

.....könnte man sagen, die Aufgabe, die sich spätestens um die Wende des ersten zum zweiten Jahrhunderts deutlich artikuliert hat, dieses Problem ist gefaßt in elementare Formeln, die geradezu als theologische Problemformulierungen für die nächste Zeit aufgegeben sind. Als solche sind so scheinbar harmlose Wendungen aufzufassen, wie sie sich in den Praescripten der paulinischen Briefe finden; ich hatte erwähnt den zweiten Korintherbrief Kap. 1,3, wo Paulus formuliert: "Gelobt sei Gott" "ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ". Genau das ist es, was es nun in der theologischen Reflexion aufzuarbeiten gibt: Daß und inwiefern Gott sein Gottsein genau darin hat, daß er "ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ" sei. Das ist die Aufgabe, die sich offenbar zunehmend aufdrängt für die neue Zeit. Und in dieser Problemformulierung ist im Grunde nichts anderes als dasjenige zusammgezogen und ausgedrückt, was aus dem Gnadengruß der Kirche aus vorpaulinische Zeit schon bekannt ist. Wenn der Gruß lautet: "χαρὶς ὑμῖν καὶ εὐλογία ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ". - Gott, unser Vater und der Herr Jesus Christus. Wie verhält sich das Gottsein dieses Vaters zum Herrsein Jesu Christi? Wie die θεότης τοῦ πατρὸς zur κυριότης Ἰησοῦ Χριστοῦ? Wenn die johanneische Folgerung richtig ist, die in so spitzen Sätzen, wie denen in Joh. 14,10 und 17,23 sich niederschlagen hat, dann ist die Konzentration dieser Fragestellung gegeben durch die Unverbrüchlichkeit der Korrelation von Sohn und Vater. Wenn in Joh. 14,10 Jesus sagt: "ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ" "ich im Vater? - "καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί" "und der Vater in mir", dann wird damit ein Wechselverhältnis umschrieben, ein Anspruch gestellt, der die präzise Umschreibung des Gottesgedankens ist, der nicht als ein fertiger auf dem Plan ist, sondern den es nun allererst in der Reflexion einzuholen gilt. Und es will dabei eben beachtet werden, daß etwa im 14. Kapitel des Johannesevangeliums diese Grundformel der wechselseitigen Inklusivität - der Sohn im Vater, der Vater im Sohn - und beide offenbar nur in dieser Relation denkbar und verstehbar und erkennbar und nennbar - diese Formel nennt gewissermaßen den Anfang eines Prozesses offenbar, auf den es nach der Auakunft des Johannesevangeliums ankäme, eines Prozesses, von dem das Ziel lautet in der Formulierung des Verses 20 im selben Kapitel: "ἐν ἑσπέρῃ τῇ ἡμέρᾳ"; an jenem, d.h. am letzten Tage "γινώσκειτε ὑμεῖς"; werdet ihr erkennen "ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί καὶ ἐν ὑμῖν". Hier wird nun auch noch hineingezogen die erkennende Gemeinde, die den Vater und Sohn erkennende Menschheit und es wiederholt sich die wechselseitige Implikation des Vaters und des Sohnes im Verhältnis desselben Sohnes zu den Vielen, denen er die Wohnung bei seinem Vater zu bereiten aufbrechen wird. So, wie sich der eine Sohn zum einen Vater verhält, der eine Vater zum einen Sohn, so wird sich auch das Verhältnis der Vielen zu dem Einen, der ihr Herr ist, darstellen und dann wird in diesem Prozess auch notwendigerweise miteinbezogen sein - in diesen Denkprozess - das Verstehen der Glaubenden - d.h., die diesen einen Herrn haben und die diesen einen Herrn nur haben können offenbar, wenn sie sich in Klarheit und sinnvollem Glauben auf den einen Gott, und keinen anderen, der der wahre Gott ist, beziehen können. Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts jedenfalls ist es in der christlichen jungen Literatur unübersahbar, daß man sich mit aller Energie und Nachdruck um die Lösung einer Frage bemüht, die in dem Kanon des Neuen Testaments, in den Schriften sich bereits abzeichnet und die immer dringender geworden ist, seitdem die Christenheit auch aus ihren verborgenen Kreisen heraus in die öffentliche Welt des Hellenismus eindringt und dabei in Konfrontation und Konflikt gerät mit Bildungsmächten der damaligen Zeit, sodaß damals jedenfalls gebildete Christen sich genötigt sahen, die Aufgabe der Rechtfertigung ihres Glaubens und des Evangeliums vor dem Forum dieser hellenistischen Bildung, d.h., der philosophischen