Markell dagegen unterscheidet (Fragm. 70) beim Sohne die κατὰ σάρκα οἰκονομία, die sich auf den Menschen bezieht, und die κατὰ πνεῦμα αἰδιότης, in der er mit dem Vater eins ist.<sup>144</sup> Fragm. 71: „Denn wenn der Geist allein untersucht würde, zeigte sich mit Recht, daß der Logos mit Gott ἐν καὶ ταυτόν ist. Wenn aber beim Erlöser die κατὰ σάρκα προσθήκη untersucht würde, scheint sich die Gottheit ἐνεργεῖα μόνῃ auszudehnen, so daß mit Recht die Monas wirklich ungetrennt ist.“<sup>145</sup> Wir stoßen hier auf eine spezifisch Markellische These. Die ökonomische Ausdehnung der Gottheit ge-

<sup>135</sup> Cap. 20; MPG 26,1020.3–1021.9.

<sup>136</sup> MPG 26,992.26–28.

<sup>137</sup> MPG 26,992.31–32.

<sup>138</sup> MPG 26,1004.38–41. Vermutlich denkt Markell an das σῶμα πνευματικόν von 1 Kor 15,44; vgl. § 13.

<sup>139</sup> MPG 26,996.37–38.

<sup>140</sup> Loofs 10.56–57.

<sup>141</sup> Klostermann 194.14–16.

<sup>142</sup> Klostermann 198.30; 200.15–16; 215.32, Holl 258.22.

<sup>143</sup> Klostermann 198.23 ff.

<sup>144</sup> Klostermann 198.17–18.

<sup>145</sup> Klostermann 198.19–22.

schieht ἐνεργεία; δυνάμει aber bleibt sie dabei als Monas ungetrennt.<sup>146</sup> Das klassische Beispiel für die Anwendung dieser Unterscheidung ist Markells Exegese von Joh 1,1 in Fragm. 52: „Im Anfang war der Logos“ heißt δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι τὸν Λόγον – „und der Logos war bei Gott“ meint ἐνεργεία πρὸς τὸν θεὸν εἶναι τὸν Λόγον – „Gott ist der Logos“ sagt, daß die Gottheit nicht zu trennen ist, da der Logos in Gott und Gott im Logos ist (Begründung mit Joh 10,38!).<sup>147</sup> Vgl. besonders noch Markell-Fragm. 61.<sup>148</sup> In den Reihen von § 7 und § 12 über die göttliche Einheit ist das Markellische Konzept genau eingehalten. Es heißt dort wohl τῆ δυνάμει (§ 7) und μιᾶς δυνάμεως (§ 12), aber nicht τῆ ἐνεργεία oder μιᾶς ἐνεργείας. Aus praktischen Gründen wird die Reihe von § 7 unten in Verbindung mit der ausführlicheren Reihe von § 12 untersucht werden.

§ 8. Auf die Benennung des Logos mit dem Namen *Jesus* erst nach der Annahme des Fleisches wird vom Verfasser der Epistula ad Liberium in auffallender Weise Gewicht gelegt. Dies entspricht akkurat der Markellischen Auffassung in dieser Frage. Nach Markell kommt dem ewigen Logos nur der Name, den ihm der Evangelist Johannes gegeben hat, zu: Logos. Vor dem Neuen Bund ist der Christus- oder Jesus-Name prophetisch gemeint.<sup>149</sup> . . . μετὰ τὴν τῆς σαρκὸς ἀνάληψιν Χριστός τε καὶ Ἰησοῦς κηρύττεται . . . Sein πρότον ὄνομα aber war Logos. εἶ τι καινὸν καὶ νεώτερον ὄνομα, τοῦτ' ἀπὸ τῆς καινῆς αὐτῷ καὶ νέας ὑπῆρξε κατὰ σάρκα οἰκονομίας (Fragm. 43).<sup>150</sup>

σάρξ wird zweimal – also mit Nachdruck – als ἄνθρωπος erklärt. Markell redet, wie der Verfasser der Epistula ad Liberium und im Gegensatz zu Athanasios, nicht nur von der *Annahme des Fleisches*, sondern auch von der *Annahme des Menschen*.<sup>151</sup> Der Verfasser des Bekenntnisses ist offensichtlich bemüht, das Wort-Mensch-Schema zur Geltung zu bringen.<sup>152</sup> (ἀνέλαβεν

<sup>146</sup> Hierzu Theodor Zahn, Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie 1867, 122ff.; Gericke, Marcell von Ancyra, 137ff.

<sup>147</sup> Klostermann 194.10–16.

<sup>148</sup> Klostermann 196.20–22.

<sup>149</sup> Markell-Fragm. 42; Klostermann 192.12–14.

<sup>150</sup> Klostermann 192.19–27.

<sup>151</sup> Markell-Fragm. 74; 108; 117; Klostermann 200.5; 208.22–23; 210.29–30. – Epistula ad Julium: Klostermann 215.18, Holl 258.5. – Vgl. De incarnatione et contra Arianos cap. 21: MPG 26,1021.15 und 19–20. (Epistula ad Antiochenos cap. 1, Casey Fragm. 1; cap. 7, Casey Fragm. 7; cap. 9, Casey Fragm. 10; cap. 23, Casey Fragm. 19; cap. 24, Casey Fragm. 20; nicht in der armenischen Version: Casey Fragm. 30; 31. – Expositio fidei cap. 1,6: MPG 25,201.20; Nordberg 50. 9–10. – Serdicense 11: Loofs 10.53.)

<sup>152</sup> Von besonderer Wichtigkeit ist hierfür die Wendung ἀνέλαβεν ἄνθρωπον, deren Bedeutung erst deutlich hervortritt, wenn man das Verfahren des Athanasios in diesem Punkte zum Vergleich heranzieht: Athanasios „trug . . . Sorge, jedesmal genau zu erklären, daß das Wort nicht Mensch geworden ist, indem es einen Menschen annahm oder in einen Menschen kam, sondern indem es sich selbst zum Menschen machte . . . : daß es aber Fleisch geworden ist, indem es ein Fleisch angenommen hat, indem es in ein Fleisch gekommen ist, nicht aber indem es sich selbst zum Fleisch machte. Er stellte also die beiden Formeln nicht ganz auf die

ἄνθρωπον) ἐν ἑαυτῷ ist analog zu folgenden Markellstellen zu verstehen: πρῶτον . . . τὸ ἴδιον σῶμα ἤγειρεν ὁ κύριος ἐκ νεκρῶν καὶ ὑψωσεν ἐν ἑαυτῷ (De incarnatione et contra Arianos cap. 12)<sup>153</sup>; der Logos, der das menschliche Fleisch annahm und sein Wesen mit ihm einte, hat nicht nur τὸν ἐν ἑαυτῷ ἄνθρωπον κτισθέντα zum „Erstgeborenen aller Schöpfung“ gemacht, sondern will auch, daß er ἀρχή aller sei . . . (Fragm. 8).<sup>154</sup>

Kol 2,9 (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς) wird frei zitiert. Auf diese Bibelstelle hat Markell gern zurückgegriffen: Fragm. 16, De incarnatione et contra Arianos cap. 4, cap. 9 (zweimal); (Epistula ad Antiochenos cap. 8).<sup>155</sup> In unserem Zusammenhang interessiert besonders folgende Passage aus De incarnatione et contra Arianos cap. 9: ἐν ἡμῖν μὲν . . . ἀπαρχή καὶ ἀρραβῶν θεότητος κατοικεῖ, ἐν Χριστῷ δὲ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος. καὶ μή τις νομίση, ὅτι μὴ ἔχων αὐτὸ (sc. τὸ πνεῦμα) ἐλάβανεν· αὐτὸς γὰρ αὐτὸ ἄνωθεν ἔπεμπεν ὡς θεός, καὶ αὐτὸς αὐτὸ κάτω ὑπεδέχετο ὡς ἄνθρωπος. ἐξ αὐτοῦ οὖν εἰς αὐτὸν κατῆι, ἐκ τῆς θεότητος αὐτοῦ εἰς τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ.<sup>156</sup> Markell will den unterschiedlichen Geistbesitz bei Christus und bei uns, seiner Kirche, darstellen; dazu benutzt er Kol 2,9. Die gleiche Differenz bringt auch der Verfasser der Epistula ad Liberium unter seinem Thema zum Ausdruck, indem er den Menschen (Jesus) in § 8 mit Hilfe des Zitats von Kol 2,9 absetzt von „unserem Leib“ in § 13 („οἰκεῖ σωματικῶς“ korrespondiert τοῦ σώματος ἡμῶν; wie § 8 σάρκα/ἄνθρωπον auch § 13 σαρκός entspricht).

§ 9. τοῦτον ἔχομεν οὐ διακεχωρισμένον ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἢ τοῦ ἀγίου πνεύματος. τοῦτον meint wieder den Sohn qua Logos. Es wird behauptet, daß der Sohn/Logos sich nicht vom Vater oder vom Hl. Geist getrennt

gleiche Ebene: die eine drückte für ihn den neuen Zustand des Wortes aus, die andere das zur Konstituierung dieses Zustandes angenommene Element, wobei das Wort Fleisch hier nicht mehr in einem rein biblischen Sinn genommen wurde. Von daher versteht man auch besser die beständige Gegnerschaft des Athanasius gegen jede Christologie vom Typus Wort – Mensch: als die Schüler des Eustathius“ (sc. und Bundesgenossen des Markell) „auf dem Konzil von Alexandrien (362) sich die Formel von Sardika zunutze machen wollten, kamen sie bei ihm übel an und mußten ihre Formel wieder zurücknehmen. Man versteht auch besser seine Politik, welche in den christologischen wie auch in den trinitarischen Streitigkeiten seine Handlungsweise bis zum Schluß bestimmte: keine Erweiterung zum Symbol von Nicaea und keine weiteren Glaubenssätze für die Gläubigen.“ J. Liébaert, Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). (Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. v. M. Schmaus u. A. Grillmeier. Bd. III, Faszikel 1a) 1965, 74–75.

<sup>153</sup> MPG 26,1004.26–28.

<sup>154</sup> Klostermann 186.26–29. Vgl. besonders auch Serdicense 11; Loofs 10.55–56.

<sup>155</sup> Klostermann 187.28; MPG 26,989.37–38; 997.22–24, 29–30; Casey Fragm. 8.

