

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN  
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE  
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1996, HEFT 1

---

NORBERT BROX

Terminologisches  
zur frühchristlichen Rede  
von Gott

Vorgetragen am 14. Januar 1994

MÜNCHEN 1996  
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN  
In Kommission bei der C.H.Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991  
ISBN 3 7696 1585 9

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1996  
Druck der C.H.Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen  
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier  
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)  
Printed in Germany

## A. Einleitung

Diese Studie befaßt sich mit einem für das frühchristliche Denken weitreichenden Sachverhalt, der in der historischen Theologie eher verharmlost wird. Aufgrund seiner Entstehung im Judentum teilt das Christentum in aller Strenge dessen Monotheismus: „Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig“ (Dtn 6,4) – so das jüdische Bekenntnis, und ebenfalls das frühchristliche. Andererseits nannten die Christen nach 200 bis 300 Jahren ihrer Glaubensgeschichte, soweit der konziliare Konsens von Nikaia (325) und Chalkedon (451) reichte, außer dem biblischen Schöpfer und „Vater“ noch jemand anderen „Gott“ (θεός), eben den Nazarener Jesus. Hier soll daran interessieren, was, wie gesagt, wenig gefragt wird: Wie konnten die Christen sich im Lauf von Generationen an eine Sprachregel gewöhnen, die urchristlich begrifflicherweise nicht schon geläufig war, sondern eher bedenklich, und im 2. Jh. verbreitet einsetzte, – an die Sprachregel nämlich, nach der das Attribut θεός über Gott hinaus ausgedehnt wurde? Wie ging es vor sich und wie war es vollziehbar, das monotheistische Bekenntnis trinitarisch auszufüllen und ins Bild und in den Begriff von Gott einen Plural einzutragen, eine (Mehr-)Zahl anzusetzen (3 „Personen“) und sich doch streng monotheistisch zu verstehen? Zeitenössische Christentumskritiker aus Judentum und Philosophie haben diese christliche Rede von Gott nicht (mehr) als monotheistisch gelten lassen, der Islam protestierte viel später ebenfalls. Es heißt im Koran (Sure 4,172): „Sagt nicht: Drei! Hört auf! . . . Es gibt nur einen einzigen Gott!“ Oder (Sure 5,73–77): „Wer Allah irgendein Wesen (gleichrangig) zugesellt, den schließt Allah vom Paradies aus . . . Wollt ihr außer Allah etwas verehren?“ Die Alternative zum konsequenten Monotheismus ist Polytheismus.

Es geht bei dieser Studie zur Gottesbegriffsgeschichte um ihre früheste Phase, in der die Bezeichnung θεός über Gott hinaus gebraucht wurde. Das muß ja möglich gewesen oder möglich geworden sein, ohne daß man damit einen Verstoß gegen den Monotheismus in Kauf nahm. Und das ist es, was man unterschätzt, in der Forschung

viel zu wenig fragt: Wie es möglich war, was es zulässig machte, vom Nazarener Jesus als θεός zu reden. Das war ja nicht der naheliegende, sondern eher der unwahrscheinlichste Schritt in der frühen Christologie. Man muß nach seiner Möglichkeit und seiner genauen Form fragen. Ohne solche Klärungen ist übrigens die weitere Entwicklung des Trinitäts-Dogmas m. E. nicht verstehbar.

Für die richtige Einschätzung der Situation ist es aufschlußreich zu wissen, daß damals viele Christen durch die Lehrentwicklung überfordert und verunsichert waren. Origenes berichtet, daß es um die Frage nach Vater und Sohn „viel Unruhe“ in der Kirche gab.<sup>1</sup> Viele waren „irritiert, weil sie in der Liebe zu Gott bleiben wollten und sich hüteten, von zwei Göttern zu reden (δύο θεούς)“ (JoCo II 2,16). Der Titel θεός für Christus sorgte also für gehörige Aufregung und löste im Grund eine innerchristliche Monotheismus-Debatte aus. Auch für einen Origenes ist das Thema durchaus nicht erledigt, vielmehr höchst erläuterungsbedürftig. Der Erklärungsbedarf bezog sich in erster Linie auf den Begriff „Gott“. Der Terminus θεός als christologisches Attribut (Christus ist Gott) trug zu Origenes' Zeit durchaus noch die Beweislast für seine Zulässigkeit. Tertullian berichtet um 200 n. Chr. von schlechten Erfahrungen mit Gemeindechristen, die dagegen protestierten: „Sie kommen uns immer mit der Behauptung, wir lehrten zwei oder drei Götter“ (Prax. 3, 1; vgl. 12,1). Novatian sekundiert das um 250 n. Chr. ausführlicher: „Wenn es zwei gibt, Vater und Sohn, und wenn der Vater Gott ist und auch Christus Gott ist, dann gibt es also nicht nur *einen* Gott, sondern es sind zwei Götter zugleich eingeführt, Vater und Sohn. Wenn es aber nur einen Gott gibt, dann kann Christus nur Mensch sein, denn dann ist der Vater der einzige Gott“ (trin. 175).<sup>2</sup> Erklärungsbedarf bestand also auf der theologisch-wissenschaftlichen wie der gemeindlichen Ebene. Nichts war plausibler als diese Bedenken. Man darf die psychologische Hürde für die Akzeptation des christologischen θεός-Titels bei Leuten nicht unterschätzen, die von der christlichen Propaganda ja damit angeworben worden waren, daß es für sie gerade um die

<sup>1</sup> J. Scherer, Entretien d'Origène avec Héraclide 4,17f. (SC 67), Paris 1960, 62. Übersetzung: E. Früchtel, Origenes. Das Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele usw. (BGrL 5), Stuttgart 1974, 29.

<sup>2</sup> H. Weyer, Novatianus. De Trinitate. Über den dreifaltigen Gott, Darmstadt 1962, 192f.

Abkehr von den Göttern und die Zuwendung zum einzigen Gott ging, und denen diese Predigt ständig im Ohr war.

Wenn die modalistische Lösung dieses Problems, die den alttestamentlichen Gott mit seinem ‚Sohn‘ Jesus Christus schlicht identifizierte, nicht in Betracht kam – und das zeigt der heftige Widerspruch innerhalb der Kirche, so konnte als unbedenklich im Sinn der Gemeindekritik und unbedenklich auch im Interesse theologisch-begrifflicher Präzision – sagen wir: zumindest zunächst – nur die Variante dieses Sprachgebrauchs gelten, die Jesus zwar  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , aber doch nicht  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  wie den Vater sein ließ. Wenn keine Konkurrenz zum monotheistischen  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  des Christentums entstehen durfte, dann konnte der christologische Gottesbegriff nicht einen gleichrangigen, nicht einen ebenso hochkarätigen Anspruch erheben wie ihn der biblische Begriff  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  für den Gott der jüdischen Offenbarung und Überlieferung erhob. Und tatsächlich war es ein zweifacher Gottesbegriff, der im Frühchristentum des 2./3. Jh. diskutiert wurde. Es gab im damaligen Sprachgebrauch einen „ermäßigten“, „reduzierten“ Gebrauch des Attributs  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , der von den Christen offensichtlich christologisch eingesetzt wurde. A. von Harnack und im Anschluß an ihn F. J. Dölger haben 1909 und 1910 darauf aufmerksam gemacht,<sup>3</sup> wie variabel und elastisch im üblichen Sprachgebrauch der Spätantike der Begriff  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  war und daß er dadurch eine Art Verschleiß und Entwertung beispielsweise durch seinen Gebrauch im Herrscherkult erlitt. Ohne Ängstlichkeit konnten (so Dölger) selbst die Christen „diesen Namen auch anderen Wesen außer Gott“ beilegen. Von da aus, das heißt von bescheidenen Anfängen her, ist es m. E. zu begreifen, daß  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  im 2. und 3. Jh. dann auch christologisch gebraucht werden konnte, als der trinitarische Personbegriff noch nicht diskutiert und das  $\delta\mu\omicron\upsilon\omicron\sigma\tau\omicron\varsigma$  noch nicht erschwinglich war. Die kirchlich anerkannte Christologie ist bis ins 3. Jh. hinein subordinatianisch konzipiert. Da war der „reduzierte“  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ -Begriff optimal und unproblematisch einsetzbar. Mit ihm war eine Kategorie gefunden, die das denkbar Höchste von Christus aussagt, ihn (wegen der reduzierten Semantik des Begriffs) aber nicht in konkurrierende Nähe zu Gott (Vater) geraten ließ. – Es ist hier wenigstens

---

<sup>3</sup> A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen <sup>4</sup>1909, 138f. Anm. 1; F. J. Dölger IXΘΥΣ 1, Rom 1910, 395–402.

andeutungsweise die Elastizität des θεός-Begriffs auch im christlichen Gebrauch zu dokumentieren. Die Variation im Wortgebrauch ist groß, aber alle Beispiele stehen für dasselbe: Der Term θεός läßt sich, auch für Christen, damals erstaunlich „großzügig“ verwenden.

## B. Der „ungenau“ Gottesbegriff

Zu dessen Dokumentation rede ich jetzt nicht von Simon Magus (Apg 8), Apollonius von Tyana, von Kaisern und Philosophen, die für Götter gehalten wurden, nicht von θεῖοι ἄνδρες. Ich wende mich gleich Beispielen aus der frühchristlichen Literatur zu, die den Begriff θεός für Wesen außer Gott kennen. Dabei gehe ich chronologisch, nicht systematisch vor.

**Diognetbrief** (2. Hälfte 2. Jh.), 10,6:

„Wer das, was er von Gott empfangen hat, den Bedürftigen spendet, der wird (ein) *Gott für die Empfänger* (θεός γίνεται τῶν λαμβανόντων); er ist *Gottes Nachahmer* (οὗτος μιμητής ἐστὶ θεοῦ).“

Das ist ein erbaulicher, kein dogmatischer Umgang mit dem Gottesbegriff. – Etwas subtiler bereits ein christologisches Beispiel:

**Diognetbrief** 7,4:

„Wie ein König, der seinen Sohn sendet, einen König gesendet hat, so sandte Gott seinen Sohn als Gott (ὡς θεόν), so sandte er ihn zu den Menschen.“

Eine großzügige Diktion: als Gottes Gesandter ist Christus Gott. Das spätere „wahrer Gott vom wahren Gott“ im Sinn des 4. Jh.s ist das nicht. Aber man ist auf der Suche nach der adäquaten Diktion, nach dem höchsten Attribut, dem eminentesten Titel für den Christus des kirchlichen Bekenntnisses und wählt: θεός.

**Hippolyt** (gest. 235), *Refut.* X 34,3–5 an seine Leser:

„Du wirst ein Vertrauter Gottes (ὁμιλητής θεοῦ) und Miterbe Christi... Du bist nämlich Gott geworden (γέγονας γὰρ θεός).“

Das wird im weiteren Text zweimal abgelöst, und zwar einmal durch die Vorstellung vom  $\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\epsilon\iota\theta\alpha\iota$ , einmal vom Gott-ähnlich-sein ( $\xi\sigma\eta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\varsigma$ ), um dann zu sagen:

„Gott ist kein Bettler, er hat auch dich zum Gott gemacht ( $\kappa\alpha\iota\ \sigma\grave{\epsilon}\ \theta\epsilon\delta\omicron\nu\ \pi\omicron\upsilon\eta\sigma\alpha\varsigma$ ) zu seiner Ehre.“

Der Gottesbegriff wird, so sieht man hier, überhaupt nicht zurückhaltend, sondern im Gegenteil expansiv gebraucht. Der Heilsprozeß des Menschen wird als Vergottung, als Gott-werden umschrieben. Der Mensch wird Gott. Das ist im christlichen Kontext auf jeden Fall ein „erweiterter“ Sprachgebrauch. Das Bild vom Bettler, der Gott nicht ist, wiederholt den öfter gebrauchten Topos, daß Gott nicht eifersüchtig und neidisch an seinem eigenen Rang hängt, sondern sein Gottsein auch anderen Wesen großzügig mitteilt.

Gerade erwähnen will ich, daß in altchristlichen Kirchenordnungen und entsprechend in verwandter Paränese die Maxime auftaucht, die Amtsträger seien an Gottes Stelle oder wie Gott zu behandeln. In der syrischen Didaskalie führt das bis zu der riskanten Aufforderung:

**Syrische Didaskalie**, Kap. 9, S. 50<sup>4</sup> (3. Jh.).

„Ehret den Bischof wie Gott!“

Diese und verwandte Formulierungen<sup>5</sup> erwecken den Eindruck, daß sie mit einer Übertragung von Hoheitstiteln auf alltägliche Verhältnisse (von  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$  auf den Bischof) relativ rasch bei der Hand sind, zumal der zitierte Text stark relativiert wird, indem ihm der Appell vorausgeht: „Liebet den Bischof wie einen Vater, fürchtet ihn wie einen König!“

**Novatian** (um 250 n. Chr.), *trin.* 117:

Novatian hat gezeigt, daß in der Bibel die Engel oft Gott genannt sind bzw. daß Gott sich als Engel benennt (z. B. 109.112.115.116). Wie alle Wesen, so sind aber auch die Engel Christus untergeben.

<sup>4</sup> H. Achelis-J. Flemming, Die syrische Didaskalia (TU NF 10,2), Leipzig 1904, 50.

<sup>5</sup> „Der Bischof ist nächst Gott euer Vater. Er regiert anstelle des Allmächtigen. Er sollte von euch wie Gott geehrt werden, denn der Bischof sitzt für euch an der Stelle Gottes“ (Achelis-Flemming, Kap. 9, S. 45). Vgl. Kap. 5, S. 19; Kap. 9, S. 47.48; Ignatius v. A., *Trall* 3,1; *Magn* 13,2; *Smyrn* 8,1.