Bildung in erster Linie - aber auch einer gewissen religiösen - zu vollziehen und zu vollbringen. Das konnte nur geschehen in der Auseinandersetzung mit den philosophischen Spekulationen über die Gottheit und in der Auseinandersetzung mit einer für das Christentum offenbar zu der damaligen Zeit besonders akuten Gefährdung in dem gnostischen Dualismus in der Idee Gottes selber. Es erhob sich jedenfalls für die Christenheit, im östlichen Raum vor allem, die Frage, wie mit der Einheit Gottes die Gottheit Christi zu vereinbaren sei; denn bis zu diesem Punkt des Denkens der Gottheit Christi war man in der theologischen Reflexion schon längst vorgestoßen. Schon in den Texten bei Paulus und bei Johannes war dieser Gedanke angelegt - er war nicht ausgedacht, aber er war angedacht - und es mußte nun die Frage sein, wie hier mit

Joh
14
||

mit dem Gedanken des Unterschiedes Jesu Christi zu seinem Vater der Gedanke seiner Gottheit und der Gedanke der Einheit des göttlichen Wesens zu verbinden sei. - wie diese Relation widerspruchsfrei für den Glauben im Gottesgedanken zu fassen ist. Denn es schien - und die Gnosis war bereit, diese Konsequenz zu ziehen - es schien, daß man doch mit 2 Göttern ernsthaft rechnen muß, der Gott Jesu Christi ist ein anderer als der Gott, der sich definiert mit Bezug auf die Welt, als deren Grund und Ursache und als deren erhaltendes Prinzip. Die Gnosis hat diesen Dualismus durchaus auf sich genommen und die Theorie entwickelt von dem gerechten Gott, der der Schöpfer und Erhalter der Welt ist und dem guten Gott, der für diese Welt verborgen ist aber in seinem Gesandten sich dieser Welt so enthüllt hat - nicht aller Welt - aber denjenigen in der Welt, die er zu seinem Lichtreich berufen und erwählt hat. Die junge theologische Literatur befand sich immerhin bis zum zweiten und bis ins dritte Jahrhundert hinein in einem breit angelegten und energisch geführten Abwehrkampf gegen diese gnostische Entscheidung, gegen diese gnostische Lösung des Problems in der Weise der Preisgabe der Einheit Gottes zugunsten einer strikten Festhaltung des Prinzips der Göttlichkeit Jesu Christi. Und um diesen gnostischen Dualismus zu vermeiden, begann sich eine Lösung abzuzeichnen, die ihre zentrale Bestimmung in der Ineinsetzung der Einheit Gottes mit der Einfachheit seines Wesens und seines Seins hat. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ist in Kleinasien jedenfalls Novatian mit seiner Lehre durchaus erfolgreich, daß nämlich Gott so prinzipiell einer sei, daß von einem Gegenüber zwischen dem Sohn und dem Vater im strengen Sinne nicht geredet werden kann, sondern das Sohnein Gottes in der Weise und dem Auftreten Jesu Christi ist lediglich eine Modalität, eine Erscheinungsweise des einen Gottes, der seiner Natur nach und seinem Ursprung nach als väterliches Wesen gefaßt und verstanden werden kann. Und dieser in Kleinasien entwickelte, sogenannte Monarchianismus hat sich dann auch durchaus in Rom fortgesetzt. Hier wurde er vertreten vom Praxias, einem Mann, der bekannt ist durch die Kampfschrift eines Tertullian gegen ihn - also um 200 - und vor allem ist dieser Lehrtypus bekannt geworden durch Sabellius, der dann auch schließlich den Namen abgab für diese Theorie. Diese Theorie hat die Problematik des Verhältnisses zwischen der Einheit Gottes und der Gottheit Christi so zu lösen versucht, daß der Gedanke der Verschiedenheit und der Differenz zwischen Gott und Christus eingeebnet wurde - jedenfalls auf die Ebene der Erscheinung reduziert worden ist. Es ist kein Seinsunterschied, sondern es ist ein Unterschied der Modalität des Wirkens dieser Gottheit und des Betrachtens der Verehrer dieser Gottheit, Christus also nur eine Erscheinungsweise, ein παρόνομα des göttlichen Seins? Ja, es kann sogar die Formulierung bis zu dem Punkt getrieben werden, daß es sich dabei lediglich um eine sprachliche, um eine wortmäßige Unterscheidung handelt, der keinerlei Realbedeutung zukommt. Daß Christus im Unterschied zum Vater genannt wird, ist nichts als eine vox, ein flatus vocis, und nichts sonst; es hat keine Realbedeutung. Der Vater ist in die Tiefe dieser Welt hineingestiegen. Er ist geboren aus