<sup>156</sup> MPG 26,997.28–34. Mit diesen Sätzen wird die schwierige Stelle in Serdicense 11 (καὶ τοῦτο <= πνεῦμα> πιστεύομεν πεμφθέν.) endlich deutlich erklärbar. Ich werde das in einer Untersuchung des Serdicense darlegen.

habe. Aber worauf gründet und gegen wen richtet sich diese Behauptung? Mittels der Marcelliana wird eine Beantwortung dieser Fragen möglich. Nach Markell-Fragm. 63 sprach Asterios bei Vater und Sohn von zwei Hypostasen und trennte so den Sohn Gottes vom Vater, „wie man einen menschlichen Sohn von seinem natürlichen (κατὰ φύσιν) Vater trennen würde“.<sup>157</sup> (Vgl. auch die arianischen Gegner von Serdicense 3!<sup>158</sup>) Markell verdeutlicht in Fragm. 61 seine Auffassung von der Einheit Gottes, welche er gegenüber Asterios und dessen Gesinnungsgenossen vertritt, durch ein „kleines“ Beispiel aus dem anthropologischen Bereich: οὐδὲ γὰρ τὸν τοῦ ἀνθρώπου λόγον δυνάμει καὶ ὑποστάσει χωρίσαι τινὶ δυνατόν· ἐν γὰρ ἔστιν καὶ ταῦτὸν τῷ ἀνθρώπῳ ὁ λόγος, καὶ οὐδενὶ χωριζόμενος ἐτέρῳ ἢ μόνῃ τῇ τῆς πράξεως ἐνεργείᾳ.<sup>159</sup> Und über den Geist argumentiert Markell in De incarnatione et contra Arianos cap. 13 genauso: ὡσπερ οὖν τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ καὶ τῆς οὐσίας οὐ κεχώρισται, οὕτω καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τῆς θεότητος αὐτοῦ καὶ τῆς οὐσίας οὐκ ἔστιν ἀλλότριον.<sup>160</sup> Logos und Pneuma sind δυνάμει nicht von Gott getrennt, lediglich im Hinblick auf die Ökonomie kann Markell von einer ἐνεργείᾳ statthabenden Trennung des Logos sprechen (vgl. Markell-Fragm. 116, 117<sup>161</sup>; beachte besonders in Nr. 117 die Verwendung dieser Unterscheidungsformel in den Reflexionen über die Dauer der βασιλεία Christi); siehe hierzu das unter § 7 Gesagte. ἐν γὰρ ἔστι καὶ ταῦτόν im Kontext von Markell-Fragm. 61 erklärt nun vollends das ἐν γὰρ καὶ ταῦτό von § 7.

οὐδὲ τὸν πατέρα λέγοντες καταβεβηκέναι καὶ ἐν ἀνθρώπῳ γενέσθαι. Der Verfasser des Bekenntnisses unterstreicht hiermit noch einmal die Prädikationen von § 3 (καταβάς), § 6 (κατέβη) und § 8 (ἄνθρωπος, ἀνέλαβεν ἄνθρωπον, ἐν ᾧ οἰκεῖ) als Prädikationen des Logos. Bemerkenswert ist die Formulierung der Abwehr des Sabellianismus. Ständig erhobener Vorwurf gegen Sabellios war es, daß dieser die Identität von Vater und Sohn (und Hl. Geist) behauptet habe. Eine solche Identität hatte der Verfasser der Epistula ad Liberium auf seine Weise in § 7 und § 9 eben erst selber noch behauptet. Er weiß in starken Tönen von der Einheit Gottes zu reden; er kann aber auf Grund seiner Konzeption ebenso betont von der Menschwerdung des Logos, nicht des Vaters, reden. Sein Einwand gegenüber Sabellios ist darum speziellerer Art. Daß Euseb die Markellische Auslegung von Luk 1,35 mit Joh 4,24 als Sabellianismus angeprangert hat, ist oben unter § 1 gezeigt worden.<sup>162</sup> Markell hatte schon mit Fragm. 44 von dem Irrtum des Sabellios Abstand genommen: οὔτε τὸν θεὸν ἀκριβῶς ἔγνω οὔτε τὸν ἅγιον αὐτοῦ Λόγον. ὁ γὰρ μὴ τὸν Λόγον γνοὺς ἠγνόησεν καὶ τὸν πα-

<sup>157</sup> Klostermann 197.1–2.

<sup>158</sup> Loofs 7.11–12: . . . διαφοροὺς εἶναι τὰς ὑποστάσεις τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ εἶναι κεχωρισμένας.

<sup>159</sup> Klostermann 196.20–22.

<sup>160</sup> MPG 26,1005.22–25.

<sup>161</sup> Klostermann 209.27 ff.

<sup>162</sup> Siehe S. 162.

τέρα.<sup>163</sup> (Vgl. auch *Expositio fidei* cap. 2,2: οὔτε γὰρ υἱοπάτορα φρονοῦμεν ὡς οἱ Σαβέλλιοι λέγοντες μονοούσιον καὶ οὐχ ὁμοούσιον καὶ ἐν τούτῳ ἀναιροῦντες τὸ εἶναι υἷόν. οὔτε τὸ παθητὸν σῶμα, ὃ ἐφόρεσε διὰ τὴν τοῦ πατρὸς κόσμου σωτηρίαν, ἀνατίθειμεν τῷ πατρὶ.<sup>164</sup>)

§§ 10–11. § 10 ist durch οὕτως mit § 9 verknüpft. (Zu der Lesart οὗτος könnte es infolge der Anaphora gekommen sein; sie müßte dann auf den Logos bezogen werden. Damit aber erwiese sie sich als falsch. Sollte sie auf den Vater zielen, könnte es sich hier nur um eine dogmatische Korrektur handeln, deren Zusammenhang mit Variante u zu untersuchen wäre. Die Bezeugung der Varianten t und u [+πατήρ] differiert nun aber erheblich. Es ist deshalb am wahrscheinlichsten, daß es sich um mechanische Fehler von Schreibern handelt: οὗτος ist infolge der Anaphora entstanden; die Hinzufügung von πατήρ folgt den gängigen Glaubensformeln.) Die Formel εἰς θεὸς παντοκράτωρ bekommt durch den Verfasser des Bekenntnisses eine exponierte Stellung angewiesen. Denn die konventionellen Formeln von § 11 sind für den theologischen Aussagewillen des Verfassers offensichtlich nicht ausreichend. § 10 muß eine besondere Bedeutung nicht nur im Bekenntnis, sondern auch im theologischen Konzept des Verfassers haben. Das Nebeneinander von § 10 und § 11 läßt darauf schließen, daß der Verfasser in § 10 zunächst die Bezeichnung παντοκράτωρ für Gott in seiner Einheit mit Logos und Geist sicherstellen möchte und daß er sich erst unter dieser Voraussetzung bereit erklärt, die konventionellen Formeln von § 11 mitzubekennen. Dieser Sachverhalt verweist uns wieder an die Marcelliana. Wegen des ähnlichen Kontextes zitiere ich folgenden Satz der Epistula ad Julium: εἰ γὰρ τις χωρίζει τὸν υἷόν, τουτέστι τὸν Λόγον, τοῦ παντοκράτορος θεοῦ, ἀνάγκη αὐτὸν ἢ δύο θεοὺς εἶναι νομίζειν . . . ἢ τὸν Λόγον μὴ εἶναι θεὸν ὁμολογεῖν . . . ἐγὼ δὲ ἀκριβῶς μεμάθηκα ὅτι ἀδιαίρετος καὶ ἀχώριστός ἐστιν, ἢ δύναμις, τοῦ πατρὸς ὁ υἷός.<sup>165</sup> Auch in diesem Satz wird, wie in Epistula ad Liberium §§ 9–10, der Titel Pantokrator im Zusammenhang mit Aussagen über die Untrennbarkeit von Vater und Sohn genannt. Auf interessante Weise erklärt Markell hier jeweils, was unter dem Aspekt der Untrennbarkeit der Sohn ist: Logos und Dynamis. Wir hatten gesehen, wie Markell die Untrennbarkeit bei dem einen Gott versteht. Pantokrator meint darum an dieser Stelle den einen Gott, nicht den Vater. Das geht auch aus dem Zusammenhang des ganzen Briefes hervor. Markell hatte am Anfang der Epistula ad Julium an die Irrtümer seiner Gegner erinnert: daß nach deren Worten der Sohn des allmächtigen Gottes (τοῦ παντοκράτορος θεοῦ), unser Herr Jesus Christus, nicht ἴδιος καὶ ἀληθινὸς Λόγος, sondern ein anderer Logos und eine andere Sophia und Dynamis sei, daß er also als durch Gott Gewordener nur Logos, Sophia und Dynamis genannt wer-

<sup>163</sup> Klostermann 192.28–30.

<sup>164</sup> MPG 25,204.6–10; Nordberg 51.10–13.

<sup>165</sup> Klostermann 215.26–31; Holl 258.15–21.

de<sup>166</sup>; ja sie meinen sogar, er sei ὡς καὶ τὰ πάντα aus Gott.<sup>167</sup> (Damit würde er, das ist die unausgesprochene Konsequenz, als Geschöpf zusammen mit den πάντα unter dem παντοκράτωρ stehen.) Es ist Markells Bemühen, in dem ersten Bekenntnis der Epistula ad Julium darzulegen, daß der Logos des einen Gottes der eigene und wahre Logos, unser Herr Jesus Christus, die ungetrennte Dynamis Gottes ist, durch welchen alles Gewordene wurde. Das zweite Bekenntnis ist das Romanum, in dessen Text es bekanntlich bei Markell nur εἰς θεὸν παντοκράτορα heißt.<sup>168</sup> Markell vermeidet eine Identifizierung von Pantokrator und Vater, weil er sonst der arianischen Meinung Vorschub leisten würde, daß der Logos unter die durch den Pantokrator beherrschten πάντα zu rechnen sei. Der oben zitierte Satz<sup>169</sup> steht in dem auf das Romanum folgenden, letzten Abschnitt als Zusammenfassung der Ausführungen Markells, welche noch durch Bibelstellen (Joh 10,38 an erster Stelle!; 10,30; 14,9) untermauert wird. Der Einsatz des Titels Pantokrator zeigt das Bestreben Markells, die Einheit des einen Gottes mit seinem Logos zu sichern. Und dementsprechend konsequent wird auch in den Fragmenten eine Nennung des Vaters in Verbindung mit dem Pantokrator-Titel vermieden. Läßt zwar auch schon der Kontext in der Epistula ad Liberium dieses Verständnis zu, so wird doch erst von den Marcelliana her völlige Klarheit darüber möglich, warum § 11 unbedingt der Sicherung durch § 10 bedarf. Gilt der Pantokrator-Titel für den εἰς θεός, so gilt er dann auch für den Vater, den Logos und das Pneuma. (Vgl. Expositio fidei cap. 1,4: παντοκράτορα ἐκ παντοκράτορος· πάντων γὰρ, ὧν ἄρχει ὁ πατήρ καὶ κρατεῖ, ἄρχει καὶ κρατεῖ.<sup>170</sup>) „Deshalb“ kann es nun auch in § 11 heißen: εἰς ἓνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα; zumal ein möglicherweise trotzdem noch aufkommendes Mißverständnis durch den Verfasser in § 12 mit den Formeln μιᾶς δοξολογίας, μιᾶς κυριότητος, μιᾶς βασιλείας alsbald abgefangen wird. Derjenige, „durch welchen alles wurde“ (§ 12), ist Pantokrator; nicht aber gehört er zu den πάντα, die vom Pantokrator beherrscht werden.