„Wenn nun irgendein Engel, der Christus untergeben ist, Gott genannt werden kann (*deus potest dici*)“ (und dies durch die Bibel gedeckt ist und ohne Gott zu lästern gesagt werden darf), „dann muß es doch viel eher dem Sohn Gottes selbst, nämlich Christus, zukommen, daß man ihn als Gott verkündet (*ut deus pronuntietur*).“

Das ist kein exklusiver, eminenter Wortgebrauch von θεός. Er wird mit dem Argument von den Engeln gewonnen bzw. gesichert (Novatian gehörte zu denen, die von den Schwierigkeiten mit dem Gemeindechristentum berichtet haben).

Was wir in solchen Texten finden, ist ganz deutlich nicht der θεός-Begriff, der für Gott gilt. Es gibt den „ermäßigten“ Gottesbegriff, mit dem man so verfahren kann, daß er auch anderen Wesen zukommt. Und diese auch in den christlichen Wortschatz eingeführte unbedachte und unbedenkliche Diktion war vermutlich doch gut geeignet, recht unskandalös zu einem christologischen Vorzugs- oder Sondergebrauch überzuleiten. Das θεός-sein Gottes steht nie zur Disposition und ist absolut unübertragbar. Wenn man aber über jemanden (Mose, Jesus) Eminentes, Überbietendes sagen will, kann man θεός sagen.

Die Überlegung Novatians, daß erst recht Christus Gott genannt werden kann, wenn schon andere Wesen θεοί genannt werden, führte zu einem zunehmenden Abstand, zu einer allseitigen Überlegenheit Christi – abgesehen von seiner Relation zu Gott. Christus ist Gott am nächsten von allen, bleibt ihm als dem alleinigen Gott trotzdem unterlegen. Christus steht in dieser Subordination Gott gegenüber im Vergleich zu allen sonstigen Wesen unerreichbar hoch:

**Novatian, trin. 120:**

„Weiter lesen wir, daß dieser Name auch Mose gegeben wurde, denn es heißt: ‚Ich habe dich zum Gott für Pharao gemacht‘ (*deum te posui Pharaoni: Ex 7,1*). Weshalb in aller Welt will man diesen Namen Christus absprechen, von dem wir hörten, daß er nicht nur zum Gott für Pharao gemacht wurde, sondern daß er für die gesamte Schöpfung zum Herrn und Gott bestellt wurde (*et dominus et deus constitutus*)? Freilich wurde dieser Name dem Mose nur mit Einschränkungen (*temperate*) gegeben, Christus jedoch in der Fülle seiner Bedeutung (*profuse*).“

Novatian will den erweiterten Wortgebrauch nicht unterbinden, sondern benutzt ihn selbst, um ihn über das Überbietungsargument christologisch zu nutzen. Die Bibel macht es vor: Ein Mensch wird Gott genannt. Das kann nicht der Name θεός sein, der dem Schöpfer und Vater zukommt. Die Steigerung *temperate – profuse* ist sozusagen quantitativ, nicht qualitativ zu verstehen.

Es gibt noch eine Reihe von Belegen, die nicht eigens berücksichtigt werden müssen; Irenäus von Lyon (185 n. Chr.) ist aber noch zu nennen, bei dem der Wortgebrauch eine interessante Version erlebt. Wie bei anderen, so geht es auch bei ihm darum, mit dem Begriffsfeld Gott, Gottwerdung, Vergöttlichung das Heil des Menschen als Prozeß und Ziel zu beschreiben. Der Mensch macht eine intensive Entwicklung und Genese durch, bringt einen weiten Weg hinter sich, hat dabei ein sehr attraktives, kaum glaubliches Ziel. Die Umschreibung des Ziels interessiert hier.

Irenäus gibt (*haer.* III 6,1.5) deutlich zu erkennen, daß er eine exakte Rede von Gott (dem einzigen Gott) von einer ungenaueren Rede von Gott unterscheidet, bei der auch nicht wirklich Gott seiende Wesen Gott oder Götter (s. u.) heißen können. Das bezieht er auf Dämonen, den Mammon, auf Mose (wegen Ex 7,1), weil sie nämlich nicht *vere* Gott sind. Irenäus kennt und konzidiert solche sprachlichen Konventionen und benutzt sie. Es gibt Gott im eigentlichen und im abgeleiteten Sinn (vgl. *haer.* III 5,3–8,1).

**Irenäus, *haer.* II 25,3:**

Der Mensch „soll bedenken, daß er unendlich viel kleiner ist als Gott und die Gnade erst stückweise erhalten hat. Noch ist er dem Schöpfer nicht gleich oder ähnlich.“

Ja, wird er das denn je sein? Nach Irenäus und seiner Sprachregelung schon. Das charakteristische Noch-nicht (*nondum*) dieses Textes wiederholt Irenäus in II 28,7:

„Wir leben bislang noch auf der Erde und sitzen noch nicht bei seinem Thron.“

Dieses Noch-nicht ist eine erstaunliche Ausdrucksweise. Sie bedeutet ja durch sich, daß eines Tages eintritt, was jetzt noch nicht ist.

Was da erreicht und eintreten wird, formuliert Irenäus so (*haer.* IV 38,4):

„Wir sind nicht von Anfang als Götter erschaffen worden, sondern zunächst Menschen und dann erst Götter (*non ab initio facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum dii*)“.

Götter zu sein ist bei Irenäus das Bild für das große Ziel des Menschen, dem er sich langsam nähert. Wie „uneigentlich“ oder ungenau er seine eigene Sprache hier verstehen mußte, sieht man daran, daß er von einer „Erschaffung als Götter“ redet, wobei sein Gottesbegriff sich doch auf keinen Fall mit der Idee von etwas Geschaffenem verträgt. Irenäus ist eigentlich gar nicht der Mann riskanter Formulierungen, und vielleicht ist das gar nicht mehr so kühn, was er da sagt, sondern schon Routine. Die gesamte Diktion von *θειοῦσθαι*, *θεοποιεῖσθαι*, *ὁμοίωσις θεοῦ*, *θεός κτλ.* war akzeptiert. Dann ist es nicht mehr so verwunderlich, daß das monotheistische Christentum den Jesus von Nazaret als *θεός* bezeichnete. Im frühen 2. Jh. hat man damit begonnen, weil der reduzierte Gottesbegriff bei einem solchen Sprachgebrauch erst recht auf Jesus Christus anwendbar schien. Diese Nomenklatur geriet aber dann im 3. und vor allem im 4. Jh. ins metaphysische oder ontologische Denken und Definieren, und da konnte keine Differenz zum Vater dem „Wesen“ nach offengehalten werden: Wenn *θεός*, dann *θεός* wie der Vater.

Bleibt zu Irenäus folgende Idee nachzutragen. In seinem Konzept der eigentlichen (*κυριώως*) und uneigentlichen Rede von Gott faßt er überraschenderweise die Christen in dem Plural „Götter, *θεοί*“ zusammen (wie ganz ähnlich dann Origenes: s. u.) und stellt sie auf die Seite Gottes im eigentlichen, sorgfältigen und konsequenten Sinn des Wortes Gott (*haer.* III 6,1):

„Und noch ein Zeugnis: ‚Gott steht in der Versammlung der Götter, in ihrer Mitte aber richtet er die Götter‘ (Ps 82,1). Hier ist die Rede vom Vater, vom Sohn und von denen, die die Annahme als Söhne (vgl. Röm 8,15; Gal 4,5) erhielten; sie sind aber die Kirche. Die Kirche ist nämlich Gottes Versammlung, die Gott, das heißt der Sohn selbst, durch sich versammelt hat. Von ihm heißt es noch einmal: ‚Der Gott der Götter, der Herr,

hat gesprochen‘ . . . Aber welcher Götter (Gott ist er)? Derer, zu denen er gesagt hat: ‚Ich habe gesprochen: Götter seid ihr und alle Söhne des Allerhöchsten‘ (Ps 82,6). Das sind natürlich die, die die Gnade der Annahme als Söhne erhalten haben.“

Es gibt demnach Bibelstellen, in denen der Plural  $\theta\epsilon\omicron\iota$  sich auf die Gläubigen bezieht, und zwar in einem sehr eigentlichen, genauen Sinn: Für den Vater, den Sohn und die (adoptierten) Söhne, die Getauften, führt Irenäus den Beweis, daß sie Gott/Götter sind. Die von Gott zu Söhnen adoptierten Menschen sind neben Vater und Sohn (der Geist bleibt merkwürdigerweise außen vor) die einzigen „Götter“ im eigentlichen Sinn der Unterscheidung des Irenäus – die einzige Ausnahme, die (nach ihm) keine ist.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Heil als Adoption des Menschen mit der Folge der Sohnschaft auch in *haer.* III 10,2: „Christus wurde dazu Sohn eines Menschen, daß der Mensch Sohn Gottes würde.“

## C. Christologie ohne den Begriff θεός

Von Christologie dieser Art ist hier zu reden, weil sie in Nachbarschaft zu den bisherigen Ergebnissen steht, nach denen θεός gegen andere Titel oder Formeln austauschbar war und die Theologie Wege ohne diesen Begriff fand, den Monotheismus von der Christologie nicht tangieren zu lassen. Das sind nicht von ungefähr Christologien, die man in der Forschung als jüdisch-christliche Überlieferung einordnet.<sup>7</sup> Im stärker jüdisch und semitisch orientiert gebliebenen Frühchristentum war das Interesse, Monotheismus und Christologie verträglich, kompatibel zu halten, natürlich besonders ausgebildet. Entsprechend sehen die Entwürfe aus. Sie führen vor, wie in Teilbereichen der Christologiegeschichte die ganze Größe des Nazareners Jesus, seine Besonderheit und Bedeutsamkeit für seine Anhänger, auch ohne (vielleicht besser: zunächst ohne) das Wort θεός beschrieben werden und auskommen konnte. Es gibt tatsächlich Christologie ohne den Gebrauch und die Dominanz dieses Begriffs. Die Mehrzahl der neutestamentlichen Christologien gehört dazu. Christologie beginnt nicht erst beim Terminus θεός.

### 1. Der „Hirt“ des Hermas (um 140 n. Chr.)

Mit den letzten Bemerkungen sind wir beispielsweise beim *Pastor Hermae*. Falls die Einleitungsfragen zu diesem Buch richtig gelöst sind,<sup>8</sup> haben wir darin eine Christologie aus Rom um das Jahr 140 und früher vor uns. Sie ist einmal in Form einer Parabel entwickelt, danach in deskriptiver Deutung. Man kann sagen, daß sie in einem „unbefriedigenden Zustand“ formuliert ist, weil sie den Verfasser Hermas nur in ihrer Funktion für Anthropologie, Paränese und Sote-

---

<sup>7</sup> A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, Bd. 1, Freiburg u. a. <sup>2</sup>1982, 138–157.

<sup>8</sup> N. Brox, *Der Hirt des Hermas*, Göttingen 1991, 14–74, zur Christologie 301–328.485–495.

riologie interessiert. Vorweg einige Auffälligkeiten zur christologischen Titulatur des Buches.

Daß Hermas θεός in christologischem Zusammenhang nicht kennt, ist nicht exzeptionell. Daß er aber die Namen Jesus und Christus (auch Logos) überhaupt nicht ausspricht, überrascht. Er gehört damit zu den „auffälligen Ausfallerscheinungen“ im 2. Jh.<sup>9</sup>

Den Titel κύριος hat er (jüdisch wie die LXX) mit und ohne Artikel, vertauschbar mit θεός, fast ausschließlich für Gott (den Vater und Schöpfer) reserviert. Wie jeder weiß, meint der frühchristliche Sprachgebrauch mit κύριος aber meistens Christus. Gott so zu nennen, ist jüdisch. Christologisch spricht Hermas meist vom Sohn Gottes oder aber auch, höchst ungewohnt, vom „herrlichen Engel“ oder vom „herrlichen Mann“ (der Christus ist). Auch die Rede vom Engel ist jüdisch. Und ganz jüdisch ist der seit dem 2. Jh. oft zitierte Satz aus dem „Hirten“ (*Mand I 1,1*): „An erster Stelle glaube, daß es (nur) einen einzigen Gott gibt.“ Der Entwurf der Christologie sieht wie folgt aus.

Der „Hirt“ des Hermas, *Sim V 6,5–7*:

„Den Heiligen Geist, der zuvor schon war, der die ganze Schöpfung erschaffen hat, ließ Gott in einem Leib wohnen, den er erwählte (κατόκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκαϊν ἐβούλετο). Dieser Leib (σάρξ) nun, in dem der Heilige Geist wohnte, diente dem Geist in der rechten Weise, indem er heilig und rein lebte, ohne je den Geist zu beflecken. Da er also recht und rein lebte, sich zusammen mit dem Geist abmühte und in allen Dingen mit ihm zusammenwirkte, kraftvoll und mannhaft auftrat, nahm er ihn als Gefährten des Heiligen Geistes . . . (Und Gott wollte, daß) auch dieser Leib (σάρξ), der dem Geist tadellos gedient hatte, eine Wohnstätte bekäme und es nicht so aussähe, als sei er um den Lohn für seinen Dienst gebracht worden. Denn alles Fleisch wird seinen Lohn bekommen, das unbefleckt und tadellos erfunden wird und in dem der Heilige Geist gewohnt hat.“

In wenigen Umrissen referiere ich die merkwürdige Christologie dieses Textes. Hier ist am Anfang ein „Leib“ unter anderen, ein Mensch unter vielen, eben der Mensch Jesus (wie Hermas nie sagt). Viele Menschen sind es, denn Gott hatte die Wahl und erwählte aus

---

<sup>9</sup> A. Grillmeier, 68.

ihnen diejenige  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ , in der er den Heiligen Geist wohnen ließ, der präexistent ist, was vom Sohn Gottes (der diese  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  ist) nicht gesagt wird. In der Parabelfassung des Ganzen ist das die Adoption eines Sklaven durch einen Gutsbesitzer. Und zwar kommt es dadurch erst zur Existenz des Sohnes Gottes. Denn als  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  (ohne einwohnenden Geist) war er offenbar noch nicht Sohn Gottes. Er dient nun dem Geist, der in ihm wohnt, wirkt mit ihm zusammen und müht sich zusammen mit ihm ab. Er bewährt sich also in einem Auftrag, und auf die Bewährung hin wird er erst das Besondere, das er nun ist: Sohn Gottes. Es heißt nicht, um das etwas platt zu sagen, daß er Gott ist und darum die Menschen erlösen konnte, sondern: Er ist ein Mensch ( $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ ), der von Gott aus vielen ausgesucht, vom Heiligen Geist bewohnt und mit einer Aufgabe betraut wurde, in der er sich exzellent bewährte, so daß er belohnt und mit Privileg und Rang bedacht wurde.

Das kann man eine seltsam archaische Christologie nennen, die dadurch noch seltsamer wird, daß die Auserwählung der  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  (Jesus) aus anderen  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\epsilon\varsigma$  (6,5; 2,2) ein Fall unter denkbaren anderen wird. Ganz deutlich verblaßt hier die Singularität; der Rang des Sohnes Gottes wird in einer frühchristlich ungewöhnlichen Art auf Vorbildlichkeit und Beispielhaftigkeit des Einen unter allen anderen reduziert, die ebenfalls Leib/Sarx sind. Einer der Leiber wird aus allem Fleisch, aus allen Leibern erwählt, bewährt sich und macht die christologische Karriere. Die Bewährung lag in der guten Lebensführung, durch die er sich und den Geist in ihm auf dieser Erde nicht befleckt hat. Er hat rechtschaffen gelebt, Gottes Auftrag und Gebote getan und sich singular bewährt.

Und dieser Weg der Bewährung, auf dem eine bestimmte  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ , eben Jesus von Nazaret, sich bewährte und Sohn Gottes wurde, wird als Chance so weit verallgemeinert, daß diese Karriere dem Zuschnitt und der Anforderung nach im Prinzip für alle Menschen möglich ist, wenn sie leben wie er. Und umgekehrt: Er, der Sohn Gottes, bekommt seinen Lohn für den erbrachten Dienst wie alles Fleisch, das unbefleckt und tadelsfrei erfunden wird. – Das ist ein Beispiel für Christologie, die weit weg ist vom Gebrauch des Begriffs  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , soteriologisch aber offenbar den Ansprüchen genügte.

## 2. Die Ebionäer

Nachdem beim „Hirten“ auf etliche Signale einer jüdischen Herkunft und Einfärbung aufmerksam gemacht wurde, ist vorauszuschicken, daß auch die Christologie der Ebionäer jüdischen Rücksichten und Ideen zu entsprechen scheint.

Die judenchristliche Sekte der Ebionäer<sup>10</sup> verrät schon durch ihren Namen jüdischer Herkunft (die „Armen“) ihre Entschlossenheit, dem Judentum nahe zu bleiben. Ihre Christologie paßt zu dieser Tendenz. Bei Hippolyt liest man darüber:

**Hippolyt, Refut. VII 34:**

„Die Ebionäer leben nach jüdischer Sitte und behaupten, sie würden durch das Gesetz gerechtfertigt, wie auch Jesus durch Tun des Gesetzes gerechtfertigt worden sei. Deshalb sei er auch der Christus (Gesalbte) Gottes und Jesus genannt worden, da keiner von den anderen das Gesetz erfüllt habe. Wenn nämlich auch ein anderer die Auflagen des Gesetzes erfüllt hätte, dann wäre er der Christus. Bei gleicher Bewährung (ὁμοίως ποιήσαντες) könnten sie selbst auch Χριστοί werden. – (Hippolyt:) Sie sagen nämlich, daß er ein Mensch ist wie alle.“

Und das sagt auch Hermas, auf den noch einmal zurückzukommen ist. Er ist zuerst Mensch wie alle und wird dann durch eifriges Tun „mehr“ als alle.

Das sind also frühe Modelle der Christologie, überwiegend wohl jüdisch bedingte Schritte auf der Suche nach adäquaten Kategorien, mit denen sich Jesu Bedeutung sagen ließ. Zu ihnen zählt die Formel des Hermas vom „herrlichen Engel des Herrn (ἄγγελος τοῦ κυρίου ἐνδοξος)“, der „ganz enorm hochgewachsen (λίαν ὑψηλός)“ ist und größer als seine Begleiter (Hermas, *Sim* VIII 1,2), was als Hoheitszeichen gilt. Ungewohnte körperliche Maße markieren besondere Wesen. Eine Brücke von solchen Formeln zur Bewährungs-Christologie hinüber zeichnet sich nicht ab. Mit Sicherheit war das nicht die einzige Christologie damals in Rom. Man staunt, daß sie dort überhaupt

---

<sup>10</sup> In den Ketzerkatalogen geführt seit Irenäus, *haer.* I 26,2.

gelten konnte. Hermas muß sich allerdings gegen einen Vorwurf in der Stadt wehren, der lautete: „Warum tritt der Sohn Gottes im Gleichnis in Gestalt eines Sklaven auf?“ (*Sim* V 5,5). Man sieht: Es gab eine Sensibilität für eine eventuell defizitäre Christologie: Der Sohn Gottes als Sklave „gefiel“ nicht.

In den archaischen und angelomorphen Vorstellungen des Hermas ist deutlich judenchristliche Theologie enthalten. Diese Tatsache kulminiert in der Identifikation des herrlichen Engels (= Sohnes Gottes) mit Michael, dem führenden Engel des jüdischen Volkes (*Sim* VIII 3,3).<sup>11</sup> Ob mit Name oder ohne, diese christologische Sprachregel, die niemals an den Titel  $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  denken läßt und den Sohn Gottes als Engel qualifiziert, ist im judenchristlichen Milieu kreierte worden.

Was im „*Hirten*“ des Hermas über Jesus Christus steht, geht nirgends und durch nichts über den strengen judenchristlichen Monarchianismus hinaus. Aussagen über ihn als Gott liegen in diesem Milieu und Traditionsbereich nicht gerade nahe. Trotzdem: Es hat sie auch dort gegeben, freilich notwendigerweise in der zuvor beschriebenen sehr reduzierten Bedeutung dieser Nomenklatur.

Man kann die Christologie der judenchristlichen *Kerygmata Petrou* einbeziehen (2./3. Jh.), die dasselbe zeigt: Christus ist der letzte und wahre Prophet, dessen Rang, Name und Heilsbedeutung sich darin erschöpft, daß er die Gesetzesfälschungen am Ende der Tage rückgängig gemacht hat.

Man müßte hier auch einbeziehen die sog. Namen-Christologie, zurückzuführen auf die spätbiblische Schem-Theologie, wobei Schem eine Art Synonym für den Menschensohn ist<sup>12</sup> und als christologischer Titel üblich wird; Christus ist da präexistent und als Mittler auch Heilsweg: „wer seinen Namen nicht annimmt, kann ins Reich Gottes nicht eingehen.“<sup>13</sup> Ferner ist bezeichnend die Identifikation des Sohnes Gottes mit dem Gesetz, die in etlichen Traditionen des 2. und 3. Jh.'s begegnet und wieder ganz jüdisch ist: „Dieses Gesetz ist der Sohn Gottes“<sup>14</sup>, und zwar nicht als Gesetzgeber, son-

---

<sup>11</sup> „Der große und herrliche Engel ist Michael, der die Macht über dieses Volk hat und sie regiert.“ (*Sim* VIII 3,3).

<sup>12</sup> Siehe A. Grillmeier, 144–147.

<sup>13</sup> Hermas, *Sim* IX 12,8.

<sup>14</sup> Hermas, *Sim* VIII 3,2. Weitere Belege: *Kerygmata Petrou* (zitiert von Klemens v. Alex., *Strom* I 182,3; II 68,2; Ecl. proph. 58); Justin, *Dial.* 11,2; 43,1 u. ö.

dern als die Handlungsnorm in einem vorbildlichen Leben. Es ist mit Einfluß der frühjüdischen Hypostasenlehre zu rechnen,<sup>15</sup> der die Vorstellung von Zwischen- und Mittlerwesen zur Verfügung stand. Die jüdischen Kategorien werden christologisch eingesetzt, werten Christus unerhört auf und rücken ihn in den entsprechenden hohen Rang. Beide stellen weitere Versuche dar, den Sohn Gottes angemessen einzuschätzen und entsprechend zu titulieren. In einer Frühzeit, in der die rechte Hochschätzung Christi das Thema und der intakte Monotheismus eine selbstverständliche Vorgabe waren, suchte man nach Prädikaten, die Christus befriedigend aufwerteten, aber natürlich die Monarchie Gottes respektierten. Je nach Milieu wechselten die je einleuchtenden Kategorien, und in einem Rückblick auf die Sprach- und Begriffsgeschichte der frühen Christologie muten die unterschiedlichen Bilder und Begriffe, die man in Gebrauch nahm, recht unterschiedlich in ihren Wertangaben an.<sup>16</sup>

Im 2. und 3. Jh. gab es also eine Reihe von Christologien, die je ihre eigene Art gefunden hatten, das Besondere, Überbietende und Unterscheidende der Gestalt Christi zu artikulieren. Ihre Möglichkeiten nahmen sie überwiegend aus der jüdischen Vorstellungswelt. Das entsprach dem judenchristlichen Bekenntnis der Teilkirchen, in denen diese Christologien entworfen wurden. Dasselbe gilt übrigens für die noch älteren, urchristlichen Kategorien wie: Sohn Davids, Knecht Gottes, Prophet, Messias.

---

<sup>15</sup> A. Grillmeier, 147f.

<sup>16</sup> R. M. Grant, *Gods and the One God*, Philadelphia 1986, redet im Hinblick auf Theophilus von Antiochien von einer „low“ christology (ebd. 102.124f.), im Unterschied z. B. zur „high“ bzw. „advanced“ christology eines Ignatius von Antiochien (ebd. 105.107.124f.).

## D. Die Legitimation des christologischen θεός-Begriffs

Vor allem Ignatius v. A. zeigt, daß man im 2. Jh. ein großes Interesse am Attribut θεός im christologischen Sinn voraussetzen muß. Es lassen sich drei Varianten der zugehörigen Argumentation unterscheiden. Sie korrespondieren der Sequenz der bisherigen Beobachtungen zur christologischen Nomenklatur.

1. Es gab in unterschiedlichsten Redensarten des Frühchristentums und seiner nichtchristlichen Umgebung einen flexiblen und bedeutungsmäßig nur relativ leicht befrachteten Gebrauch des Wortes θεός. Und es ist von daher zu erklären, daß es in der Christologie des 2./3. Jh.'s einen unbedenklichen, vergleichsweise „sorglosen“ Umgang mit dem Wort θεός gab, der bedeutungsmäßig ebenfalls nicht besonders anspruchsvoll war und mit „Wesens“-Aussagen nicht in Zusammenhang gebracht werden kann.

2. Es gab im 2./3. Jh. Christologien, die nicht das Wort θεός christologisch eingesetzt haben, sondern andere Wege der christologischen Deutung und Diktion gingen. Eine dezidierte Verweigerung aus theologischen Bedenken läßt sich darin nicht erkennen.

3. Es gab im 2./3. Jh. ein doppeltes Bemühen. Einerseits wurde die Legitimation des regional und partiell begrenzten christologischen Gebrauchs von θεός philologisch und theologisch betrieben – in vollem Bewußtsein der Schwierigkeit, die für den Monotheismus entstand, wenn θεός in die christologische Nomenklatur übernommen wurde. Gleichzeitig wurden diese Legitimationsversuche verworfen, wo als Alternative zum biblischen Gott nur Polytheismus denkbar war.

Die im Folgenden exemplarisch dokumentierten Legitimationsanstrengungen für den christologischen Gebrauch von θεός konnten sich in der Geschichte durchsetzen.

Der Klarheit halber muß wiederholt werden, daß – abgesehen von modalistischen Modellen – nur ein Wortgebrauch in Frage kam, der den („ermäßigten“) θεός-Begriff gegen andere Prädikate austauschbar bleiben ließ, das heißt, der keine Konkurrenz zum monotheisti-

schen Gottesbegriff bedeutete. Eine bescheiden, aber wirksam geführte Rechtfertigung war es, die Bedenken dadurch zu unterlaufen, daß man auf biblische Vorbilder verwies: Gott selbst hat damit begonnen, als er Mose „zum Gott machte für Pharao“ (Ex 7,1; 4,16) und somit einen Menschen Gott nannte. Das war ein haltbares Exempel, denn es war, soweit wir sehen, von Novatian im 3. Jh. (s. o.) bis zu Afrahat im 4. Jh. in Gebrauch, wobei Afrahat nicht nur das Beispiel Mose, sondern eine Fülle von Beispielen in der Bibel entdeckt hat, in denen Menschen „Gott“ genannt werden.<sup>17</sup> An der Legitimität des christologischen Prädikats θεός war hier also nicht zu rütteln, wobei das Argument so gemeint war, daß der Monotheismus strikt gehütet blieb.