<sup>166</sup> Klostermann 214.28–31; Holl 257.10–13.

<sup>167</sup> Klostermann 214.35; Holl 257.16–17.

<sup>168</sup> Klostermann 215.19; Holl 258.6. Siehe zur Diskussion über diese Stelle und zur bisherigen Interpretation der Markellischen Verwendung des Pantokrator-Titels: Gericke, Marcell von Ancyra, 116ff.; auch P. Beskow, Rex Gloriam, 1962, 307. Es ist mir wahrscheinlich, daß die Markellische Auslassung von πατήρ im Romanum nicht einfach eine Folge der Markellischen Theologie ist, sondern durch Markells Abhängigkeit von der Regula fidei, auf die seine Theologie abgestimmt ist, erklärt werden muß. Vgl. Tertullian, De virginibus velandis cap. 1,3: „in unicum Deum omnipotentem“ (Tertulliani Opera II, Corpus Christianorum Ser. Lat. II, 1954, 1209.18). Über die Stellung Markells zur Glaubensregel siehe unten S. 189–191.

Zu beachten ist auch das Referat des Sozomenos, Hist. eccl. IV, 6,2 (ed. Bidez-Hansen 143.16f.) über die Lehre des Markell-Schülers Photinos: . . . ἔλεγε δὲ ὡς θεὸς μὲν ἐστὶ παντοκράτωρ εἰς, ὁ τῷ ἰδίῳ λόγῳ πάντα δημιουργήσας . . .

<sup>169</sup> Anm. 165.

<sup>170</sup> MPG 25,201.11–13; Nordberg 50.4–5.

Markell zitiert in Fragm. 65 ein Bekenntnis des Asterios<sup>171</sup>, das demjenigen von Epistula ad Liberium § 11 in manchem ähnlich sieht und das auch vorerst die Zustimmung Markells findet. Doch wenn Asterios sein Bekenntnis dahingehend versteht, daß er bei Vater, Sohn und Hl. Geist je ἀληθῶς hinzugesetzt wissen will, hält Markell die dabei zum Zuge kommende, anthropologisch bestimmte ἔντεχνος θεωρία, mit welcher Vater und Sohn nach menschlicher Analogie verstanden bzw. getrennt werden, nicht mehr für ungefährlich, da sie die Häresie des Asterios und seiner Genossen nur noch größer werden lasse. Denn Asterios berücksichtige dabei nicht die göttliche Dynamis. Welche Stellung die Dynamis bei Markell und dem Verfasser der Epistula ad Liberium einnimmt, wurde schon gezeigt.<sup>172</sup>

§ 12. ταῦτα bezieht sich auf Vater, Sohn und Hl. Geist, die aufgrund der ihre Einheit feststellenden Aussagenreihe als ὁμοούσιος bezeichnet werden. Derjenige, „durch welchen alles wurde“, kann dann nur der in seiner Trias wesenseine (ὁμοούσιος) Gott sein. Siehe hierzu das unter § 2 Gesagte. Das Bekenntnis zur Homousie bildet den Höhepunkt der Aussagen über die Einheit Gottes und schließt sie zugleich ab. Vgl. die gleiche Stellung, wenn auch andere Verwendung, des ὁμοούσιος am Schluß von De incarnatione et contra Arianos.<sup>173</sup>

Im folgenden wird die Aussagenreihe von § 12 mit der von § 7 zusammengekommen. Ich muß mich dabei weithin auf die bloße Angabe der wichtigsten Parallelen in den Marcelliana beschränken. Nicht in § 12 wiederholt hat der Verfasser des Bekenntnisses aus § 7 δόξα und ὄνομα τοῦ θεοῦ. Zu beidem vgl. bei Markell De incarnatione et contra Arianos cap. 19: μία γὰρ δόξα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. „τὴν δόξαν μου“, φησὶν, „ἑτέρῳ οὐ δώσω“ οὐ γὰρ ἔστι δεύτερος θεὸς ὁ υἱός, ἀλλὰ Λόγος τοῦ ἐνὸς καὶ μόνου θεοῦ θεολογούμενος ἐν πατρὶ· ὡς καὶ ὁ πατήρ ἐν υἱῷ θεολογεῖται, καθὼς καὶ Ἡσαΐας λέγει θεολογῶν υἱὸν σὺν πατρὶ . . . ἀντίκεινται δὲ αὐτῷ οἱ μὴ ὁμολογοῦντες αὐτὸν καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τῆς αὐτῆς τῷ πατρὶ οὐσίας καὶ πλὴν αὐτοῦ μὴ εἶναι θεόν . . .<sup>174</sup> Für ὄνομα τοῦ θεοῦ ist natürlich auch an Joh 1,1 zu denken. Daß es in § 7 zusammen mit δόξα genannt wird, ist gewiß auch eine Konsequenz aus §§ 5 und 6.

ἐνότης, vgl. besonders Markell-Fragm. 66: ἐνότητι γὰρ ὁ Λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τῷ θεῷ διαφέρει μόνα.<sup>175</sup>

θεότης, vgl. De incarnatione et contra Arianos cap. 10: πατήρ . . . καὶ υἱός καὶ ἅγιον πνεῦμα κύριος Σαβαώθ ἔστι. μία γὰρ ἡ θεότης καὶ εἰς θεός. καὶ διὰ τοῦτο ἄπερ εἶπεν ὁ πατήρ ἐν τῷ Ἡσαΐα, ὁ Ἰωάννης λέγει,

<sup>171</sup> Klostermann 197.10–12.

<sup>172</sup> Siehe oben S. 175.

<sup>173</sup> Tetz, Markell I, 245–247.

<sup>174</sup> MPG 26,1017.11–24.

<sup>175</sup> Klostermann 197.25–26.

<sup>176</sup> MPG 26,1000.23–28. Siehe hierzu Tetz, Markell I, 261–262.

ὅτι ὁ υἱὸς εἶπεν· ἐν δὲ ταῖς Πράξεσιν ὁ Παῦλός φησιν, ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἶπε.<sup>176</sup> (Vgl. Epistula ad Antiochenos cap. 29.<sup>177</sup>)

δύναμις, siehe unter § 7 und § 9 zu δυνάμει; außerdem noch Markell-Fragm. 77: δυνάμει ἀδιαίρετον τὴν μονάδα εἶναι.<sup>178</sup>

δύναμις und ὑπόστασις werden im Referat Markells über die Meinung seiner arianischen Gegner verbunden, Fragm. 77: οὗτοι καὶ δεῦτερον ἀναπλάττειν θεὸν βούλονται ὑποστάσει καὶ δυνάμει χωριζόμενον τοῦ πατρὸς.<sup>179</sup> Vgl. aber auch die Verbindung δυνάμει καὶ ὑποστάσει bei Markell in Fragm. 61, zur Feststellung der Einheit eines Menschen mit seinem λόγος.<sup>180</sup>

ὑπόστασις. Asterios sprach lt. Markell-Fragm. 69 nicht nur einmal von drei Hypostasen.<sup>181</sup> Dagegen wird in Markell-Fragm. 66 behauptet: ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις οὐσας ἐνοῦσθαι μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἢ τριάς τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχει.<sup>182</sup> Vgl. Serdicense 4: μίαν εἶναι ὑπόστασιν . . . τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος<sup>183</sup>, ähnlich auch Serdicense 6 und 10.<sup>184</sup>

οὐσία. De incarnatione et contra Arianos cap. 19: Es widerstehen Christus οἱ μὴ ὁμολογοῦντες αὐτὸν καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τῆς αὐτῆς τῷ πατρὶ οὐσίας καὶ πλὴν αὐτοῦ μὴ εἶναι θεόν . . .<sup>185</sup> Siehe auch De incarnatione et contra Arianos cap. 9, zitiert im folgenden bei δοξολογία.

δοξολογία. Vgl. De incarnatione et contra Arianos cap. 9: . . . πᾶσα γραφὴ παλαιά τε καὶ καινὴ μετὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ συναριθμεῖ αὐτὸ <sc. πνεῦμα> καὶ δοξάζει· διότι τῆς αὐτῆς θεότητός ἐστι καὶ τῆς οὐσίας.<sup>186</sup> Besonders auch De incarnatione et contra Arianos cap. 10: καὶ ὅτε δοξολογοῦσι τὰ Χερουβιμ τρίτον τὸν θεὸν λέγοντα· ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαββᾶθ, πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα δοξολογοῦσι. καὶ διὰ τοῦτο, ὡσπερ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ βαπτιζόμεθα, οὕτως καὶ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ γινόμεθα υἱοὶ θεοῦ οὐ θεῶν. πατὴρ γὰρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα κύριος Σαββᾶθ ἐστι. μία γὰρ ἡ θεότης καὶ εἰς θεός.<sup>187</sup>

κυριότης, vgl. De incarnatione et contra Arianos cap. 10: ὁ πατὴρ οὗν καὶ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα κύριος Σαββᾶθ ἐστι.<sup>188</sup> (Epistula ad Antiochenos cap. 25: ἵνα ἡ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, τουτέστιν πατὴρ καὶ υἱὸς

<sup>177</sup> Casey S. 34.

<sup>178</sup> Klostermann 201.20–21.

<sup>179</sup> Klostermann 201.33–34.

<sup>180</sup> Klostermann 196.20–22. Siehe oben S. 177 (Anm. 159)

<sup>181</sup> Klostermann 198.15–16.

<sup>182</sup> Klostermann 197.23–24. Beachte Euseb, De ecclesiastica theologia III, 6; Klostermann 164.26–28!

<sup>183</sup> Loofs 7.14–15.

<sup>184</sup> Loofs 9.33 und 10.47.

<sup>185</sup> MPG 26,1017.22–24.

<sup>186</sup> MPG 26,997.8–11.

<sup>187</sup> MPG 26,1000.17–25.

<sup>188</sup> MPG 26,1001.28–29; vgl. 1000.23–24 (Anm. 187).