Das alles war und blieb denkbar nur infolge des „doppelten“ Gottesbegriffs. Dadurch wurde es aber notwendig, Unterscheidungen zu markieren. Man mußte Unterscheidungssignale setzen, um kenntlich zu machen, welcher Gottesbegriff gerade verwendet wird. Tatsächlich gab es im 2./3. Jh. Konventionen dafür in Form sprachlicher Signale. Beim Apologeten Justin (ca. 165 n. Chr.) und einigen anderen (auch Origenes) ist das deutlich.

Ignatius v. A. darf nicht übergangen werden, weil er in einer Reihe von Texten vom „Gott“ Jesus Christus spricht, ohne irgendeine Einschränkung oder Markierung des gebrauchten Begriffs θεός für nötig zu halten, – ein Fall „für sich“, möchte man sagen, der Ignatius ja sprachlich und theologisch ohnehin ist. Die Chronologie des Ignatius ist ein ungelöstes Problem. Es wird heute auch wieder für seine Spätdatierung auf ca. 160 n. Chr. plädiert statt der Frühdatierung ca. 115. Die Überraschung in seiner Christologie bleibt in beiden Fällen fast die gleiche. Zitiert seien nur zwei von mehr möglichen Beispielen.

**Ignatius, Sm 1, 1:**

„Ich preise Jesus Christus, den Gott“

Δοξάζων Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν

---

<sup>17</sup> Afrahat, *Dem.* 17 (P. Bruns, Aphrahat, Unterweisungen, Bd. II [FC 5/2], 417–429).

*Röm 6,3:*

„Gestattet mir, ein Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein.“

ἐπιστρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου.

Der zweite Text (*Röm 6,3*) beweist die schon erstaunlich ausgebildete Praxis der Idiomenkommunikation, wenn die Rede vom „Leiden Gottes“ ist.

Dafür ein weiteres Beispiel:

*Eph 18,2:*

„Unser Gott Jesus Christus wurde von Maria im Schoß getragen . . . wurde geboren und getauft“

ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας . . . ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη.

Auch ohne direkte sprachliche Signale muß der Gemeinde des Ignatius in ihrem monotheistischen Bekenntnis klar gewesen sein, daß es nur *einen* Gott gibt, daß nach der Diktion ihres Bischofs aber auch jemand anderer θεός heißen kann, ohne denselben Rang, das gleiche Gottsein zu besitzen wie Gott. Bemerkenswert ist die Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit, mit der er den Namen θεός auf Christus anwendet.

## E. Justin

### 1. Die Fragestellung

Justin lenkt die Aufmerksamkeit jetzt auf die Kennzeichnung des doppelten θεός-Begriffs, wie sie damals vorgenommen wurde. Alle bisher besprochenen Texte benutzten den doppelten Begriff, ohne ihn (trotz der Monotheismus-Problematik) kenntlich zu machen. Alle Beobachtungen zur Semantik waren auf den Kontext angewiesen. Es stehen die vier Buchstaben θεός „unschuldig“ da und lassen durch sich nicht gleichzeitig schon wissen, was sie bedeuten. Das mußte stören, weil die Differenz ja groß war, und verlangte nach Abhilfe. Justin aus Nablus, dem biblischen Sichem, ca. 165 n. Chr. gestorben, hat dieses Desiderat empfunden. Jedenfalls ließ er sich darauf ein, Signale und Unterscheidungen zur Kennzeichnung der jeweiligen Semantik von θεός einzuführen bzw. aufzuspüren, und fand eine relativ stabile Nomenklatur dafür. Das ergab eine auffallende Konstellation: Der Philosoph aus heidnisch-hellenistischer Familie, der in Rom lebte und Christ geworden war, schrieb als Christ seinen Dialog mit einem Juden Tryphon. Neben vielen anderen Fragen schneidet er darin die Problematik der Christologie angesichts des Monotheismus an. Zwei Monotheisten – ein Jude und ein Christ – diskutieren, extrem strittig, das Thema Gott. Der Jude sieht beim Christen den Monotheismus aufgegeben; der Christ meint, dem Juden zeigen und sagen zu müssen, daß mit dem jüdischen Begriff vom einen und einzigen Gott die zutreffende, zulässige Rede von Gott noch nicht ausgeschöpft ist. Es gibt über Gott mehr zu sagen, und um dieses Mehr darf man das Bekenntnis zum biblischen Gott nicht schmälern. Dabei fand Justin zu Formulierungen und zu Sprachregeln, die einigermassen überraschend sind. Wo er Christus meint, redet er vom „anderen“ (ἕτερος) Gott. Dem und anderem lohnt sich nachzugehen, weil es die Anfänge und die anfänglichen Möglichkeiten der späteren Theologiegeschichte zum trinitarischen Gottesbild sind, ohne deren Kenntnis sich die spätere Geschichte schwer begreifen läßt. Justins

Beweisführung machte nach seiner Überzeugung die originelle Rede vom „zweiten“ Gott mit dem Monotheismus verträglich, der Jude lehnte das natürlich ab. Es ging um die Zulässigkeit der Verehrung des Menschen Jesus aus Nazaret als Gott. Vorstellungen und Begrifflichkeit dazu holt Justin sich aus der philosophischen Überlieferung.

## 2. Das Angebot der Philosophie

Es ist nun ganz eklatant, daß Justin seine christliche Rede von Gott auf dem Weg von Rezeption zeitgenössischer Philosophie fand. Zum Frage- und Problemhorizont des Mittelplatonismus gehörte die Dialektik des Einen und des Vielen. In einer rabiatischen Verkürzung<sup>18</sup> sei angedeutet, daß in dieser Diskussion für einen Denker der Logos-Christologie wie Justin ein Angebot lag, die Ansprüche der doppelten Rede von Gott zu erfüllen. Albinos, Zeitgenosse Justins, spricht, in platonischer Tradition stehend, vom obersten, transzendenten Gott. Dieser Gott hat (nach Platon, *Tim* 28c) den Namen πατήρ, weil er die Ursache von allem ist. Die kosmologische Seite daran muß hier vernachlässigt werden. Nur so viel: Dieser Gott, der sich selbst denkende Nous, wird zum Ursprung eines kosmischen Nous, der seinerseits als Weltseele fungiert, also ganz deutlich erkennbar eine Mittelstellung zwischen Transzendenz und Kosmos einnimmt. Numenios, ebenfalls um diese Zeit, sieht in ihm den platonischen Demiurgen. Das Fazit: Im platonischen Philosophieren zur Zeit Justins ist ein aktuelles Thema die Beschreibung des Zwischenbereichs zwischen Transzendenz und Kosmos. Man füllt diesen Bereich; man siedelt die Weltseele in ihm an<sup>19</sup>, einen Nous, einen Demiurgen, um zu überbrücken und zu vermitteln.

Justin hat diese Bemühungen in der zeitgenössischen Philosophie gekannt. Speziell das Vokabular, das in diesem Zusammenhang der bedeutende Numenios von Apameia in Syrien (zweite Hälfte 2. Jh.)

<sup>18</sup> Ausführlicher: F. Ricken, Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: H. Schlier u. a., Zur Frühgeschichte der Christologie (QD 51), Freiburg u. a. 1970, 78–82.

<sup>19</sup> Zur Idee der Weltseele siehe H. R. Schlette, Weltseele. Geschichte und Hermeneutik, Frankfurt 1993. H. Ziebritzki, Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern, Tübingen 1994.

einsetzte, war ihm geläufig. Der (nach W. Beierwaltes)<sup>20</sup> „von Numenios erstmals so eingeführte“ δεύτερος θεός muß für die christliche Theologie des 2. Jh. eine attraktive Entdeckung für den Gottesbegriff und die Christologie gewesen sein. Man kann da ziemlich an der Oberfläche der nur fragmentarisch erhaltenen Numenios-Texte bleiben, denn Justin eignete sich den Wortschatz und ein paar beschreibende Kategorien an, nicht das philosophische System in seinem Gesamtbestand und seiner Konsequenz und Aussage. Um die Rezeptionsbereitschaft Justins in den Blick zu bekommen, muß man aber den Grundriß des Entwurfs dieser Philosophie wenigstens teilweise nachvollziehen. Justin bewältigte mit dieser Denkform die Aufgabe, seine Logotheologie ohne Probleme für das Gottesbild zu entwerfen. Numenios hätte sich wahrscheinlich nicht darüber beschwert. Für ihn, dem auch alexandrinisch-jüdische Traditionen vertraut waren, war es ja typisch, daß er Platon einen „attizierenden Mose“ nannte: Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωϋσῆς ἀπτικίζων; (*Frgm* 17 L; 8 P). Er war kein philosophischer Purist.

Numenios bietet unter anderem<sup>21</sup> eine Bestimmung des Wesens und der gegenseitigen Relation von erstem und zweitem Gott. Der πρῶτος θεός steht an der Spitze der im Stufengebäude vor- und dargestellten Wirklichkeit. An nächster Stelle folgt ein δεύτερος θεός und νοῦς, der als Demiurg den Kosmos schuf. Beide unterscheiden sich stark durch ihre unterschiedliche demiurgische Funktion. Der erste Gott beschränkt sich diesbezüglich auf die Welt der οὐσίαι und ιδέαι und dispensiert sich sozusagen vom Kosmos und muß sich nicht betätigen; der zweite betätigt sich im Bereich des Werdens. Die Differenz ist groß.

**Numenios, *Frgm* 25 L:**

εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς θεὸς ἐστι γενέσεως ἀρχή, ἀρκεῖ τὸ ἀγαθὸν οὐσίαις εἶναι ἀρχή. Ἐνάλογον δὲ τούτῳ μὲν ὁ δημιουργὸς

<sup>20</sup> W. Beierwaltes, in: *Pietas* (Festschr. B. Kötting), hg. v. E. Dassmann u. K. S. Frank (JAC.E 8), Münster 1980, 25 A.14.

<sup>21</sup> Die folgende Skizze ist orientiert an H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam <sup>2</sup>1967, 66–92; dort auch die Angabe der Belege in den Fragmenten, die hier nur zum Teil notiert sind.

θεός, ὃν αὐτοῦ μιμητής, τῇ δὲ οὐσίᾳ ἢ γένεσις, ἢ εἰκὼν αὐτῆς ἔστι καὶ μίμημα.

„Wenn der Schöpfer (Demiurg) Gott das Prinzip des Werdens ist, dann muß das Gute (der erste Gott) das Prinzip des Seins sein. Sofern der Schöpfer Gott ihm (dem obersten Nous) analog ist und sein Nachahmer ist, muß Werden analog sein zum Sein, weil es dessen Bild und Nachahmung ist.“

Der erste Gott ist αὐτοάγαθος, sein Nachahmer, der Demiurg, bloß ἀγαθός. Die οὐσία beider ist verschieden. Vor allem unterscheiden sich ihre Existenzweise und Lebensform (βίοι) (*Frqm* 24 L); der erste Gott ist bewegungslos, der zweite das Gegenteil:

*Frqm* 24 L

Εἰσὶ δ' οὗτοι βίοι ὁ μὲν πρῶτου, ὁ δὲ δευτέρου θεοῦ. Δηλονότι ὁ μὲν πρῶτος θεὸς ἔσται ἑστῶς, ὁ δὲ δεύτερος ἔμπαλιν ἔστι κινούμενος.

„Das sind die Lebensformen des ersten und des zweiten Gottes. Es ist klar, daß der erste Gott (unbeweglich) steht; ganz anders der zweite, er ist in Bewegung.“

Der entscheidende Unterschied zwischen beiden ist, daß der erste Gott den Vorzug hat, schlechthin Eins und reine Einheit zu sein, während der zweite zwiefältig ist: ὁ γὰρ δεύτερος διττὸς ὢν (*Frqm* 25 L), ein Wort, das auch Justin einsetzt. „Die Spaltung (des zweiten Gottes) entspringt offenbar der Spannung zwischen Selbstbezug und Weltgerichtetheit“<sup>22</sup>, in welcher der zweite Gott steht infolge seines unmittelbaren Kontakts mit der ὕλη und weil er seinen Blick nach oben wie zugleich nach unten richten muß. „Der Umgang mit der Hyle bringt einen ständig schwebenden Zustand zwischen Sinnlichem (αἰσθητόν) und Übersinnlichem (νοητόν) und die Gefahr mit sich, sich selbst an die Hyle zu verlieren.“<sup>23</sup>

Vor dieser Doppelrolle hat Numenius den ersten Gott verschont. Der zweite dagegen lebt im Wechsel von Selbstentäußerung und Selbstzuwendung oder Rückkehr zu sich selbst (vgl. *Frqm* 21 L). Die

<sup>22</sup> H. J. Krämer, 70.

<sup>23</sup> H. J. Krämer, 70f.

beschriebene Gespaltenheit steht unter progressivem Wertverlust, den der zweite Gott erleidet. „Die Doppelrolle des Demiurgen geht . . . so weit, daß er, zwischen Oberem und Unterem hin- und hergerissen, unter der Einwirkung der Hyle sich förmlich spaltet und in eine obere und eine untere Hälfte auseinandertritt. Der zweite Gott erscheint deshalb . . . genau genommen als zwei Götter, als der zweite und dritte zugleich“<sup>24</sup>, wobei sich die besagte Doppelrolle auf die beiden Götter verteilt.

Frgm 20 L:

Ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτῷ ὧν ἐστὶν ἀπλοῦς διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνόμενος διόλου μὴ ποτε εἶναι διαιρετός· ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶ εἰς συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ . . . ἐνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς.

„Der erste Gott, der in sich selbst existiert, ist einfach. Denn weil er sich mit nichts außer mit sich selbst befaßt, ist er in jeder Hinsicht unteilbar. Der zweite Gott dagegen und der dritte, das ist einer; wenn er mit der Materie (die eine Dyas ist, also Teilung impliziert) zusammengebracht wird, . . . vereint er sie, wird aber von ihr geteilt.“

Die beiden Götter unterscheiden sich folglich, will man es kurz sagen, durch Einfachheit und Zwiefältigkeit von einander. Es sieht um die drei Götter also aus wie folgt: Der erste Gott ist ἐν, ἀπλοῦν, οὐ διαιρετον. Der zweite Gott ist διπτόν, σχισθέν, διαίρετον. Die Prädikate πρῶτος, δεύτερος und διπτός kommen auch beim christlichen Zeitgenossen Justin und bei anderen vor. Im Hinblick auf ihre beabsichtigte Funktion in der christlichen Theologie (Gottesbegriff) fällt auf, wie zwingend und systemgebunden der stufenförmige Aufbau des ganzen Modells ist. Der erste Gott steht als Einfaches oben, alles weitere beträchtlich tiefer. Mit der Stufung ist wesensmäßige Minderwertigkeit verbunden und vorgegeben. Die Zwiefältigkeit ist ihr Signum. Im philosophischen Denken ist die Subordination ein systembildendes Konstruktionselement und nicht unter Beibehaltung des Systemdenkens als solchen zu eliminieren.

Bei Numenios war also wieder der Unterschied artikuliert zwischen dem ersten Gott und einem mittlerischen, zweiten Prinzip, das

<sup>24</sup> H. J. Krämer, 71.79–81.

unter ihm, aber über dem Kosmos steht. Das „Angebot“ der Philosophie, das darin entdeckt wurde, ist nicht künstlich herangezogen. Es ist nämlich nachgewiesen, wie stark Justin, der christliche Philosoph, von der kaiserzeitlichen Philosophie, d. h. im 2. Jh. dem sog. Mittelplatonismus, beeinflusst war.<sup>25</sup> Im christlichen Denksammenhang verschärfte sich sofort die klassische Problematik des Zwischenbereichs: Wohin gehört das Mittlerwesen darin? Arius hat sie im 4. Jh. dahin entschieden, daß er den „zweiten Gott“ auf die Seite des Kosmos (der Schöpfung) stellte<sup>26</sup>, während die nizänische Orthodoxie ihn durch das  $\delta\mu\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \pi\alpha\tau\epsilon\tilde{\rho}\iota$  auf die Seite Gottes brachte.

Der Demiurg ist bei Numenius also analog zu Gott Gott (*Frgm* 25 L). Die Philosophie kannte das analoge Gottsein eines mittleren Wesens. In der christlichen Theologie des 2./3. Jh. wurden Kategorien des platonischen Zwischenbereichs überführt und auf den johanneischen Logos appliziert. Es wird – partiell – das kosmologische Weltbild des Mittelplatonismus übernommen mit Zwischenbereich und Mittlerwesen. Gerade die griechischen Apologeten wie Justin (z. B. *Apol.* II 6,3), Tatian (*Or.* 4,2–5,3), Athenagoras, Klemens v. Alex. begaben sich in diese große Nähe zur Philosophie. Auch bei Origenes klingt die Vorstellung von der Weltseele noch im frühen 3. Jh. an, die zwischen dem intelligiblen Bereich und der Materie vermittelt (*JoCo* I 19,22; vgl. 34,39; *PA* I 2,2).

Origenes drückt diese Zwischenstellung des Logos auch in der Begrifflichkeit des Einen und Vielen und der Analogie aus. Gott ist für ihn  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\eta\ \acute{\epsilon}\nu\ \dots\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\lambda\omicron\upsilon\tilde{\nu}$  (*JoCo* I 20,22),  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\varsigma$  – „jenseits des Wesens“ (ebd. 19,6,1). Das ist ganz an Platon angelehnte Rede. Und präziser als Origenes kann man die Mittelstellung des Logos kaum ausdrücken; er stellt die Gleichung auf, daß sich der Logos zu den  $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{\alpha}$  (oder  $-\omicron\iota$ ) verhält wie Gott zum Logos. Entsprechend dieser Gleichung kennt Origenes eine Stufung im göttlichen Bereich. Ich nehme hier einen Vorgriff auf etliches, was noch folgt, in Kauf: Der Vater ist  $\acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ , der Logos oder Sohn  $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ , und ihm folgen die  $\theta\epsilon\omicron\iota$ . Das ist wertende Stufung (*JoCo* II 2–3), und auf ähnliche Spuren stoßen wir bei Justin, einige Jahrzehnte früher. Der Versuch einer akzeptablen Christologie greift nach Kategorien der

<sup>25</sup> C. Andresen, Justin und der mittlere Platonismus: ZNW 44 (1952/53), 157–195.

<sup>26</sup> Vgl. F. Ricken, 86.

Philosophie. Darin entdeckt man – als Christ – vertraute Möglichkeiten für die äußerst anspruchsvolle und schwierige Denk- und Formulierungsaufgabe, Göttlichkeitsaussagen über Jesus von Nazaret in den vorgegebenen, unverzichtbaren Monotheismus einzuzeichnen. Justin ist einer der ersten, die danach griffen.

### 3. Justins Sprachregelung

#### a) *Der Unterschied im Artikel*

Zunächst sei einfach von Justins Praxis berichtet. Aber vorher ist noch der Ausgangspunkt bezüglich seines monotheistischen Bekenntnisses zu bestimmen. Justin gibt zu keinem Zweifel Anlaß. Er beteuert gegenüber dem Juden:

**Justin, Dial. 11,1:**

„Tryphon, es wird nie einen anderen Gott geben noch ist seit Ewigkeit ein anderer gewesen – οὔτε ἔσται ποτὲ ἄλλος θεὸς οὔτε ἦν ἄπ' αἰῶνος.“

Nun hört der Jude aber, daß Justin ein Wesen außer Gott eben Gott nennt und fragt an: „Wie kannst du beweisen, daß es noch einen anderen Gott neben dem Weltschöpfer gibt – ὅτι καὶ ἄλλος θεὸς παρὰ τὸν ποιητὴν τῶν ὄλων?“ (*Dial.* 50,1). Daß es einen anderen (*ἄλλος*) Gott gibt, behauptet Justin aber eben nicht. Doch ist die Diskussion mit dem Juden dadurch noch nicht zu dessen Zufriedenheit beendet. Justin bemüht sich, ihn darüber zu belehren, daß es zwar keinen anderen (*ἄλλος*) Gott gibt, daß es aber „noch jemanden“ (*ἕτερος*) gibt, den er Gott nennt. Diese Rede empört den Juden nach wie vor.

Eine erste Regel, an die Justin sich hält, ist etwas verblüffend einfach. Um den doppelten *θεός*-Begriff zu kennzeichnen, gibt er dem einen den Artikel, dem anderen dezidiert nicht: ὁ *θεός* ist Gott, der Urheber und Vater von allem, *θεός* (ohne Artikel) dagegen der *Logos*. Von dieser Problemlösung ist allerdings zu sagen, daß Justin Ausnahmen von der Regel machte und gelegentlich nachlässiger sein konnte. Es gibt aber die Passagen, in denen er konsequent ist:

*Dial.* 58,9:

θεὸς καλεῖται καὶ θεός ἐστιν καὶ ἔσται.

„Gott wird er genannt, Gott ist er und wird er sein.“

Der Logos wird ohne Artikel θεός genannt. Auch für Justin ist durch das Attribut θεός ein eminenter Rang markiert. Zwar ist der Logos nicht Gott wie der Schöpfer und Vater, aber doch Gott, immerhin allerdings in notwendig reduzierter Bedeutung – das Mittlerwesen im Zwischenbereich. Die Reduzierung ist – zugunsten der Monarchie Gottes – völlig absichtlich.

*Apol* I 63,15:

„Der Vater des All hat einen Sohn, der als Logos und Erstgeborener Gottes (τοῦ θεοῦ) auch Gott (θεός) ist.“

Der Jude Tryphon ist um die Einzigkeit und Konkurrenzlosigkeit (des) Gottes besorgt und hält, um die Eifersucht und die Exklusivität Gottes zu zeigen, *Jes* 42,8 dagegen, einen für jüdische Ohren klar monotheistisch besetzten Text:

*Dial.* 65,1:

„Ich bin Jahwe, das ist mein Name. Ich überlasse die Ehre, die mir gebührt, keinem anderen.“

Justin hält es für zu kurz gegriffen und sogar für unkorrekt, wenn aus diesem Text nur die Einzigkeit Gottes jüdisch herausgehört wird. Der Text endet für ihn nicht bei der Exklusivität („ich überlasse die Ehre keinem anderen“). Wenn Gott hier sagt, daß keiner die δόξα hat so wie er und er sie keinem geben will, dann gilt das – aber es gilt bis auf einen Rest, bis auf eine Ausnahme.

*Dial.* 65,7:

„daß Gott gesagt hat, er werde [nicht: gar keinem, sondern nur:] dem, den er als Licht der Heiden aufgestellt hat, und keinem anderen die Herrlichkeit geben, daß Gott jedoch nicht, wie der Jude Tryphon meinte, für sich die Herrlichkeit behält.“

Und das heißt nun: Gott gibt nicht keinem, sondern nur Christus seine δόξα. Man darf außer Gott auch ihn also Gott nennen. Den Unterschied in der Artikelsetzung machte Justin an einer ganzen Reihe von Stellen zu seinem Argument.<sup>27</sup> Und von dieser schlichten Möglichkeit machte auch Origenes Gebrauch. Von ihm wird man annehmen, daß er es – an anderen Autoren „vorbei“ – unmittelbar aus Philo, *Somm.* kannte. Angesichts der Reihe Philo, Justin, Origenes kann man von einer Tradition reden.

*b) Der Unterschied zwischen ἄλλος und ἕτερος*

Justin redet ablehnend vom ἄλλος θεός, den es nicht gibt, und in einem für ihn akzeptablen Sinn vom ἕτερος θεός, den es außer dem Vater und Schöpfer gibt. Auch diese weitere Unterscheidung, die er zwar ebenfalls nicht konsequent und einheitlich, aber doch oft genug grundsätzlich und effektiv einsetzt<sup>28</sup>, macht eine unterscheidende Redeweise vom Logos statthaft. Justin kann ihn von den Menschen wie von Gott unterscheiden, – eine Redeweise übrigens, die auf die Dauer nicht befriedigen konnte und nicht befriedigt hat, weil sie auf eine Entscheidung drängt, den Logos nun doch der einen oder anderen Seite zuzuteilen.

Man muß zum Verständnis zwei Texte nebeneinanderhalten. Im ersten formuliert der Jude, daß die Bibel den Beweis nicht zuläßt, es gebe außer bzw. neben Gott noch einen anderen Gott. Im zweiten ist auch Justin sicher, daß er im Monotheismus bleibt, dies aber so, daß er trotzdem von einem anderen Gott spricht.

**Dial. 56,3:**

Es kann, sagt Tryphon, nicht bewiesen werden, „daß es einen anderen Gott (ἄλλος θεός) oder Herrn gibt . . . außer/neben (παρά) dem Schöpfer des Alls.“

Justin denkt und artikuliert bezüglich des Gottes der Bibel nicht anders, stößt nun aber nach mit der christlich unverzichtbaren Rede vom Logos, ohne die im christlichen Bekenntnis von Gott nicht vollständig gesprochen worden ist. Um sich hier deutlich zu machen

<sup>27</sup> Vgl. die Texte *Dial.* 48,1f.; 58,3; 56, 3.4.6; 63,5.

<sup>28</sup> Ausnahmen sind *Dial.* 55,1; 56,1.

und beides, seine Sorgfalt hinsichtlich des Monotheismus und seine Christologie, vorzutragen, hilft er sich mit der künstlichen Unterscheidung von ἄλλος und ἕτερος.

*Dial.* 56,4

„Ich will versuchen, euch von meiner Behauptung zu überzeugen, es stehe unter (ὑπό) dem Weltschöpfer noch ein anderer (ἕτερος) Gott und Herr . . . und er werde Engel genannt, weil er den Menschen verkündet, was der Weltschöpfer, über (ὑπέρ) dem kein anderer (ἄλλος) Gott steht, ihnen verkünden will.“

Justins Unterscheidung verläuft also so: „Unter“ (ὑπό) dem Weltschöpfer ist da (noch) ein θεὸς καὶ κύριος ἕτερος. Aber „über“ (ὑπέρ) bzw. „neben“ oder außer (παρά: 56,9) dem Weltschöpfer gibt es nicht einen ἄλλος θεός (bzw. μηδεὶς θεός: 56,16). „Unter“ Gott gibt es „jemanden“, „über“ oder „neben“ ihm nicht. Christus steht als ἕτερος θεός unter dem Schöpfer und wird im Alten Testament auch Engel genannt. Auf beides kann – so meint Justin – auch der monotheistische Jude sich einlassen. Und für das, was nicht in Frage kommt, hat Justin den Begriff des ἄλλος; das ist der Gott, den es neben dem Schöpfer nicht „gibt“. Der Logos aber, der jedenfalls existiert, ist ἕτερος θεός, und zwar als deutlich subordinierter;<sup>29</sup> ἕτερος ist der andere von zweien, und auch der von anderen Verschiedene, der „gezählt“ werden kann (s. u.).