καὶ ἅγιον πνεῦμα, ἡ μία κυριότης καὶ θεότης καὶ βασιλεία<sup>189</sup>; vgl. cap. 27.<sup>190</sup>)

Βασιλεία, siehe κυριότης (Epistula ad Antiochenos cap. 25, 27)<sup>191</sup>; vgl. De incarnatione et contra Arianos cap. 20 über die Endlosigkeit der göttlichen βασιλεία.<sup>192</sup> – Da der Pantokrator-Titel in § 10 pointiert eingeführt wurde, ist es nicht ausgeschlossen, daß μία δοξολογία, μία κυριότης, μία βασιλεία, die ja in § 12 über den Bestand der Aussagenreihe von § 7 hinausragen, unter dem Eindruck jenes Titels genannt werden.<sup>193</sup> Die Parallelen in Epistula ad Antiochenos cap. 25 und 27 reden beide im Anschluß an paulinische Texte (1 Kor 15,28 und 1 Kor 13,10) vom Eschaton; es ist daher wahrscheinlich, daß κυριότης und βασιλεία, die hier gegen Ende des Bekenntnisses genannt werden, auch *eschatologisch* gemeint sind. Diese Interpretation würde dann zugleich für den Pantokrator-Titel gelten, der natürlich in dem Gefälle der Epistula ad Liberium steht und der deshalb für den durch Markellische Gedankengänge bestimmten Verfasser des Bekenntnisses, z. B. im Lichte von 1 Kor 15,28, schon in sich selbst eschatologisch angelegt wäre.

μία εἰκὼν τῆς τριάδος. Hierfür findet sich in den Marcelliana keine direkte Parallele. Nach Scheidweilers Interpretation, derzufolge εἰκόνας τῆς τριάδος mit einer Konjektur von den vorausgehenden Gliedern der Reihe abgesetzt werden sollte, würde „die τριάς zu einem bloßen Bilde“. <sup>194</sup> Dies scheint mir angesichts des bisherigen Befundes keine ausreichende Erklärung zu sein. Außerdem muß berücksichtigt werden, daß es in § 4 der sog. Epistula Liberii ad Athanasium, die der Epistula ad Liberium vorangestellt ist und die eine ganz ähnliche Aussagenreihe über die Einheit Gottes enthält, ohne Abgrenzung von den anderen Gliedern der Reihe τῆ εἰκόνι ἐν heißt.<sup>195</sup> Ich möchte deshalb den Versuch unternehmen, die nicht ohne weiteres verständliche Stelle der Epistula ad Liberium von der Markellischen

<sup>189</sup> Casey Fragm. 20.

<sup>190</sup> Casey S. 32.

<sup>191</sup> Anm. 189 und 190.

<sup>192</sup> MPG 26,1020.16–21.

<sup>193</sup> Hierbei ist es nicht unwahrscheinlich, daß zugleich eine Auseinandersetzung mit dem oben S. 164 zitierten Satz des Asterios (Markell-Fragm. 96; Klostermann 205.27–31) erfolgt. Denn Asterios hatte dort mit den Formeln: βασιλεὺς <sc. γενήσας > βασιλεῖα, κύριος κύριον, θεὸς θεόν, den Abstand zwischen Vater und Logos zum Ausdruck gebracht. Und es ist für die Aussagenreihe von § 12 auch noch von weiterem Interesse, wenn Asterios den Logos als οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δόξης καὶ δυνάμεως ἀπαράλλακτον εἰκόνα bezeichnet. Dies ist eine Konzeption, zu der der Verfasser der Epistula ad Liberium, zusammen mit Markell, völlig konträr steht. Freilich wird man sich hüten müssen, die Aussagen des Bekenntnisses in § 7 und § 12 lediglich als Antithesen aufzufassen. Dagegen sprechen die starke Geschlossenheit der theologischen Konzeption des Verfassers der Epistula ad Liberium und dessen nicht gewöhnliche systematische Kraft.

<sup>194</sup> A. a. O. (Anm. 13), 241, vgl. 239.

<sup>195</sup> Siehe unten S. 192 (MPG 28,1441.22). Diese Stelle ist nicht unproblematisch; siehe den textkritischen Apparat, Variante f. Im Falle einer Ergänzung auf Grund von Epistula ad Liberium § 12 wäre unsere Formel schon sehr früh als gleichwertiges Glied der Reihe aufgefaßt worden.

Konzeption her zu erklären. Dazu gehe ich aus von dem unter § 1 schon besprochenen Markell-Fragm. 94<sup>196</sup>, das ich hier wegen seiner Bedeutung für die anstehende Frage ganz zitieren muß: διὸ πανταχόθεν δῆλον εἰκόνα τοῦ ἀοράτου θεοῦ ὑπὸ τοῦ ἱεροῦ εἰρησθαι ἀποστόλου τὴν προσγενομένην τῷ Λόγῳ σάρκα, ἵνα διὰ τοῦ ὄρατοῦ καὶ τὸ ἀόρατον φαίνηται. „εἰκῶν“ δὲ „ἔστιν“ φησὶν ὁ ἀπόστολος „τοῦ ἀοράτου θεοῦ“. νῦν δηλονότι, ὀπηνίκα τὴν κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ γενομένην ἀνείληφεν σάρκα, εἰκῶν ἀληθῆς τοῦ ἀοράτου θεοῦ γέγονεν. εἰ γὰρ διὰ τῆς εἰκόνας ταύτης τὸν τοῦ θεοῦ Λόγον ἤξιώθημεν γινῶναι, πιστεῦειν ὀφείλομεν αὐτῷ τῷ Λόγῳ διὰ τῆς εἰκόνας λέγοντι „ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἔσμεν“. οὔτε γὰρ τὸν Λόγον οὔτε τὸν πατέρα τοῦ Λόγου χωρὶς τῆς εἰκόνας ταύτης γινῶναι τινα δυνατὸν.<sup>197</sup> Ich stelle diesen Markellischen Sätzen über die εἰκῶν die Aussagen der Epistula ad Liberium gegenüber, soweit deren Bekenntnisformeln sich mit jenen berühren.

Markell:

Des unsichtbaren Gottes

Bild ist

das zum Logos hinzugekommene, sichtbare Fleisch, das in Fragm. 95 als ἀνθρωπίνη σάρξ bezeichnet wird, weil lt. Gen 1,26 der „Mensch“ nach dem erst späteren Bild des Logos, d. m. nach dem vom Logos angenommenen Fleisch, geschaffen wurde. Das κατ' εἰκόνα gewordene Fleisch wurde erst infolge der *Annahme* durch den Logos wahres Bild des unsichtbaren Gottes. Der Erkenntnis des Logos durch das Bild Gottes hat der Glaube zu entsprechen, der dem durch das Bild redenden Logos glaubt, daß Logos und Vater eins sind (Joh 10,30). Ohne jenes Bild ist es unmöglich, den Logos und den Vater des Logos zu erkennen, und d. h. doch zugleich, es ist ohne das Bild ausgeschlossen, die Einheit des Logos und seines Vaters zu glauben.

Wenn nun in Epistula ad Liberium § 12 εἰκῶν im Hinblick auf die Einheit Gottes genannt wird, wäre mit den Marcelliana zunächst εἰκῶν als vom Logos angenommene σάρξ/ἄνθρωπος zu verstehen; μία εἰκῶν würde dann dem ἴδιον σῶμα des Herrn von De incarnatione et contra Arianos cap. 12<sup>198</sup> (oder dem κυριακὸς ἄνθρωπος der Epistula ad Antiochenos)<sup>199</sup> entsprechen.

Epistula ad Liberium:

εἷς θεός, πνεῦμα, Λόγος  
als ἀόρατος §§ 1, 2

σάρκα . . . λαβῶν . . . ὄρατὴν

§ 4, vgl. § 8

ἄνθρωπος § 3

ἀνέλαβεν ἄνθρωπον ἐν ἑαυτῷ

§ 8

ἄνθρωπος § 3

λαβῶν § 4, λαβεῖν § 8

ἀνέλαβεν § 8

νοοῦμεν § 7 (υἱός)

<sup>196</sup> Siehe oben S. 160–161.

<sup>197</sup> Klostermann 205.10–17.

<sup>198</sup> MPG 26,1004.27. – Auch Euseb kann μία εἰκῶν sagen: Euseb, De ecclesiastica theologia II, 23,1; Klostermann 133.14–17. μία εἰκῶν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου ist bei ihm aber der Sohn = Logos, der von μία ἀρχὴ καὶ θεὸς καὶ ὁ . . . πατὴρ dezidiert unterschieden werden soll.

<sup>199</sup> E. Schwartz, a. a. O. (Anm. 19), 55 Anm. 1. Siehe zu der Formel Tetz, Markell I, 268 Anm. 191.

Aber εἰκὼν τῆς τριάδος? Markell hatte sich bei der Darlegung seines εἰκὼν-Verständnisses auf Kol 1,15 berufen. Wir haben gesehen, daß er „Bild des unsichtbaren Gottes“ auf das angenommene Fleisch bezieht, während er, im Gegensatz zu Asterios, die Unsichtbarkeit des Logos und hierin die Einheit Gottes mit seinem Logos vertritt.<sup>200</sup> Diese Einheit ist in Epistula ad Liberium §§ 1, 2 unter dem gemeinsamen Epitheton ἀόρατος für εἷς θεός, πνεῦμα und Λόγος demonstriert.<sup>201</sup> Darum kann der Verfasser des Bekenntnisses statt εἰκὼν τοῦ ἀοράτου θεοῦ jetzt in § 12 εἰκὼν τῆς τριάδος sagen und damit zugleich die Einheit der Dreiheit auch hinsichtlich ihrer in §§ 1 und 2 konstatierten Unsichtbarkeit im Auge behalten.

Inwiefern wird nun aber die Wesenseinheit des dreieinigen Gottes durch diese μία εἰκὼν τῆς τριάδος belegt? Hierzu ist erstens noch einmal daran zu erinnern, daß für Markell die Erkenntnis des Vaters und des Sohnes sowie der Glaube an ihre Einheit nur durch die bestimmte εἰκὼν möglich ist (Fragm. 94). Zweitens möchte ich hinweisen auf die Bedeutung der anthropologischen Argumentation, derer sich Markell zur Begründung der Einheit Gottes mit seinem Logos und seinem Pneuma bedient (Markell-Fragm. 61 und De incarnatione et contra Arianos cap. 13).<sup>202</sup> Ist der Mensch lt. Gen 1, 26 nach der bestimmten εἰκὼν Gottes geschaffen, die die Einheit Gottes erkennen läßt, so erlaubt sich Markell daraufhin, den κατ' εἰκόνα geschaffenen Menschen in seiner Einheit als „kleines“ Beispiel<sup>203</sup> zur Veranschaulichung der Einheit Gottes zu nennen. Das ist zweifellos ein kühner Schritt, durch den Markell in eine theologische Position rückt, die in fundamentaler Weise von den Positionen seiner orientalischen Zeitgenossen unterschieden ist. Es ist hier nicht der Ort, auf die theologiegeschichtliche Bedeutung der Markellischen Auffassung der vestigia trinitatis einzugehen. Jedenfalls bietet auch sie sich an zur Erklärung von § 12. – Über die Schlußformel von § 12 siehe unter § 2 zu Joh 1, 3.

§ 13. Auf die Schlußformel von § 12 läßt der Verfasser der Epistula ad Liberium in § 13 mit οὕτως das Glaubensbekenntnis über die *Auferstehung*

<sup>200</sup> Siehe oben S. 160.