Ich denke, in dem ἕτερος liegt der judenchristliche Kompromiß. Mit dieser Unterscheidung von ἄλλος und ἕτερος ist es der frühchristlichen Theologie möglich, den Logos, Christus, denkbar hoch und überbietend einzuschätzen, ihn gleichzeitig aber auf klarer Distanz zu Gott zu belassen. Der Jude mißversteht das, als wolle der Christ einen ἄλλος „neben“ (παρά) Gott beteuern. Man sieht, daß die Terminologie festgelegt, klärend und korrekt eingesetzt ist. Aber Justin kann, wie gesagt, störenderweise aus dieser Diktion herausfallen und im selben Zusammenhang auch ἄλλος einsetzen, wo ἕτερος zu erwarten war (*Dial.* 56,14.15). Aber daß es „noch einen anderen Gott“ gibt, darf nach Ansicht Justins auch der Jude nicht leugnen

<sup>29</sup> H. Karpp, Textbuch zur altkirchlichen Christologie, Neukirchen-Vluyn 1972, 49.

wollen. Die Bibel beweist es, denn alle Theophanieberichte (z. B. Gen 18,1–33) reden doch von diesem anderen Gott, denn der transzendente, obere Gott, der Vater des Weltalls, kann es ja nicht sein, der da den Himmel verlassen hat und auf kleinstem Raum erschien, was alles gar nicht zum Schöpfergott paßt, wohl aber ohne weiteres zum zweiten Gott (*Dial.* 60,2).

*Dial.* 56,11:

„Ich will . . . versuchen, euch zu überzeugen, daß der, von dem gesagt wird . . ., daß er dem Abraham (vgl. Gen 18,1–33), Jakob und Mose erschien, ein anderer (ἕτερος) Gott ist als der Gott, der die Welt erschaffen hat.“

ἕτερος markiert ein Wesen „unter“ (ὑπό) Gott, das – auch von Juden – anzuerkennen ist.

Erwähnen will ich ein Beispiel für die exegetischen Entdeckungen, die jemand wie Justin zugunsten der Beweisbarkeit und Zulässigkeit der Rede vom ἕτερος θεός oder κύριος machte. Der Psalmvers 45,8 („Darum hat dich, o Gott, dein Gott mit Öl der Freude gesalbt: ἔχρισέ σε ὁ θεός ὁ θεός σου“) bedeutet für ihn (*Dial.* 56,14), daß es zwei Wesen gibt, die Gott heißen oder Gott sind. Der eine θεός salbt den anderen. Der Gesalbte wird angesprochen, vom Salbenden ist die Rede.

Man kann sich lebhaft und ohne Schwierigkeiten vorstellen, daß solche „Entdeckungen“ am Bibeltext die Rede von Christus als Gott in der Frühzeit erleichterten, zulässig machten und die Karriere dieser Nomenklatur förderten. Dieser abgeleitete Wortsinn bleibt nämlich völlig klar und monotheistisch unbedenklich. Auch bei diesen Formeln ist der überweltliche Gott derjenige, „über dem kein anderer (ἄλλος) ist“ (*Dial.* 60,5).

Es sind ein paar Erläuterungen angebracht zum Subordinatianismus dieser Gottes- und Christologievorstellungen. Justin macht eine ganze Reihe eklatanter Subordinationsaussagen. Der Logos ist im Alten Testament oft Engel genannt<sup>30</sup>, und zwar in dem Sinn, daß „er den Menschen verkündet, was der Welterschöpfer ihnen verkünden will“ (*Dial.* 56,4). Damit ist er klar untergeordnet. Nicht anders bei

<sup>30</sup> *Dial.* 56. 4. 10; 58,3; 60,2; 128,4.

weiteren Funktionsaussagen: Der Logos führt Aufträge Gottes aus (*Dial.* 56,11.22), ist Gottes Diener im Himmel als Gott und Herr (*Dial.* 56,11.22.23; 57,3; 58,3; 60,2.5). Dabei ist zu bedenken, daß diese Angaben von Diensten zwar nicht anders als im Rahmen von Subordination zu verstehen sind, aber sie wollen doch als Hoheitsaussagen gelesen werden – Hoheitsaussagen über den „Gott“ „unter Gott“. Es sind (von „unten“ gesehen) unüberbietbare Aussagen, die durch die Subordination keine Beeinträchtigung, sondern ihre zutreffende Einordnung erfahren. Für den biblischen Monotheismus kommt bei Juden und Christen ja nur dies in Frage, daß alle Wesen unter Gott stehen.

Und weil der transzendente Gott nicht den Himmel verlassen konnte, mußte ein Wesen niederen Ranges kommen, ein θεός ohne Artikel, um die Rettung zu bringen. Aber auch in dieser Aufgabe steckt nichts als Hoheit für den Logos.

Hoheit wird für ihn natürlich auch direkt formuliert. Gott (ὁ θεός) hat vor allen Geschöpfen eine δύναμις λογική gezeugt (*Dial.* 61,1). Der Logos ist also vor der Schöpfung und nicht ihr Teil, nicht Geschöpf. Statt dessen ist er:

- ὁ λόγος τῆς σοφίας (Logos der Weisheit);
- αὐτὸς ὢν οὗτος ὁ θεός (ist selbst Gott);
- ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων γεννηθεὶς (vom Vater des All gezeugt) (*Dial.* 61,3).

Durch Salomon (die biblische Weisheitsliteratur) hat der Logos gesprochen, namentlich in Spr 8,21–36 mit der Zeile 8,22: κύριος ἐκτίσέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ. Da Gott öfter mit oder zu jemandem gesprochen hat (z. B. Gen 1,26), muß da jeweils jemand bei ihm gewesen sein, und das waren nicht (wie die Juden behaupten) die Engel, sondern das war eben der Logos als θεός (*Dial.* 62,1–3); als der Vater Gen 1,26 sprach, „war der, der in der Tat vom Vater ausgegangen und vor allen Geschöpfen gezeugt war, bei dem Vater, und zu ihm spricht der Vater“ (*Dial.* 62,4).

Es läßt sich sagen, daß das alles Umschreibungen des Prädikatsbegriffs θεός sind bzw. dieser umgekehrt die Hoheitsaussagen zusammenfaßt. Unter den Attributen, die für den Logos, für den Menschen Jesus in der Theologie des 2./3. Jh. gebraucht werden, ist θεός be-

sonders auffällig. Es vermag den Logos für einen frühchristlichen Theologen wie Justin am adäquatesten, am eminentesten, jedenfalls besonders hoch zu qualifizieren.

### c) Der Unterschied in der Zahl

Justin fand für seine theologische Problematik eine weitere Unterscheidung passend, die mit Hilfe des Begriffs der Zahl (ἀριθμός) getroffen wurde. Er variierte offensichtlich wieder eine übliche Sprachregel der Philosophie.<sup>31</sup> Sie bedeutet, näher besehen, eine Präzisierung. Das ἔτερος (θεός), das ja eine positive, verträgliche Relation zwischen Gott und Logos herstellt, wird noch einen Schritt weiter geklärt. Dazu führt Justin also Begriff und Vorstellung der Zahl (ἀριθμός) ein. Das war ein zukunftssträchtiger Schritt, was sofort einleuchtet, wenn man an die ab dem 3. Jh. üblich werdende, im 4. Jh. dann maßgebliche Bekenntnisformel vom *drei*-faltigen Gott (in den Begriffen *trias*, *trinitas*) erinnert, in der von Gott gesagt sein sollte, daß er „mehr“ als der Eine ist. Die Einführung der Zahl bedeutet Plural, Mehrzahl.

*Dial.* 56,11:

„Ich will . . . versuchen, euch zu überzeugen, daß der, von dem gesagt wird . . . , daß er dem Abraham, Jakob und Mose erschienen ist, ein anderer Gott ist als der Gott, der das All erschaffen hat, – ich rede vom Unterschied in der Zahl, nicht im Denken und Wollen (θεός ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ – ἀριθμῷ λέγω ἀλλὰ οὐ γνώμῃ).“

Der Logos ist ein anderer als der Schöpfergott, von ihm unterschieden, dies aber „bloß“ in der Zahl, „nicht im Denken und Wollen“.<sup>32</sup> Aber was heißt nun ἀριθμῷ ἕτερος? Justin will klarstellen, daß es sich bei Gott und dem Logos um (zwei) unterschiedliche

<sup>31</sup> Zur Aktualität der Zahl (Drei) in ontologischen Zusammenhängen der zeitgenössischen Philosophie vgl. P. Aubin, Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne, Paris 1992, 45–55: Computer „trois“?

<sup>32</sup> So meine Übersetzung, weil die unmittelbare Fortsetzung lautet: „Er hat nur getan oder geredet, was von ihm der Welterschöpfer, über dem kein anderer Gott existiert, gewollt hat.“ H. Karpp, 48 übersetzt: „nach dem geistigen Wesen“, weil γνώμη Willen, Entschluß und Sinn einschließt.

Individuen handelt. Diesen Umstand zu definieren hat er (noch) keinen zuständigen Begriff. Er wählt den Terminus „Zahl“, um zu sagen, daß Gott und Logos numerisch unterschieden sind. Gott ist nicht nur Eins und Einer. Vater und Logos sind nicht identisch. Nur um dies zu sagen, werden Zahl und Plural eingeführt. Weiter als bis hierher, bis zur Zahl, reicht die Unterscheidung nicht. Im Denken, Wollen, Planen, Meinen und Entschließen (was alles in γνώμη steckt) besteht nur Einigkeit und Übereinstimmung in Gott. Gott Vater und Logos stimmen überein, sind aber auseinanderzuhalten, und das leistet die Zahl.

Ob diese Sprachregel eine optimale Lösung war, ist nicht zu beurteilen. Ab dem 3. Jh. wird man nicht der Zahl nach, sondern der Person (πρόσωπον) oder der Hypostase (Subsistenz) nach zwischen Vater und Logos unterscheiden. Beide Begriffe meinen die Individualität, die Justin mit seiner Unterscheidung der Zahl nach unbeholfen ebenfalls meint. Er will anderswo sagen, was das Prädikat ἕτερος für den „anderen“ Gott, den Logos, besagt und was nicht:

*Dial.* 62,2f.:

„Ich will noch andere Worte des Mose anführen, aus denen wir mit Sicherheit erkennen können, daß Gott zu jemandem gesprochen hat, der der Zahl nach ein anderer (ἀριθμῷ ἕτερος) und mit Vernunft begabt ist. Die Worte lauten (Gen 3,22): Gott sprach: Siehe, Adam ist geworden wie einer von uns, so daß er das Gute und das Böse erkennt. – Wenn er gesagt hat: wie einer von uns (ὡς εἷς ἕξ ἡμῶν), dann hat er von einer Mehr-(Zahl) von beieinander seienden (Wesen) gesprochen, mindestens aber von zweien (ἀριθμὸν τῶν ἀλλήλοις συνόντων καὶ τὸ ἐλάχιστον δύο μεμήνηκεν).“

Auf das reine Gegenübersein von mindestens zweien hebt Justin ab. Das Gegenüber in der biblischen Rede belegt, daß ein zweiter, anderer da war, insgesamt also zwei. Mit der Kategorie ἀριθμός kann Justin die Individualität des Logos und ἕτερος θεός sicherstellen.<sup>33</sup> Die Zählbarkeit demonstriert die Unterschiedenheit. Darum spricht er noch öfter von der Zahl.

<sup>33</sup> P. Haeuser, Des heiligen Philosophen und Martyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon (BKV<sup>2</sup> 33, Kempten-München 1917, 100, übersetzt die Formel „der Zahl nach ein anderer“ wie folgt: „der als verschieden von ihm eigens gezählt wird“.

Im nächsten Text stehen alle diese wichtigen Kategorien zusammen und lassen damit leichter erkennen, wie das bei Justin „funktioniert“, vom anderen, „zweiten“ Gott zu sprechen, ohne den Monotheismus zu tangieren. Es sind die Kategorien θεός, ἕτερος, ἀριθμός.

*Dial.* 128,4:

„Daß die erwähnte Kraft (der Logos), die das prophetische Wort (der Bibel) auch Gott (θεόν) und Engel (ἄγγελον) nennt, nicht wie das Sonnenlicht nur dem Namen nach gezählt wird (ἀριθμῆται), sondern der Zahl nach (ἀριθμῶ) auch ein anderes (ἕτερόν τι) ist, habe ich kurz dargelegt.“

Der „andere“ Gott hat selbständiges Sein und ist nicht abhängig wie das Sonnenlicht; ἀριθμῆν und ἀριθμός sind wie ἕτερος Signum für die Möglichkeit eines anderen Gottes. Dasselbe etwas luzider:

*Dial.* 129,1:

„Wenn es heißt (Gen 19,24): Es ließ der Herr Feuer regnen vom Herrn aus dem Himmel, dann erwähnt der Logos in der Prophezeiung zahlenmäßig zwei Wesen (δύο ὄντας ἀριθμῶ)<sup>34</sup>, von denen das eine auf der Erde war . . . , während das andere im Himmel war. Dieses ist auch Herr des Herrn, der auf der Erde war.“

Wie das doppelte „Gott“ im Psalm 45,8 (s. o.), ist das doppelte „Kyrios“ in diesem Text ein kräftiger Beweis für Justin, daß es zwei Wesen der beschriebenen Würde oder Beschaffenheit gibt. Dasselbe beweist die Bibel (Gen 3,22) nach *Dial.* 129,2 noch einmal. Die Wendung „Adam ist wie einer von uns geworden“ bietet durch die Wendung „wie einer von uns“ den klaren Hinweis auf eine „(Mehr-)Zahl (αὐτὸ ἀριθμοῦ δηλωτικόν ἐστίν).“ Der Begriff „Zahl“ hält Gott und Logos als Zusammenzählbare zusammen, hält sie gleichzeitig aber als zwei je für sich existierende Individuen auseinander. Das hat hier recht archaische Formen. Justin appelliert:

*Dial.* 129,4:

„Jeder wird doch zustimmen, daß . . . das vom Vater Erzeugte (der Logos) der Zahl nach ein anderes (ἀριθμῶ ἕτερον) ist als der Erzeuger.“<sup>35</sup>

<sup>34</sup> P. Haeuser, 211, übersetzt: „zwei verschiedene Personen“.

<sup>35</sup> P. Haeuser, 212, übersetzt ἀριθμῶ mit „persönlich“.

Der Term Zahl soll das ἕτερος qualifizieren. Die formale Trennung und Unterscheidung, die die Zahl beim Zählen leistet, ist schon alles, was Justin hier benutzt. Aber das besagt nicht wenig. Zählbar ist, was gleichartig ist und gleich benannt ist.<sup>36</sup> Gott und Logos sind ganz unterschiedlich, haben im Vergleich mit den Geschöpfen aber auch eine beträchtliche Gleichartigkeit. Beides kann die Ordnungszahl, die Justin einsetzt, zur Darstellung bringen: die Artgleichheit (dargestellt in der Zählbarkeit) und den Rang- und Qualitätsunterschied (in der Reihenfolge und Unterordnung dargestellt). In den vielen Subordinationstexten bezeugt Justin seinen Respekt vor Gottes Monarchie. – So leistet der Gebrauch der Ordnungszahl Zwei dasselbe wie der Einsatz und das Fehlen des Artikels zu θεός. Der eine Gott und der Logos werden θεός genannt, es bleibt aber der Unterschied zwischen ihnen. Alles was der Logos ist, das ist er μετὰ τὸν θεόν (*Apol.* I 12,7.9). Aber θεός als Attribut beim Logos scheint eine absolute Obergrenze zu markieren; höher als der Logos kann kein Wesen stehen.

Schließlich kombiniert Justin die Begriffe ἕτερος und ἀριθμός, nämlich im Zahlwort δεύτερος:

*Apol.* I 13,3–4:

„Den, der in der Verehrung des Schöpfers unser Lehrer geworden und dazu geboren ist, Jesus Christus, . . . haben wir als Sohn des wahren Gottes selber erkannt und geben ihm die zweite Stelle (ἐν δευτέρῳ ἔχοντες) und dem prophetischen Geist den dritten Rang (πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει) . . . Gerade darin wirft man uns ja Wahnsinn vor, daß wir, wie sie sagen, nach dem unwandelbaren . . . Gott (μετὰ τὸν . . . θεόν) und Schöpfer des Alls den zweiten Platz einem gekreuzigten Menschen geben (δευτέραν χώραν . . . ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι διδόναι).“

Der Text ist deutlich, eine Kommentierung nur angezeigt für die Diktion von den Zahlen. Die Idee vom „zweiten Gott“, der der Demiurg ist, stammt, wie besprochen, von Numenius. Hier taucht bei Justin darüber hinaus der „dritte Rang“ für den Geist auf. Dazu ist

---

<sup>36</sup> H. Karpp, 49.

daran zu erinnern, daß derselbe Numenius diese Welt als „dritten Gott“ bezeichnete und einstuft; oder genauer: Der Demiurg ist, wie gesagt, „zwischen Oberem und Unterem hin- und hergerissen“ und durch seinen Kontakt mit der Materie gespalten, so daß er „in eine obere und eine untere Hälfte auseinandertritt“ und nun an Stelle des Demiurgen von zwei Göttern (dem zweiten und dritten) zu reden ist, „wobei der zweite offenbar den reinen, zu sich selbst befreiten Nus, der dritte aber das im Kosmos wirkende Lebensprinzip vertritt“.<sup>37</sup> Die Philosophie entwickelte die Trias von drei Göttern (mit schroff gestuftem Wesen und Rang).

Für diese Nomenklatur vom ersten, zweiten, dritten Gott (bzw. Platz) weiß Justin selbst noch eine andere Quelle, und zwar Platon. Platon hat nämlich (so Justin, *Apol.* I 60,1–7) bei Mose die alttestamentliche Geschichte Num 21,8f. gelesen, in der Mose die Kupferschlange in der Wüste an einer Signalstange aufrichtete. Da ihm (Platon) das Kreuz, das die Stange bedeutete, fremd war und er dieses Zeichen falsch verstand, dachte er an die Gestalt des Chi<sup>38</sup> und machte die Aussage: Die dem ersten Gott nachstehende Kraft (τὴν μετὰ τὸν πρῶτον θεὸν δύναμιν) ist wie ein Chi im All ausgebreitet. Und Justin weiter (*Apol.* I 60,6): Auch wenn er einen dritten nennt (καὶ τὸ εἰπεῖν αὐτὸν τρίτον), so (hat er das daher), daß er das Wort des Mose las, der Geist Gottes habe über den Wassern geschwebt. Denn den zweiten Platz (δευτέρων χώρων) weist er dem aus Gott stammenden Logos zu . . . , den dritten (τὴν δὲ τρίτην) dem Geist – mit den Worten: die dritte Stelle aber für den Dritten (τὰ δὲ τρίτα περὶ τὸν τρίτην).<sup>39</sup> Justin findet seine Zählung also auch bei Platon.

Weil die Einführung des Geistes in dieselbe „Reihe“ vorliegt, ist zu sagen, daß das πνεῦμα, das hier den Eindruck einer kompletten Trinitätsvorstellung späterer Art macht, nicht unter die Kategorie θεός gefaßt ist. Geist steht bei Justin meistens in der Nähe zur Prophetie, ist als Gabe oder Kraft verstanden, nicht als Individuum oder Person (zählbar). Justin hätte den Geist kaum als Person (Subsistenz) neben dem Logos darstellen können (vgl. z. B. *Apol.* I 33,6). Wenn er ihn

<sup>37</sup> H. J. Krämer, 71; vgl. 79.

<sup>38</sup> Zu dessen Bedeutung bei Platon siehe *Tim* 36 b c.

<sup>39</sup> Es handelt sich um Ps-Platon, *Ep.* II 312 e, wo dieses für Justin entscheidende letzte Sätzchen allerdings heißt: τρίτον περὶ τὰ τρίτα. Ein ähnlicher Rekurs auf Platon zum selben Text und Thema bei Klemens v. Alex., *Strom* V 102, 3–5.

hier erwähnt, dann weil er Rücksicht auf Taufformel und Glaubensbekenntnis nimmt, in denen er nicht fehlen darf. Das Interesse der Christen an der Zahl Drei in der Bibel ist daher groß und geht bis zur Manipulation am Text (Irenäus, *haer.* IV 20,12).<sup>40</sup>

Den von ihm erwähnten Vorwurf wegen des Gekreuzigten kann Justin leicht entkräften: Es stimmt nicht, daß von den Christen ein gekreuzigter Mensch Gott gleichgeordnet wird. Christus ist kein Mensch wie andere. Justin spricht vom Mysterium, das darin liegt und von den Heiden eben nicht begriffen wird. Es handelt sich um den „zweiten Gott“. Dazu gibt es anderswo hilfreiche Erklärungen bei Justin, z. B. *Apol.* II 6,3f. Justin belehrt da: Die „Anrede Gott“ (τὸ θεὸς προσαγόρευμα) ist kein Name (οὐκ ὄνομά ἐστιν), sondern eine Vorstellung (δόξα) für eine schwer erklärbare Sache.<sup>41</sup> – Das ist eine sehr verhaltene, sehr vorsichtige „Definition“ der Benennung „Gott“. Die „schwer erklärbare Sache“ ist die Frage, was Christus „mehr“ ist als jeder andere Mensch. Das in ihm liegende Mysterium kann durch die Anrede θεός angesprochen werden, die kein Name ist, sondern eine Vorstellung sucht.

Justin wollte den Logos Gott nennen können und das mit dem Monotheismus vereinbaren. Das konnte nur so gelingen, daß der Logos ein untergeordneter Mittler von geminderter Transzendenz ist.<sup>42</sup> Wenn θεός für ihn gilt, dann ist er ein inferiorer Gott, der „unter (*sub*) dem *deus supremus* (θεὸς ὑψιστος) angesiedelt“ ist.<sup>43</sup> Der Sohn oder Logos „ist ein Gott, der dem Vater gegenüber tiefer steht . . . : er kommt auf den zweiten Platz (δευτέραν χώραν) nach (μετά) dem Vater, der ihn gezeugt hat; er ist unter (ὑπό) ihm.“<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Vgl. Y. Torisu, *Gott und Welt. Eine Untersuchung der Gotteslehre des Irenäus von Lyon*, Nettetal 1991, 236–238. Josua schickte *zwei* Kundschafter aus (Jos 2,1). Aus ihnen werden bei Irenäus der Trinitäts-Typologie wegen kommentarlos drei.

<sup>41</sup> G. Rauschen, *Die beiden Apologien Justins des Märtyrers* (BKV<sup>2</sup> 12), Kempten-München 1913, 144 übersetzt wie folgt: „... sowie auch die Bezeichnung ‚Gott‘ kein Name, sondern nur eine der Menschennatur angeborne Vorstellung eines unerklärbaren Wesens ist.“

<sup>42</sup> A. Grillmeier, 228.

<sup>43</sup> A. Grillmeier, 228.

<sup>44</sup> A. Grillmeier, 228 mit G. Aebly, *Les missions divines. De Saint Justin à Origène*, Fribourg 1958, 14 (vgl. 12–15).

## F. Die Schwelle zum 3. Jahrhundert

Eine Episode, die Hippolyt übermittelt hat, zeigt die Verhältnisse an der Schwelle zum 3. Jh. In der Theologie, nicht im Kirchenvolk, wird θεός für Christus zunehmend *das* theologische Bedürfnis. Kurz nach der Jahrhundertwende spielt sich in Rom folgendes ab. Der Presbyter Kallist übte damals Druck aus auf den Bischof Zephyrin (199–217), er wolle öffentlich (δημοσίᾳ) folgenden merkwürdigen christologischen Bekenntnissatz verbreiten:

**Hippolyt, Refut. IX 11,3:**

„Ich kenne *einen* Gott Jesus Christus und außer ihm keinen anderen gezeugten und leidensfähigen.“

ἐγὼ οἶδα ἓνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθητὸν.

Hippolyt, der das berichtet, hielt diese unklare christologische Formel für häresieverdächtig und protestierte. Die Redensart vom „*einen* Gott Jesus Christus“ konnte sich weder in Rom noch sonstwo halten. Auf Hippolyts Insistieren, daß es vor oder „neben“ dem „Gott Jesus Christus“ den Schöpfer und Gott gibt, reagierte Kallist angeblich mit dem üblichen Vorwurf, Hippolyt sei ein δίδθεος (Anhänger einer Zwei-Götter-Lehre).

Aber in all den sprachlichen Versuchen der Zeit ist die „Notwendigkeitsgeschichte“ des christologischen Gebrauchs von θεός wirksam. Christologischer θεός-Begriff wird *das* Bedürfnis. Die Relation von Vater und Sohn wird in vielen Varianten oder Modellen so gedacht, daß zwischen beiden keine Konkurrenz besteht oder aufkommt. Von diesen Versuchen profitierte natürlich der Term θεός in seiner christologischen Bedeutung.

## G. Θεὸς θεῶν κύριος – Origenes

Unter den frühchristlichen Theologen, die ihre Rede von Gott zwischen Christologie und Monotheismus mit diesen originellen Sprachregelungen bestritten, ist noch Origenes<sup>45</sup> (gest. ca. 254) zu nennen. Bei ihm wird neben der besonderen theologischen Diktion auch noch einmal etwas von dem innerkirchlichen Protest gegen genau diese Diktion dokumentiert, so daß man davon ausgehen muß, daß diese Versuche, um die es hier geht, so unbedingt plausibel bzw. akzeptabel nicht waren. Zunächst eine Erklärung, die Origenes bei seiner Exegese des Johannes-Prologs (Joh 1,1) (*JoCo* II 2,13–15)<sup>46</sup> gibt.

„Mit großer Sorgfalt und als Experte, der die griechische Sprache in ihrer Präzision beherrscht, gebraucht Johannes hier (sc. in Joh 1,1) an der einen Stelle den Artikel (τὸ ἄρθρον), an der anderen nicht. Zu λόγος hat er (jedesmal) den Artikel „der“ dazugesetzt (προστιθεὶς τὸ ὄ). Zu der Anrede θεός aber hat er ihn an der einen Stelle dazugesetzt, an der anderen dagegen nicht. Denn er setzt den Artikel dann, wenn die Benennung (ὀνομασία) als θεός auf den ungewordenen Urheber des All bezogen ist. Er läßt ihn aber weg, wenn es der Logos ist, der θεός genannt wird. Der Unterschied, der an diesen Stellen zwischen ὁ θεός und θεός besteht, den stellt er (sc. Johannes) nie mit ὁ λόγος und λόγος her. Denn wie der über allem stehende Gott durch ὁ θεός und nicht bloß durch θεός bezeichnet wird, so wird die Quelle (= Gott) des Logos, der in jedem Vernunftwesen ist, durch ὁ λόγος bezeichnet, während der Logos, der in jedem (Vernunftwesen) ist, nicht im eigentlichen und selben Sinn wie der erste (λόγος) (ebenfalls) ὁ λόγος benannt wird und heißt (οὐκ ἄν κυρίως ὁμοίως τῷ πρώτῳ ὀνομασθέντος καὶ λεχθέντος, ὁ λόγος).“

Weil Philo dieselbe Operation kennt, wird man annehmen, daß Origenes sie von dort hat; auch Philo kombinierte die Artikelsetzung

---

<sup>45</sup> Zu Origenes ausführlicher am Text N. Brox, „Gott“ – mit und ohne Artikel. Origenes über Joh 1,1: BN 66 (1993), 32–39.