<sup>201</sup> Siehe oben S. 162–163.

<sup>202</sup> Siehe oben S. 177 (Anm. 159 und 160).

<sup>203</sup> Markell-Fragm. 58; 61: Klostermann 195.16; 196.19–20. – Für diese Markellische Argumentation zur Begründung seiner Konzeption von der Einheit der Dreiheit hat auch besondere Bedeutung die Berufung auf folgende biblische Bilder: ὅτε γὰρ ἡ γραφὴ τὸν υἱὸν βραχίονα ὀνομάζει τοῦ πατρὸς, τὸ ἅγιον πνεῦμα δάκτυλον θεοῦ καλεῖ· καὶ ὅτε δὲ τὸν υἱὸν θεοῦ Λόγον ὀνομάζει, τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐμφύσημα τοῦ θεοῦ λέγει (De incarnatione et contra Arianos cap. 19; MPG 26,1019/1020. 1–2). Vgl. Tetz, Markell I, 268–269. Alle genannten Momente zusammengenommen, ergibt sich eine geschlossene Beweisführung, durch die die Begründung der Markellischen These von der einen Hypostase und dem einen Prosopon erst deutlich erkennbar wird; vgl. Tetz, Markell II, 32. Zu berücksichtigen ist in diesem Zusammenhang ferner, daß Epiphanius, Panarion 80,4,5 (ed. Höll III, 253.18–20) über Photinos, den Schüler Markells, berichtet: . . . φησιν ὡσπερ διὰ λόγου ὁ ἄνθρωπος πράττει ὁ βούλεται, οὕτως διὰ ἰδίου λόγου ὁ πατὴρ διὰ τοῦ ὄντος ἐν αὐτῷ λόγου ἐποίησε τὰ πάντα.

des Fleisches: unseres Leibes folgen, weil sie Gottes Tat ist (§ 13 Ende). Die Interpretation der nicht aus der Hl. Schrift stammenden Formel „Auferstehung des Fleisches“ durch „unseres Leibes“ wird ausdrücklich als biblisch deklariert; gemeint ist dabei vielleicht Röm 8,23: „auch wir selbst, die wir die Erstlingsgabe des Geistes bereits besitzen, wir erwarten ja selbst in unserem Herzen seufzend die Erlösung *unseres Leibes*“ (ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν).<sup>203a</sup> Der Kontext dieser Stelle (8,21) führt uns zu einer der kühnsten Fragen Markells, Fragm. 117: „Denn was anders will das Wort ‚bis zu den Zeiten der Wiederherstellung‘ (Apg 3,21) als uns auf ein künftiges Weltalter hinweisen, in dem alles die vollkommene Wiederherstellung erfahren soll? Wenn nun Paulus sagte, daß in der Zeit der Wiederherstellung aller Dinge auch die Schöpfung selbst aus der Knechtsgestalt in die Freiheit

<sup>203a</sup> Vgl. aber noch besonders 1. Kor 15, 42–44: οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ . . . σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. Ferner Phil 3,21: ὅς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ, κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα.

Eine bemerkenswerte Parallele zu Ep. ad Lib. § 13 findet sich in einem Bekenntnis, das in einer antihierakitischen bestimmten Erzählung über Makarios d. Gr. erhalten ist. Diese Erzählung ist einmal im Anhang zu den sog. Apophthegmata Macarii und zum andern in einigen guten Hss. der Historia Lausiaca des *Galatiers Palladius* überliefert, in welcher sie vielleicht ihren ursprünglichen Ort hat. Das Bekenntnis selbst wird in zwei Fassungen tradiert. Da die Frage der Priorität noch nicht geklärt ist, teile ich den Wortlaut beider Fassungen des Bekenntnisschlusses (nach E. Preuschen, Palladius und Rufinus. 1897, S. 127) mit:

Cod. Paris. gr. 1628: καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ ἰσοούσιον τῷ πατρὶ καὶ Λόγῳ τοῦ θεοῦ καὶ εἰς „ἀνάστασιν νεκρῶν“, καθὼς φησὶν ὁ ἀπόστολος: „σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ: σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἀθανασίαν.“

Cod. Vindobon. hist. gr. 9: καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἰσοούσιον τῷ πατρὶ καὶ τῷ Λόγῳ αὐτοῦ. πιστεύομεν δὲ καὶ εἰς ἀνάστασιν ψυχικῆν καὶ σώματος, καθὼς λέγει ὁ ἀπόστολος: „σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν“ καὶ πάλιν: „δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν.“

Über das Bekenntnis und seine verschiedenen Fassungen siehe J. KUNZE, Ein neues Symbol aus Ägypten und seine Bedeutung für die Geschichte des altkirchlichen Taufbekenntnisses, in: *Neue Kirchliche Zeitschrift* 18 (1897), 543–568 – F. KATTENBUSCH, Das Apostolische Symbol, Bd. II, 1900, 242f., 730f. – Die Bestimmung des Stückes als „Egyptian Creed“ und die Darstellung der Überlieferung durch J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1952<sup>2</sup>, 190f., entsprechen durchaus nicht dem Stand der (unabgeschlossenen) Diskussion. Eine eingehende Untersuchung des Bekenntnisses unter Berücksichtigung der komplizierten Überlieferungsfragen steht noch aus. Dabei wird jedenfalls auch folgende Passage aus der Regula bei Origenes, *De principiis* I, Praef. § 5 zu berücksichtigen sein: „Sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum, cum corpus hoc, quod nunc ‚in corruptione seminatur, surget in incorruptione‘ et quod ‚seminatur in ignominia, surget in gloria‘ (1 Kor 15,42f.).“

Es wird schwierig sein zu entscheiden, ob diese Parallelen nur Konvergenzen sind, zu denen es durch unabhängige Benutzung der naheliegenden Paulusstelle 1 Kor 15, 42ff. kam, oder ob es sich um Abhängigkeitsverhältnisse handelt, die in Rückgriffen auf die Regula fidei begründet sind. Nicht völlig ausgeschlossen, aber doch nicht recht wahrscheinlich ist eine partielle Abhängigkeit der Epistula ad Liberium von der Regula bei Origenes, da Markell dessen Schrift *De principiis* gekannt hat.

verwandelt werden wird (μεταβληθήσεσθαι) – sagt er doch: „denn auch die Schöpfung selbst wird befreit werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“, wie wäre es da möglich, daß die Knechtsgestalt, die der Logos angenommen hat, als Knechtsgestalt dem Logos verbunden bleibt?“<sup>204</sup> Markell erklärt hier die Erlösung als μεταβληθήσεσθαι. Darin stimmt er mit dem Verfasser der Epistula ad Liberium wiederum überein: ἐκ τῆς δουλείας (sc. τῆς φθορᾶς) εἰς τὴν ἐλευθερίαν μεταβληθήσεσθαι entspricht § 13 τοῦ φθαρτοῦ . . . αὐτοῦ (sc. τοῦ σώματος ἡμῶν) μεταβαλλομένου εἰς ἀφθαρσίαν . . . Der Verfasser des Bekenntnisses bezieht sich auf 1 Kor 15, 51–53. Auch hier ist der Kontext der Bibelstelle für das Verständnis des Bekenntnissesatzes von Interesse. Paulus hatte in v 50 gesagt, „daß Fleisch und Blut die βασιλεία θεοῦ nicht erben kann, noch die Vergänglichkeit die Unvergänglichkeit ererbt“. Wie stark die Frage des συμβασιλεύειν der Kirche Markell bewegt hat, ist zu ersehen aus De incarnatione et contra Arianos cap. 20 (Ende) und 21 (Anfang).<sup>205</sup> Das Problem der βασιλεία dürfte also wieder auf verhohlene Weise im Blickfeld des Verfassers des Bekenntnisses sein. V 51 ist besonders interessant, weil Epistula ad Liberium § 13 sich wohl auf den „westlichen“ Text stützt<sup>206</sup>, in welchem eine „radikale Änderung“ (Lietzmann) vorgenommen ist: D\* vg latt bieten πάντες ἀναστήσομεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγῶμεθα statt πάντες οὐ κοιμηθήσομεθα, πάντες δὲ ἀλλαγῶμεθα. Dem Verfasser des Bekenntnisses war dort das Stichwort der ἀνάστασις gegeben. Die Unterscheidung der Auferstehung aller und der Verwandlung nicht aller wird offenbar aufgenommen in der Eingrenzung von ἀνάστασις σαρκός auf die ἀνάστασις τοῦ σώματος ἡμῶν, die Auferstehung unseres, der Glaubenden, Leibes, dem die Veränderung in Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit bevorsteht. ὑπὸ τοῦ θεοῦ meint den einen Gott; οὕτως bezieht sich dann also nicht allein auf die Schlußformel von § 12, d. h. auf den Urheber und Herrn aller Schöpfung (einschließlich der Auferstehung), sondern namentlich auf den einen Gott und Herrn, durch den alles wurde. War in § 6 nur erst von der Darbringung zum Vater hin die Rede, so ist hier für das Ende die Übergabe der Herrschaft des Sohnes an den Vater, d. h. das

<sup>204</sup> Klostermann 210.33–211.7.

<sup>205</sup> MPG 26,1020.30–1021.20. Dieser Abschnitt bedarf einer ausführlicheren Analyse, die hier aus Platzgründen nicht gegeben werden kann. Für unseren Zusammenhang ist folgende Passage von Interesse: . . . ἡμεῖς . . . ἔσμεν οἱ ἐν αὐτῷ ὑποτασσόμενοι τῷ πατρὶ καὶ ἡμεῖς ἔσμεν οἱ ἐν αὐτῷ βασιλεύοντες, ἕως ἂν τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ ἡμῶν ὑπὸ τοῦ πόδας ἡμῶν· διὰ γὰρ τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν ὁ δεσπότης τῶν οὐρανῶν ἐν ὁμοιώματι ἡμῶν γέγονε . . . (1020.43–1021.5). Wer sind „unsere Feinde“? Markell meint hier die Dämonen (1017.43 ff.) und mit 1 Kor 15,26 als „letzten Feind“ den Tod (1020.8); vgl. die pauschale Bezeichnung in Markell-Fragm. 121: τῆς ἀντικειμένης ἀπάσης ἐνεργείας (Klostermann 212.7–8). *Unsere Unsterblichkeit impliziert Teilhabe an der Herrschaft über den Tod!* Darum sind für Markell Unsterblichkeit und Inthronisierung bzw. Herrschaft des Menschen synonyma; Fragm. 110 und 127 (Klostermann 208.29–30; 214.8–9). ἡ ὑπὲρ ἀνθρώπων δόξα in Fragm. 107 (Klostermann 208.20) steht für Unsterblichkeit und Herrschaft (über Tod und Teufel).

<sup>206</sup> Vgl. oben S. 172 (Anm. 129).

Aufgehen des Logos im Vater, vorausgesetzt, und es kann darum wieder  $\delta$  θεός, d. i. der eine Gott, heißen. Der eschatologische Charakter der paulinischen Aussagen von Röm 8,23 und 1 Kor 15,51–53, die Epistula ad Liberium § 13 zugrunde liegen, werden durch den Verfasser des Bekenntnisses – wenn auch vielleicht nicht auf den ersten Blick erkennbar – in Markellischer Weise gewahrt.

Man wird sich freilich hüten müssen, in der Epistula ad Liberium das Gegenüber von Jetzt und Dann unserer Erlösung zu stark herauszustreichen. Die Annahme des Fleisches bzw. des Menschen als endzeitliches Ereignis (§ 4) ist auch vom Verfasser der Epistula ad Liberium nicht allein auf den Menschen Jesus bezogen, sondern schließt die Kirche ein; zumindest ist eine Differenzierung nicht explizit ausgesprochen worden (*μία εικών* § 12 steht in einem anderen Zusammenhang). Die paulinische Spannung von gegenwärtiger und zukünftiger Erlösung der Christen ist in §§ 6 und 13 aufgenommen. Markell ist gleichfalls bemüht, diese Spannung zu wahren. Ich nenne als Beleg hierfür nur die Stellen bei Markell, die ebenfalls von 1 Kor 15,51–53 her bestimmt sind. Markell-Fragm. 107: *καὶ ἤξιωσεν τὸν πεσόντα διὰ τῆς παρακοῆς ἄνθρωπον τῷ ἑαυτοῦ διὰ τῆς παρθένου συναφθῆναι Λόγῳ. ποία γὰρ ἐν ἀνθρώποις ἑτέρα μείζων δόξα γένοιτ' ἂν τῆς δόξης ταύτης; εἰπὼν δὲ ὅτι „ἐδόξασά σε“, ἐπιφέρει λέγων „καὶ πάλιν δοξάσω“, ἵνα δι' ὑπερβολὴν φιλανθρωπίας ἐν τῇ μετὰ τὴν ἀνάστασιν τῆς σαρκὸς δευτέρᾳ δόξῃ τὸν πρότερον θνητὸν ἄνθρωπον ἀθάνατον ἀπεργάσῃται καὶ τοσαύτη αὐτὸν δοξάσῃ δόξῃ, ὥστε μὴ μόνον αὐτὸν τῆς προτέρας ἀπλλαγῆναι δουλείας, ἀλλὰ καὶ τῆς ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀξιωθῆναι δόξης.*<sup>207</sup> Unter Epistula ad Liberium § 1 war schon auf Markell-Fragm. 120 hingewiesen.<sup>208</sup> Markell hat dort zwar die Unsterblichkeit Gottes konstatiert, zugleich aber auch betont, daß Gott, der das Nichtseiende unsterblich machen könne, größer sei als die Unsterblichkeit. Denn nicht alles Unsterbliche (wie Mächte, Gewalten und Engel) gehöre zur Einheit Gottes. Aus diesem Grunde redet Markell in Fragm. 66 vom *ἀνακεφαλαιοῦσθαι . . . μονάδι . . .*, *ἃ μὴδὲν τῇ ἐνότητι τῷ θεῷ διαφέρει.*<sup>209</sup> Die Respektierung des einen Gottes in seiner Einheit, und d. h. die Respektierung seiner Souveränität, ist trotz des starken soteriologischen Interesses Markells oder vielleicht sogar gerade wegen seines starken soteriologischen Interesses gewahrt. – Markell differenziert zwischen unsterblichem Gott und unsterblich werdenden bzw. gewordenen Christen auch in De incarnatione et contra Arianos cap. 15: *ἄλλοι γὰρ πνεῦμα θεοῦ φοροῦσι, φῶς φοροῦσι· καὶ οἱ φοροῦντες φῶς, Χριστόν εἰσιν ἐνδεδυμένοι· καὶ οἱ ἐνδεδυμένοι Χριστόν, πατέρα ἐνδέδυνται. „δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν.“ οἱ γὰρ φοροῦντες τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἀφθαρσίαν φοροῦσιν· ἀφθαρσία δὲ ἐστὶν ὁ θεός.*<sup>210</sup> *ἀφθαρσίαν φοροῦ-*

<sup>207</sup> Klostermann 208.14–20. Vgl. Anm. 205.

<sup>208</sup> Siehe oben S. 160.

<sup>209</sup> Klostermann 197.24–25.

<sup>210</sup> MPG 26,1009.41–1012.2. Vgl. hierzu Markell-Fragm. 57; Klostermann 195.6–8.

σιν ist deutlich abgegrenzt von ἀφθαρσία . . . ἐστιν. Und ἀφθαρσίαν φορεῖν ist nun das Gegenüber zu einem – von Markell allerdings nicht so bezeichneten – φθορᾶν bzw. θάνατον φορεῖν. Zu φορεῖν beachte De incarnatione et contra Arianos cap. 8: καὶ διὰ τοῦτο ὁ Λόγος καὶ υἱὸς τοῦ πατρὸς ἐνωθεὶς σαρκὶ γέγονε σὰρξ, ἵνα οἱ ἄνθρωποι ἐνωθέντες πνεύματι γένωνται ἐν πνεῦμα. αὐτὸς οὖν ἐστὶ θεὸς σαρκοφόρος καὶ ἡμεῖς ἄνθρωποι πνευματοφόροι . . . αὐτὸς οὖν ὁ ἀληθινὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ τοὺς πάντα ἡμᾶς φορεῖ, ἵνα οἱ πάντες τὸν ἕνα φορέσωμεν θεόν.<sup>211</sup>

Εἷς θεός ist also bei Markell auch eine eschatologisch orientierte Aussage. Dieses Ergebnis ist ebenfalls für die Epistula ad Liberium in Anspruch zu nehmen. Denn es erklärt nun nicht nur den Zusammenhang von Epistula ad Liberium §§ 10–13, sondern darüber hinaus das von Anfang an festgestellte Gefälle des Bekenntnisses.

Meine Untersuchung der Epistula ad Liberium ist an ihrem Ende angelangt. M. Richards und F. Scheidweilers These der Verfasserschaft Markells von Ankyra hat sich bei der durchgehenden Einzelinterpretation der Epistula ad Liberium bestens bewährt. Die originellen Züge des Bekenntnisses ließen sich durch die Marcelliana und nur durch die Marcelliana befriedigend erklären. Die Epistula ad Liberium erweist sich als ein kompaktes Stück Markellischer Theologie. Mithin dürfte die Verfasserfrage ihre abschließende Beantwortung gefunden haben.<sup>212</sup>

Markell wird schon in seinen Fragmenten, die Euseb bewahrt hat, als ein durchaus selbständiger, temperamentvoller und kühner Theologe erkennbar. Seine eschatologisch bestimmte Geschichtsauffassung, die in einem ständigen Umgang mit der Hl. Schrift gründet, läßt ihn nicht ‚orthodox‘ und theologisch genügsam werden im Besitz der einmal gefundenen Glaubensformel.<sup>213</sup> Er gehört noch zu der Generation der Väter von Nikaia und ist selbst ein engagierter Vater der Synode von 325 gewesen. Doch er kann auch nach Nikaia von neuem versuchen, den Glauben im Rückgriff auf die biblische und die bibelbezogene Überlieferung adäquat zu formulieren. Solche Versuche liegen vor in Fragm. 121, in der Epistula ad Julium, im Serdicense, an dem er aller Wahrscheinlichkeit nach mitgewirkt hat, und nun in der Epistula ad Liberium. Markell gerät damit mehr und mehr in

<sup>211</sup> MPG 26,996.35–997.6.

<sup>212</sup> Die Frage der Datierung der Epistula ad Liberium muß einstweilen noch zurückgestellt werden, bis ihr Zusammenhang mit der Epistula ad Athanasium und ihr Verhältnis zum anderen Markell-Gut unter chronologischem Aspekt genauer untersucht ist. Das Bekenntnis steht in manchem der Epistula ad Julium und dem Serdicense näher als der Schrift De incarnatione et contra Arianos, in der namentlich die christologisch-ekklesiologischen Thesen Markells ausgeprägter begegnen. Vermutlich hat das Bekenntnis seinen Ort zwischen Serdika 342/343 und De incarnatione et contra Arianos. Wenn mit der Zuverlässigkeit der Angabe des Adressaten Liberius (352–366) zu rechnen wäre, käme man auf die erste Zeit des Pontifikates des Liberius.

<sup>213</sup> Dem entspricht Markells Eingehen auf die Wandlungen der gegnerischen Lehre; siehe M. Richard, a. a. O. (Anm. 4), 13–14.

eine Gegensätzlichkeit zu Athanasios, der aus kirchenpolitischen sowie aus theologischen Gründen in zunehmendem Maße das Nicaenum als das voll- auf ausreichende Bekenntnis in die Mitte zu rücken bemüht ist, so daß er gar das Serdicense, das ja gewissermaßen die authentische Interpretation des Nicaenum sein wollte, im Jahre 362 als ungelegenes Dokument offiziell fallenläßt. Daß die Markellische Epistula ad Liberium, in der Form eines Bekenntnisses, Athanasios ebenfalls überflüssig erscheinen muß, versteht sich dann von selbst. Darum wird Athanasios neben anderen vermutlich Markell, den Leidens- und Kampfgenossen der dreißiger und vierziger Jahre, den Verfasser der Epistula ad Liberium, mit im Auge haben, wenn er in dem Schreiben der Synode von Alexandrien (362) über den „Wisch“ von Serdika erklärt: . . . μη δεῖν δευτέραν ἐκτίθεσθαι πίστιν, ἵνα μή ἢ ἐν Νικαίᾳ γραφεῖσα ὡς ἀτελής οὕσα νομισθῆ καὶ πρόφασις δοθῆ τοῖς ἐθέλουσι πολλακις γραφεῖν καὶ ὀρίζειν περὶ πίστεως.<sup>214</sup>

Der Theologe Markell, den man wegen seiner ausgeprägten Schriftbezogenheit auch als „Biblizisten“ bezeichnet hat<sup>215</sup>, zeigt sich nunmehr deutlicher von einer anderen Seite, nach der insbesondere Loofs fragte.<sup>216</sup> Die Untersuchung der Epistula ad Liberium erst hat uns die bemerkenswerte Ähnlichkeit des Bekenntnisanfanges in Fragm. 121, in der Epistula ad Julium und in der Epistula ad Liberium vor Augen geführt und uns jenes wiederholte Bemühen Markells um das, was Athanasios als πολλακις γραφεῖν καὶ ὀρίζειν περὶ πίστεως abtut, erkennen lassen. Wir sind damit auf ein neues, hier nur noch anzudeutendes Problem der Markellischen Theologie gestoßen: *die Stellung zur Regula fidei*. Zwar ist bei Markell von der Regula nicht explizit die Rede. In Fragm. 121 heißt es zur Einführung πιστεύω ταῖς θείαις γραφαῖς<sup>217</sup> und in Epistula ad Julium πιστεύω δὲ ἐπόμενος ταῖς θείαις γραφαῖς<sup>218</sup>; während die Einführung des Bekenntnisses in der Epistula ad Liberium nicht überliefert ist. Daß es sich aber um die Regula handelt, wird aus einer Parallele deutlich, die m. W. noch nicht beachtet ist; ich meine die Parallele in Tertullians Relationen der Regula. Die älteste Markellschrift, von der noch niemand behauptet hat, sie nehme – wie etwa die Epistula ad Julium – speziell auf abendländische Traditionen Rücksicht, zeigt in Fragm. 121 eine bemerkenswerte Nähe zu bestimmten Anfangsformeln der Glaubensregel Tertullians. Man vergleiche aus Markell-Fragm. 121: . . . εἷς θεός, καὶ ὁ τοῦτου Λόγος προῆλθεν μὲν τοῦ πατρός, ἵνα πάντα δι' αὐτοῦ γένηται . . .<sup>219</sup> mit Tertullians Adversus Praxean cap. 2,1: „*unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam oiko-*

<sup>214</sup> Athanasios, Tomus ad Antiochenos 5,1; Opitz (Revisionsabzug) 323.17–19.