<sup>46</sup> E. Preuschen, Origenes. Der Johanneskommentar (GCS 10), Leipzig 1903, 54.

mit der Verlegenheit, in die ein ungenauer Gebrauch des Attributs *θεός* führt:

**Philo** (erste Hälfte 1. Jh. n. Chr.), *Somnia* I 229:<sup>47</sup>

„Der wahrhafte Gott ist nur einer; die Götter aber, von denen man in uneigentlicher Redeweise spricht, sind mehrere (*οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους*). Deshalb hat auch die heilige Schrift an der vorliegenden Stelle (Gen 31,13 LXX) den in Wahrheit existierenden Gott durch (das Wort ‚Gott‘ mit) Artikel bezeichnet und gesagt: ‚Ich bin *der* Gott‘; den in uneigentlichem Sprachgebrauch aber (Gott genannten durch das Wort ‚Gott‘) ohne Artikel mit den Worten: ‚... an dem Orte‘ nicht *des* Gottes, sondern nur ‚Gottes‘. Sie (die heilige Schrift) nennt aber Gott (ohne Artikel) hier seinen ältesten Logos..., ohne sich abergläubisch mit dem Gebrauch von Wörtern in acht zu nehmen...“

Aber von Philo zurück zur Erklärung des Origenes. Sie will sagen: Die Operation einer Bedeutungsunterscheidung mit Hilfe des griechischen Artikels, der – je nachdem – eingesetzt oder weggelassen wird, nimmt Johannes nur beim Terminus *θεός*, nicht z. B. beim Terminus *λόγος* im selben Bibeltext vor. Das ist auffällig, und alles Auffällige und Problematische im Bibeltext bedeutet nach Origenes bekanntlich, daß der Text hier etwas Bedeutsames, ja ein *Mysterion* verbirgt, das der Ausleger entschlüsseln muß. Der Terminus *λόγος* ist dreimal im Text von Joh 1,1 gebraucht und immer mit Artikel. Dabei hätte auch er Anlaß geboten, eine Unterscheidung vergleichbarer Art vorzunehmen, denn auch *λόγος* wird äquivok benutzt und benennt zwei verschiedene Größen, nämlich, sagt Origenes, Gott als Quelle (Ursprung) des Logos, der in den Vernunftwesen (*λογικά*) ist, und eben diesen Logos in den Vernunftwesen selbst. Origenes zeigt beide Bedeutungen, führt aber nicht die Artikelsetzung ein, um beide voneinander zu unterscheiden, wie bei *θεός*. Er hat sich unbestreitbar etwas ungeschickt und syntaktisch kompliziert ausgedrückt, aber m. E. hinreichend klar. In der Fortsetzung verrät er, warum ihn

<sup>47</sup> Text: P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. III, Berlin 1898, 253f.; Übers.: L. Cohn u. a., *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 6, Berlin <sup>2</sup>1962, 219.

diese Beobachtungen zum Artikelgebrauch interessieren. Er entdeckt darin die Möglichkeit, dasjenige biblisch abzuleiten und damit zu legitimieren, woran viele in seiner Kirche Anstoß nehmen. In der Fortsetzung schreibt er:

*JoCo II 2, 16:*

„Von diesen Beobachtungen her läßt sich eine Lösung finden für den Umstand, der viele irritiert, weil sie in der Liebe zu Gott (φιλόθελι) bleiben wollen und sich hüten, von zwei Göttern zu reden, und dadurch in falsche und gottlose Lehren stürzen. Entweder bestreiten sie, daß die Individualität (ιδιότης) des Sohnes von der des Vaters unterschieden ist, und bekennen ihn als Gott, der bei ihnen nur dem Namen nach als Sohn angesprochen wird; oder sie bestreiten die Gottheit des Sohnes, setzen aber für ihn eine Individualität (ιδιότης) und ein Eigensein (οὐσία κατὰ περιγραφὴν) an, das von dem des Vaters unterschieden ist.“

Beide Lösungen sind aber Notbehelf, um den Monotheismus und die Monarchie Gottes zu retten. Origenes kritisiert das und bringt in der Fortsetzung weitere Klarheit in sein Konzept:

*JoCo II 2, 17–18:*

„Man muß ihnen nämlich sagen, daß αὐτόθεος (Gott aus sich selbst)<sup>48</sup> ὁ θεός bedeutet. Deshalb sagt auch unser Retter im Gebet zum Vater (Joh 17,3): ‚Damit sie dich erkennen, den (τόν) allein wahren Gott‘: alles, was nicht Gott aus sich selbst (αὐτόθεος) ist und durch Teilhabe (μετοχή) an dessen Gottheit Gott geworden (θεοποιούμενον) ist, sollte eigentlich nicht ὁ θεός genannt werden, sondern besser θεός. Den absolut höchsten Rang von ihnen hat ‚der Erstgeborene aller Schöpfung‘, weil er als erster durch sein Bei-Gott-Sein die Gottheit in sich hineingezogen hat; er hat den anderen Göttern neben ihm, deren Gott Gott ist (ὅν ὁ θεὸς θεός ἐστίν), nach dem Schriftwort (Ps 49,1): ‚Der Gott der Götter, der Herr (θεὸς θεῶν κύριος), hat gesprochen, und er hat der Erde zugerufen‘, dazu gedient, Göt-

<sup>48</sup> Origenes gebraucht Begriffe mit dem Präfix αὐτό (αὐτογάθος; αὐτόθεος u. a.) nur für den Vater, nicht für den Sohn, worin er möglicherweise Numenios kopiert (R. M. Grant, *Gods and the One God*, Philadelphia 1986, 111).

ter zu werden<sup>49</sup>, indem er von dem Gott (ἀπὸ τοῦ θεοῦ) schöpfte, damit sie Götter werden (θεοποιηθῆναι), und ihnen neidlos mitgab entsprechend seiner Güte. Wahrhaftiger Gott ist also ὁ θεός; die Götter aber, die nach ihm gestaltet sind, sind wie Bilder eines Prototyps. Aber das Archetyp-Bild der meisten Bilder ist der Logos bei Gott (πρὸς τὸν θεόν), der ‚im Anfang‘ war und durch das ‚Bei – (dem) – Gott (πρὸς τὸν θεόν) – Sein immer θεός bleibt. Er besäße es aber nicht, wenn er nicht bei Gott (πρὸς θεόν) wäre, und er bliebe nicht θεός, wenn er nicht in unaufhörlicher Schau der väterlichen Tiefe verbliebe.“<sup>50</sup>

Den Abweichlern muß klargemacht werden, daß der Artikel vor θεός eine qualifizierte Göttlichkeit anzeigt, den transzendenten Gott, der Gott aus sich selbst (αὐτόθεος) ist. Es muß ihnen ebenso klar werden, daß es Wesen gibt, die ‚gottgeworden‘ sind, dann aber natürlich nicht im selben Sinn und Rang wie ὁ θεός. Durch Teilhabe an seiner Gottheit sind sie gottgeworden (θεοποιούμενοι) in einem dann notwendigerweise abgestuften Sinn<sup>51</sup>; zu ihrer Benennung sollte man den Artikel weglassen. Origenes sagt vorsichtig „sollte man“: οὐχ ὁ θεός ἀλλὰ θεός κυριώτερον ἄν λέγοιτο. Sein Verfahren mit dem Artikel hat sich (noch) nicht durchgesetzt. Origenes empfiehlt es für eine sehr heikle Stelle der christlichen Nomenklatur für Gott.

Origenes redet andererseits ungeniert von ὁ θεός, θεός und θεοί, in dieser Reihenfolge abgestufter Wesen. Unter den Göttern (den geretteten Geistwesen) gibt es einen, der herausragt und den höchsten Rang einnimmt (τιμιώτερος), eben Christus. Er überragt durch dieses und andere Attribute deutlich die „Götter“, ist aber einer von ihnen mit allerdings eminentem Vorsprung und Vorteil: „weil er als erster (ἄτε πρώτος) durch sein Bei-Gott-Sein die Gottheit Gottes

<sup>49</sup> Dasselbe, weniger noch reflektiert bei Irenäus (s. o.).

<sup>50</sup> Die Begründung dafür, daß der Logos oder Sohn Gottes θεός ist, wie sie hier zweimal vorkommt, ist auch JoCo II 2,10 (GCS 10,53f.) schon formuliert, und zwar einerseits mit der Artikel-Praxis: πρὸς δὲ τὸν θεὸν ὁ λόγος, αὐτὸς θεός ἐστι τυχάνων ἀπὸ τοῦ εἶναι πρὸς θεόν, und zugleich mit der Herkunft des Gottseins aus dem Bei-Gott-Sein.

<sup>51</sup> Origenes meint damit die geretteten oder auf dem Heilsweg befindlichen Geistwesen, zumal die vollkommenen Menschen.

(τοῦ θεοῦ) in sich hineingezogen hat.“ Er füllt deutlich eine Mittlerposition aus, denn er hat als Retter den Göttern geholfen, Götter zu werden. Der Gott ohne Artikel, der Gott der Götter ist der Retter der Menschen und der anderen Geistwesen. Er vermittelt zwischen ihnen und ὁ θεός, den sie ohne θεός nicht erreichen. Ihre Gottheit ist seine Mitgift und Teilgabe. In der deutlichen Stufung wiederholt sich der reduzierte oder ungenaue Gottesbegriff, der, weniger prägnant, auch bei anderen frühchristlichen Autoren zu finden ist. Hier kommen die θεοί als eine bestimmte Konsequenz des origeneischen Ansatzes hinzu. Und was den darin implizierten Rang des Logos betrifft, läßt Origenes ja einen kurzen Blick in die Streitszene tun: Es gibt eine ganze Menge von φιλόθεοι, von Christen, die es sich nie gestatten würden, den Gottesnamen auf jemand außer Gott zu übertragen. Origenes plädiert dafür, ihnen den differenzierten Wortgebrauch auseinanderzulegen und nahezubringen. Durch das Fehlen des Artikels ist das θεός für den Logos hinreichend vom ὁ θεός abgesetzt. Für die Monarchianer ist, was Origenes denkt, schreibt, verbreitet, ein mittlerer Skandal. Der unbeschwerte Titel θεός war aber die Praxis eines Justin, Irenäus, Origenes und anderer. Sie ist bezeichnend für das Klima, in dem man sich die Übertragung des Gottesnamens auch auf Wesen außer Gott vorstellen kann. Die Subordination des – obschon Gott genannten – Logos war in allen Fällen klar. Bei Origenes ist sie ein unentbehrliches Konstruktionselement seines Systems.

Ganz zu Anfang (s. o.) wurde gezeigt, daß Origenes für das gleiche Problem mit θεός auch mit dem Begriff des „anderen (ἕτερος, ἄλλος) Gottes“ argumentierte, den er bei Justin oder anderen vorgefunden haben muß, die ihn schon vorher benutzten. Diese Lösung führte ihn zum selben Ziel.<sup>52</sup> Christus Jesus war Gott, aber ein „anderer Gott“ als der, in dessen Gestalt er sich (präexistent) befand (Phil 2,6). Er „war Gott“, und „wir haben keine abergläubische Angst, in *einem* Sinn von zwei Göttern, in einem *anderen* Sinn von einem einzigen Gott zu sprechen“ (1,26–2,6). Der Sohn ist „ein anderer (ἕτερος) als der Vater“ und gleichzeitig auch „selbst Gott“ (2,20). Und so kommt es zu zwei Göttern (δύο θεοί)“ (2,24), und „wir bekennen zwei

---

<sup>52</sup> J. Scherer, Entretiens d'Origène avec Héraclide, (SC 67), Paris 1960, 52–58. Die Zählung des Textes folgt Scherer, übersetzt ist er bei E. Frühchel, 27f.

Götter,“ woran eben viele Christen Anstoß nehmen“ (2,28), weshalb man die These verbessern muß, um zu „zeigen, inwiefern die beiden zwei und inwiefern sie ein Gott sind (δείξαι κατὰ τί δύο εἰσιν καὶ κατὰ τί εἷς θεός εἰσιν οἱ δύο)“ (2,28–31).<sup>53</sup> Wenn die Rede von zwei Göttern im Christentum nicht völlig unmöglich sein soll, muß Origenes zeigen, daß sie den Monotheismus bzw. das Einssein Gottes nicht gefährdet.

Mir scheint, obwohl kaum jemand davon redet (Ansätze finden sich bei A. Grillmeier), daß das ein wichtiges Stück vermittelnder theologischer Sprachgeschichte ist, das man nicht ohne Verlust an Verständnis der Dogmengeschichte ignoriert.

Im 2. Jh. wird es trotz der durchgängig monotheistischen Semantik der frühchristlichen Predigt gewagt, auf den Titel oder das Prädikat θεός für Christus zurückzugreifen. Eine massive Subordination, also die Annahme sehr unterschiedlichen Ranges für Gott und Logos, obschon beide „Gott“ sind, schloß jede Beeinträchtigung des biblischen Gottes durch die Rede von einem „anderen“ und „zweiten“, mit ihm „zusammenzählbaren“ aus. Man kann sich also schon vorstellen, wie es über diese zunächst nachweislich skandalöse Diktion mit θεός, αὐτόθεος usw. zur Akzeptanz und dann sogar zu einem breiten Konsens über die Möglichkeit des christologischen Gebrauchs von θεός kam. Unproblematisch darf man sich diesen Gebrauch auch am Anfang seiner Geschichte nicht vorstellen.

---

<sup>53</sup> Zur Interpretation E. Früchtel, 52f.

# ZOBODAT - [www.zobodat.at](http://www.zobodat.at)

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Sitzungsberichte der philosophisch-historische Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften München](#)

Jahr/Year: 1996

Band/Volume: [1996](#)

Autor(en)/Author(s): Brox Norbert

Artikel/Article: [Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott. Vorgetragen am 14. Januar 1994 1-46](#)