<sup>215</sup> Siehe den Titel des Buches von Gericke oben Anm. 46; auf S. 187 heißt es dort freilich gegen den Titel, „daß Marcell kein ‚Biblizist‘ war“. Zur „Biblizismusdeutung“ siehe Gericke, a. a. O., 51 ff.

<sup>216</sup> Zur „traditionsgeschichtlichen Deutung“ von Loofs siehe Gericke, a. a. O. (Anm. 46), 59 ff.

<sup>217</sup> Siehe oben bei Anm. 55.

<sup>218</sup> Siehe oben bei Anm. 56.

<sup>219</sup> Klostermann 212.5–6.

nomiam dicimus, ut unici Dei sit et Filius, *sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt* et sine quo factum est nihil.<sup>220</sup> Hat Markell hier Tertullians Formel benutzt, indem er sie reduzierte? Es spricht nicht viel dafür. Oder ist ihm Tertullians Formel aus zweiter/dritter Hand überkommen? Das wird sich kaum feststellen lassen. Oder wird uns womöglich durch Markell in dieser Passage „kleinasiatische“ Tradition bekannt, von der Tertullian abhängig sein könnte und die dann im folgenden Teil<sup>221</sup> von dem Ankyraner auf seine Weise grafted bzw. bearbeitet worden wäre?

Nicht einfacher, aber noch interessanter wird der Fragenkomplex, wenn man auf seiten Markells die Epistula ad Julium und die Epistula ad Liberium sowie auf seiten Tertullians neben Adversus Praxean cap. 2,1 noch De praescriptione haereticorum cap. 13,1-5 und De virginibus velandis cap. 1,3 einbezieht.<sup>222</sup>

Markell hat in der Epistula ad Julium, wenn man sich an das einleitende πιστεύω<sup>223</sup> hält, zwei Bekenntnisse nebeneinandergestellt. Das zweite vor allem hat Markells Schreiben an Julius in der Dogmengeschichtsschreibung berühmt gemacht, weil dies Bekenntnis als eine der ältesten Bezeugungen des Symbolum Romanum zu gelten hat.<sup>224</sup> Markell hat einen Anfang der Regula, wie er ähnlich bei Tertullian<sup>225</sup> und in Markell-Fragm. 121 sowie in der Epistula ad Liberium begegnet, unmittelbar neben das vollständig mitgeteilte römische Symbol gestellt. In Tertullians Relationen der Regula liegt eine zweigliedrige Formel vor, die in ihrem ersten Teil über den einen Gott, samt den kosmologischen Aussagen, der Markellischen gleicht, im christologischen Teil hingegen in manchem dem Romanum ähnelt.<sup>226</sup> In dem Bekenntnis der Epistula ad Liberium spürt man deutlich – fast deutlicher noch als im ersten Bekenntnis der Epistula ad Julium – die Hand eines Verfassers, der sich in den Diskussionen seiner Zeit theologisch abgrenzt; in der Handhabung der Regula ist er also Tertullian nicht unähnlich. Zugleich gewinnt man aber auch den Eindruck, daß in diesem neu gewonnenen Bekenntnis Markells noch die ursprüngliche Fortsetzung der zugrunde liegenden Re-

<sup>220</sup> Tertulliani Opera II, Corpus Christianorum Ser. Lat. II, 1954, 1160.4-8 – G. SCARPAT, Q. S. F. Tertulliano, Adversus Praxean. (Biblioteca Loescheriana) 1959, 17.4-8.

<sup>221</sup> Klostermann 212.6ff.

<sup>222</sup> Zur Regula fidei bei Tertullian siehe besonders: die Zusammenstellungen bei E. EVANS, a. a. O. (Anm. 78), 189-192, und G. SCARPAT, a. a. O. (Anm. 220), LX-LXX; die Untersuchungen von J. RESTREPO-JARAMILLO, Tertuliano y la doble fórmula en el símbolo apostólico, Gregorianum 15 (1934), 3-58, und H. KARPP, Schrift und Geist bei Tertullian, (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 47), 1955, 32ff.; auch B. HÄGGLUND, Die Bedeutung der „regula fidei“ als Grundlage theologischer Aussagen, Studia Theologica 12 (1958), 1-44.

<sup>223</sup> Siehe oben bei Anm. 55 und 56.

<sup>224</sup> Grundlegend ist die ausführliche Untersuchung von C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Bd. III, 1875, Nachdruck 1964, 4f., 28-161. – Zur Auslassung von πατήρ bei Markell siehe oben Anm. 168.

<sup>225</sup> Vgl. besonders Restrepo-Jaramillo, a. a. O. (Anm. 222), 20ff.

<sup>226</sup> Vgl. Restrepo-Jaramillo, a. a. O. (Anm. 222), 46ff.

gula durchschimmert, deren Anfang uns als solcher durch die auffallend ähnlichen Formeln in Markell-Fragm. 121 bzw. in Epistula ad Julium (1. Bek.) und in Tertullians Relationen der Regula (*Adversus Praxean* cap. 2,1; vgl. *De praescriptione haereticorum* cap. 13, 2-3) erkennbar wird. In Betracht kommen dabei besonders Epistula ad Liberium §§ 1-6 und 13. Denn auch darin stimmen der Verfasser der Epistula ad Liberium und Tertullian (in *De praescriptione haereticorum* [cap. 13,] cap. 23,11, cap. 36,5 und in *De virginibus velandis* cap. 1, 3) überein, daß „die Auferstehung des Fleisches“ das entscheidende und – im Gegensatz zum Romanum – alleinige Moment am Schluß der Regula ist. Für Epistula ad Liberium § 11 ist natürlich nicht ganz ohne Bedeutung, daß Tertullian in *Adversus Praxean* cap. 2,1 zwar in anderer Verbindung, aber doch an ähnlicher Stelle die Trias („qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum sanctum“) als Schluß nennt.

Nach diesen Beobachtungen und Erwägungen mag nun wohl noch ein besonderer Hinweis erlaubt sein. Auch die Sohnesbezeichnung in Epistula ad Julium und in Epistula ad Liberium § 2 (τοῦτου καλεῖται υἱὸς πρωτότοκος)<sup>227</sup> hat Parallelen bei Tertullian: „Vnum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per uerbum suum *primo* omnium *emissum*: id uerbum *Filium eius appellatum* . . .“ (*De praescriptione haereticorum* cap. 13,2-3)<sup>228</sup> und „ . . . unci Dei sit et Filius, sermo ipsius . . .“ (*Adversus Praxean* cap. 2,1).<sup>229</sup> Es besteht demnach Anlaß für die Vermutung, daß Markell die genannte Formel von § 2 bereits überliefert war, wie wohl auch das Ἰησοῦς κληθεῖς in § 8 (vgl. *Adversus Praxean* cap. 2,1: „cognominatum Iesum Christum“).<sup>230</sup> Markell hätte dann also zur Andeutung seiner Interpretation und zur Abwehr anderer Interpretationen das καλεῖται nicht erst in sein Bekenntnis einzufügen brauchen, sondern konnte durch Übernahme dieses Prädikats – entgegen oder in dessen ursprünglich gemeintem Sinn – seine oben bereits dargelegte Auffassung sichergestellt sehen.

Für die alte Frage nach den Traditionen Markells bietet sich hierdurch also neues und vielleicht etwas festeres Terrain an, so daß eine Untersuchung dieser Problematik jetzt mit günstigeren Verhältnissen rechnen dürfte, auch wenn der Bereich der Regula fidei sich unseren Augen nicht gerade im hellsten Lichte präsentiert. Andererseits ist es nicht unmöglich, daß umgekehrt auch aus den Marcelliana noch manches Erhellende für den Komplex der Glaubensregel gewonnen werden kann.

<sup>227</sup> Siehe oben S. 148 und S. 164-165 (zu § 2).

<sup>228</sup> Tertulliani Opera I, Corpus Christianorum Ser. Lat. I, 1954, 197.

<sup>229</sup> A. a. O. (Anm. 220), 1160.6; Scarpat, a. a. O. (Anm. 220), 17.6.

<sup>230</sup> A. a. O. (Anm. 220), 1160.10; Scarpat, a. a. O. (Anm. 220), 17.10.

## Anhang: Epistula Liberii ad Athanasium

[Τοῦ τρισημακαριωτάτου Λιβερίου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης ἐπιστολὴ πρὸς τὸν θεοφιλέστατον Ἀθανάσιον ἀρχιεπίσκοπον Ἀλεξανδρείας<sup>a</sup>, ὅτι τέλειον ἄνθρωπον ἀνέλαβεν ὁ θεὸς Λόγος.]

1 Ἔστιν οὖν ἡμῖν<sup>b</sup> ἡ ὁμολογία, ἐπιπόθητέ μου<sup>c</sup> Ἀθανάσιε, Λόγος θεοῦ, υἱὸς κατὰ φύσιν ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ πατὴρ γεννηθείς, οὐ κτισθείς, ἀλλὰ ἀεὶ ὢν συνάναρχος τῷ θεῷ καὶ πατρὶ καὶ ἀκαταπαύστως τὸ βασιλείον ἔχων εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας. ἀμήν. 2 καὶ τὸ πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον ἀληθῶς ἐκ τοῦ θεοῦ κατὰ φύσιν τῆ φύσει θεόν, ἀμέριστον ἐκ θεοῦ κατὰ τὰς<sup>d</sup> γραφάς· τοῦ εἶναι ἀληθῶς τὸν πατέρα καὶ τοῦ εἶναι ἀληθῶς τὸν υἱὸν καὶ τοῦ εἶναι ἀληθῶς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἕκαστον ὄνομα μὴ μεταβαλλόμενον ἐπὶ ἀναθέματι ἐκ τῆς οἰκειας ἐπονομασίας· τοῦ εἶναι τὴν τριάδα ἀληθῶς τριάδα ἐν μιᾷ θεότητι καὶ ἐν μιᾷ δυνάμει καὶ ἐν μιᾷ οὐσίᾳ καὶ ἐν μιᾷ ὑποστάσει. 3 οὐ γὰρ μερίζεται ὁ υἱὸς ἐκ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως οὐδὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τῆς „πληρουσης τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν“. 4 ἔστιν οὖν, καθὼς προεῖπον, ἡ τριάς ἐν μιᾷ ὑποστάσει μὴ μεριζομένη καὶ<sup>e</sup> τῆ οὐσία ἐν καὶ τῆ θεότητι ἐν καὶ\* τῆ δυνάμει ἐν καὶ τῆ βασιλείᾳ ἐν καὶ τῆ δοξολογίᾳ ἐν καὶ τῆ εἰκόνι ἐν καὶ\*<sup>f</sup> τῷ πνεύματι ἐν· πνεῦμα γὰρ οὐ μερίζεται. 5 ἀνάθεμα οὖν λέγω Σαβελλίου τὸ δόγμα καὶ Ἀρείου τὸ δόγμα καὶ τὰς προαπηγορευμένας αἱρέσεις „εἰς αἰωνίαν κλάσιν“ κατὰ τὴν τοῦ σωτήρος φωνήν. 6 ταῦτη οὖν τῆ ὁμολογία, ἀδελφε Ἀθανάσιε, τῆ οὐση μόνη καὶ ἀληθῶς πιστεῖ ἐν τῇ ἀγίᾳ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἐὰν ὁμοφρονῆς μοι, ὡς ἐπὶ κρίσει θεοῦ καὶ Χριστοῦ γράψον μοι, εἰ οὕτω φρονεῖς καθά καὶ ἡμεῖς καὶ τὰ ἴσα ἐν τῇ ἀληθινῇ πίστει, ἵνα καὶ γὰρ πεποιηθῶς ᾧ ἀδιακρίτως περὶ ὧν ἀξιότις κελεύειν μοι. 7 καὶ τοῦτο δέ σε χρὴ εἰδέναι, ἀγάπητε, ὅτι οἱ υἱοὶ τῆς ἀληθείας ἀπαθῆ τὴν θεότητα ὁμολογοῦσι καὶ τὴν ἕνσαρκον ἐπιδημίαν τοῦ Λόγου καὶ θεοῦ, ὅτι τέλειον ἄνθρωπον ἀνέλαβε χωρὶς ἀμαρτίας „τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἀγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου“ κατὰ τὰ εὐαγγέλια. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ἀμήν.

a Diesen Titel bezeugen ABHKNSYf; mit meist nur leichten Abweichungen werden auch durch die anderen Handschriften derselbe Absender und derselbe Adressat bezeugt.

b ἡμῖν om. ABFKNYk

c μοι B ed.

d τὰς + ἀγίας EGSVc

e καὶ + ἐν ABFHKNYk

f τῆ δυνάμει ἐν καὶ τῆ βασιλείᾳ ἐν καὶ τῆ δοξολογίᾳ ἐν καὶ τῆ εἰκόνι ἐν καὶ om. AB\* FHNyK (Die Auslassung kann durch Homoioteleuton bedingt sein. Es kann sich aber auch um eine einfache Ergänzung nach Epistula ad Liberium § 12 handeln; dabei wäre man freilich weder der dortigen Reihenfolge noch ganz dem Bestande gefolgt.)

§ 1 συνάναρχος, siehe die Polemik dagegen in Formula makrostichos III,3; bei Athanasios, De synodis 26,III,3 (Opitz 252.16ff.)

§ 2 Vgl. die zweite Formel der Enkainiensynode von Antiochien (341) bei Athanasios, De synodis 23,5–7 (Opitz 249.28–35): „... βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἀγίου πνεύματος“, δηλονότι πατὴρ ἀληθῶς πατὴρ ὄντος, υἱὸς δὲ ἀληθῶς υἱὸς ὄντος, τοῦ δὲ ἀγίου πνεύματος ἀληθῶς ἀγίου πνεύματος ὄντος, τῶν ὀνομάτων οὐχ ἀπλῶς οὐδὲ ἀργῶς κειμένων, ἀλλὰ σημαινόντων ἀκριβῶς τὴν οἰκειαν ἐκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑπόστασιν τε καὶ τάξιν καὶ δόξαν, ὡς εἶναι τῆ μὲν ὑπόστασει τρία, τῆ δὲ συμφωνίᾳ ἐν . . . (mit Androhung des Anathema!). Für die Betonung der einzelnen Glieder

der der τριάς durch das hinzugesetzte ἀληθῶς siehe schon Euseb von Kaisareia, Schreiben an seine Gemeinde über die Synode von Nikaia (Juni 325); Athanasius Werke III: Urkunde Nr. 22, Opitz 43.15–18. Asterios, (mit Markells Polemik dagegen) in Markell-Fragm. 65 (Klostermann 197. 20–22). Die Meletianer bei Athanasios, Tomus ad Antiochenos 5,4 (Opitz [Revisionsabzug] 324.6–9): . . . ἀπεκρίναντο „διὰ τὸ εἰς ἀγίαν τριάδα πιστεῦειν οὐκ ὀνόματι τριάδα μόνον, ἀλλ' ἀληθῶς οὖσαν καὶ ὑφεστῶσαν, πατέρα τε ἀληθῶς ὄντα καὶ ὑφεστῶτα καὶ υἱὸν ἀληθῶς ἐνοῦσιον ὄντα καὶ ὑφεστῶτα καὶ πνεῦμα ἅγιον ὑφεστηκὸς καὶ ὑπάρχων οἶδαμεν . . .“ – Im Abendland Gregor von Elvira, Tractatus de fide (ed. Vega in: España Sagrada 55, 1957, 99. 24–100. 4): „Quis autem catholicorum ignorat Patrem verum esse Patrem, Filium vere Filium, et Spiritum sanctum vere esse Spiritum sanctum? sicut ipse Dominus ad Apostolos suos dicit: Euntes, baptizate omnes gentes in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Haec est perfecta Trinitas in unitate consistens, quam scilicet unius substantiae profitemur. Non enim nos secundum corporum conditione, divisionem in Deo facimus: sed secundum divinae naturae potentiam, quae in materia non est, et nominum personas vere constare credimus, et unitatem divinitatis esse testamur.“

§ 2 fin. Vgl. Epistula ad Liberium § 7.

§ 3 Vgl. LXX Jer 23, 24: μὴ οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ;

§ 4 Vgl. Epistula ad Liberium § 12.

§ 5 Vgl. Epistula ad Liberium § 9. Mt 25, 46.

§ 7 Romanum; Markell, Epistula ad Julium: Klostermann 215. 20–21, Holl 258. 7–8. Vgl. H. Lietzmann, a. a. O. (Anm. 116), 15–17; E. Evans, a. a. O. (Anm. 78), 69.

Die „Epistula Liberii ad Athanasium“ stammt aus einer Zeit, in der die Frage nach der Gottheit des Hl. Geistes im Brennpunkt des Interesses steht; vgl. §§ 2 und 4. Die Epistula ad Liberium rechnet noch nicht mit dieser Diskussion; ihre Aussagen über den Hl. Geist entsprechen durchaus noch der theologischen Situation von Serdika. Der Anfragebrief des „Liberius“ ist also sicher jünger als die angebliche Antwort, die Epistula ad Liberium. Bemerkenswert ist ebenfalls, daß der Verfasser der Epistula ad Athanasium die eine Hypostase für die göttliche Trias behauptet (vgl. §§ 2 und 3). Die Betonung der Gottheit des Hl. Geistes und das pointierte Festhalten an der μία ὑπόστασις weisen auf die Zeit unmittelbar vor der Synode von Alexandrien (362) und auf einen Verfasser, der zu dem Kreis der Eustathianer von Antiochien und ihrer Sympathisanten gehört. Es ist mir aber ganz unwahrscheinlich, daß beide Stücke von einem einzigen Verfasser stammen könnten; wie es als ausgeschlossen erscheinen muß, daß es sich um eine wirkliche Korrespondenz handelt. Erst durch Bearbeitung sind sie zur ‚Korrespondenz‘ geworden.

Es mag vielleicht folgendermaßen zu der Zusammenstellung der zwei Schreiben gekommen sein: Die Epistula ad Liberium, als deren Verfasser Markell von einem bestimmten Zeitpunkt an nicht mehr genannt bleiben durfte, und die Epistula ad Athanasium, deren Adressat vielleicht noch richtig überliefert ist, haben dem Sammler und Bearbeiter in einer ‚Bibliothek‘ vorgelegen. Sowohl die Eustathianer-Bibliothek in Antiochien als

auch die Patriarchatskanzlei in Alexandrien unter den Nachfolgern des Athanasios, Petros II und Timotheos, könnten dafür in Betracht kommen. Die Tendenz des Sammlers wird greifbar in der gleichlautenden Überschrift, die er den beiden Stücken je voransetzt: *ὅτι τέλειον ἄνθρωπον ἀνέλαβεν ὁ θεὸς Λόγος* (+ *ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας* Epistula ad Liberium). Wegen dieser Formel, die in den Schreiben selbst freilich nur in Epistula ad Athanasium so vorkommt, haben Epistula ad Athanasium (§ 7) und Epistula ad Liberium (§ 8) das Interesse des Sammlers gefunden, der beide Stücke wohl in antiapollinaristischer Absicht zusammenstellte. (Dabei nun kann es schon zu einer ‚Ergänzung‘ von Epistula ad Athanasium § 4 nach Epistula ad Liberium § 12 gekommen sein; vgl. oben Variante f.) Jetzt bedurfte es nur noch eines kleinen Schrittes, daß die Epistula ad Athanasium, die möglicherweise von ihrem Verfasser wirklich an Athanasios gerichtet war, und die Epistula ad Liberium, die zwar nur ein Bekenntnis enthält, aber immerhin aus einem Schreiben an Liberius stammen kann, als Korrespondenz zwischen Liberius und Athanasios erklärt wurden, zumal ja eine gewisse Gemeinsamkeit bestimmter Aussagen vorlag. Wahrscheinlich aber sind beide Schreiben nur zusammengestellt worden, weil sie der bestimmten theologischen Fragestellung des Sammlers entsprachen; den Anstrich einer ‚Korrespondenz‘ hat man ihnen wohl gegeben, um mit ihrer Hilfe Rom und Alexandrien gemeinsam gegen den Apollinarismus aufbieten zu können.