der Jungfrau und damit zum Sohn geworden. Es hat sich durch diese Erniedrigung bis zur Geburt aus einer Jungfrau als Sohn zur Darstellung gebracht. Nicht ist er damit in einem realen Sinne in eine Verwandlung eingetreten, denn man hält streng an der Unwandelbarkeit, an der Invarianz göttlichen Seins fest, sodaß diese Geburt und dieses irdische Dasein nur als eine Form der Erscheinung in Betracht kommt. Und demzufolge ist es auch der Vater, seinem Sein nach, der in Leiden und Tod gegangen ist, weshalb in dieser monarchianistischen Konzeption durchaus der Gedanke entwickelt wurde, daß es Gott, der Vater ist, der die Passion des Kreuzes erleidet - deshalb spricht man hier von einem Patrispachianismus - und die übrigen Redeformen in der Kirche und in ihren Traditionen über Vater, Sohn und Geist also nur modi des einen einzigen Gottes. Und die Differenz ergibt sich eben lediglich aus der Art und Weise, wie sich dieses eine göttliche Wesen verhält nach außen und wie verbündigte Wesen in dieser Welt dieses unterschiedliche Wirken Gottes nach außen auffassen und wahrnehmen. Gott wird als Vater bezeichnet, sofern er der Urheber und Erzeuger der Wirklichkeit außer ihm ist - also in seiner Schöpfung - ; er erscheint als der Sohn, wenn die Frage der Erlösung des Menschen aus einer ihm inadäquat gewordenen Schöpfung entsteht und schließlich ist von Gott als dem Heiligen Geist zu sprechen, wenn es darum geht, daß denen, die zur Erlösung berufen sind, auch die Kraft zum Leben in Richtung der Erlösung mitgeteilt wird. Also von Gott dem Vater in der

Heiligung, von Gott dem Sohn in der Erlösung und von Gott als dem Geist in der Heiligung ist zu sprechen. Von einem selbständigen Gegenüber des Sohnes gegenüber dem Vater kann hier nicht mehr die Rede sein. Die Menschheit ist bis zu einem bloßen Schein herabgesetzt und verdünnt und mit dieser Herabsetzung des Menschseins als bloßem Schein ist zugleich das eigene Gottwesen des Sohnes gegenüber dem Vater aufgehoben. Hier ist eine Lehrform entwickelt, die durchaus die Möglichkeit gehabt hat, sich mit adoptianischen, älteren Gedanken zu verbinden, denn hier, wo die Einheit des göttlichen Seins so absolut auf den Plan geführt wird und auf den Leuchter gesteckt wird, hier wird das Menschsein zu einem Beiherapie-landen für es eigentliches Anwesen der Gottheit selbst. Er ist als Mensch Jesus ein bloßer Tradent, wie es frühere Überlieferer der heiligen Wahrheit und wie es frühere Propheten gewesen sind. Er sieht lediglich die besondere Begabung erfahren auf Grund seiner wunderbaren Geburt und seines frommen Lebens, daß er gewissermaßen Zeit seines Daseins in einer ununterbrochenen, in einer ständigen Kontinuität mit der göttlichen Erscheinung in der Weise des Sohnes verbunden war. Diese adoptianische Wendung des Monarchianismus ist in Byzanz etwa von Theodot vertreten worden. Beide Lehrbildungen - der reine, der sabellianische Monarchianismus, sowie der von Theodot gebotene - sind in Rom verurteilt worden. Der Bischof von Rom, Viktor, hat ausdrücklich diese Lehre als Häresie verworfen, nachdem in Theologenkreisen eine entschiedene, radikale Kritik sich dagegen gemeldet und gewendet hatte, eine Kritik, die ihre Wortführer in Afrika, in Karthago bei Tertullian hatte; in Rom selbst von dem griechisch schreibenden Hippolyth. Bei Letzterem ist nun allerdings eine Wendung festzustellen, die auch seine Position noch einmal zu einer Arie hat werden lassen für die theologische Bezeichnung auf das anstehende Problem der Relation zwischen der Göttlichkeit Jesu und der Einheit des Wesens und Seins Gottes. Dann Hippolyth hat gegen den Monarchianismus seiner Praxis die Vorstellung entwickelt, die auf ältere Modelle aus der apologetischen Literatur zurückgriff, indem er nämlich Jesus Christus, den Sohn versteht als den $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, der in verschiedenen Modifikationen bedacht und vorgestellt werden muß. Der Sohn, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, ist seinem ursprünglichen Wesen nach eine ganz und gar im göttlichen Sein gründender und seine Wirklichkeit vollendet habender Geist, ein $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\epsilon\upsilon\delta\iota\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, wie er sagen kann, also ein im Wesen Gottes gesetzter, enthaltener und aus dem Sein Gottes nicht heraustretender; dies ist der Sohn, der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ von Ewigkeit her und davon ist zu unterscheiden ein $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\pi\upsilon\sigma\sigma\omicron\upsilon\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ wie er genannt wird; ein $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, der in dem Augenblick akut wird, in dem Gott aus seinem inneren Leben herauszutreten sich entschließt und sich in äußeren Werken eine Schöpfung zu errichten und zu erbauen gedenkt. Wo dieser Voratz, wo diese göttliche Absicht entwickelt ist, wird aus dem $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\epsilon\upsilon\delta\iota\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\pi\upsilon\sigma\sigma\omicron\upsilon\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, der eigentliche, schöpfungsmittlerische $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, der nun mit dem Vater zusammen das äußere Werk der Schöpfung hervorbringt. Dabei wechseln die Vorstellungen durchaus in dem Sinne, daß entweder dieser $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\pi\upsilon\sigma\sigma\omicron\upsilon\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ den Charakter eines Instruments hat, eines Werkzeugs, oder den Charakter eines Mitarbeiters Gottes bei der Vollbringung seiner Schöpfung, so, daß Gott in dem Sohn nicht nur die Idee der äußeren Schöpfung aufstellt, und sich vorsetzt, sondern daß dieser $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ auch die Kraft ist, die die Absicht des Vaters in der Hervorbringung dieser Schöpfung vollbringt. Und Hippolyth kann nun sogar noch einen Schritt weiter gehen und kann als eine nächste und äußerste Phase der Hypostasierung des göttlichen $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ die Menschwerdung ansetzen. So, wie der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ zunächst ganz und gar einweist in dem Sein Gottes ohne jeglichen Bezug nach außen und in der nächsten Stufe als mittlerisches Wesen auftritt zum Brückenschlag nach der Schöpfung hin, so vollendet sich gewissermaßen die Entäußerung des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ in dem Ereignis der Menschwerdung als der letzten Stufe des Seins des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\pi\upsilon\sigma\sigma\omicron\upsilon\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. Damit will Hippolyth zum Ausdruck bringen, daß in allen Phasen, auf allen Stufen des Seins des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ der unbedingte Primat Gottes, des göttlichen Urwesens gewahrt bleibt. In jedem Moment, auch in dem Moment der Menschwerdung, bleibt der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ unter der Bedingung seines Ursprungs. Sowohl, was seine Natur anlangt, als auch, was die Bestimmung seines Willenswesens betrifft. Er ist dem Vater untergeordnet und bleibt ihm untergeordnet, so, wie er in seinem ursprünglichen Sein inbegriffen ist im väterlichen Wesen und niemals den Vater in seinem Sein in sich aufnimmt. Das Eingeschlossenensein des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ als

λόγος ἐνδιωγτός ist gewissermaßen die Voranschrift seines künftigen Schicksals und Seins in der ständigen Abhängigkeit und Unterordnung unter den Vater; sei es als Mittler der Schöpfung, sei es als Vollbringer der Erlösung in der Weise der Menschwerdung. Damit berührt sich der theologische Lösungsversuch Hippolyths mit den Spekulationen, die im Osten, in Alexandria, von Origenes angestellt worden sind, der ebenfalls eine λόγος -theorie erstellt hat, die mit der deutlichen Unterordnung des λόγος - Wesens unter das göttliche Urwesen operiert, wobei noch, aus neuplatonischer Wurzel vermutlich gezogen, Gedanken kosmologischer Spekulation aufgegriffen worden; dazert, daß es zur Vermittlung zwischen dem absoluten Sein der Gottheit und dem bedingten, endlichen Sein der Welt einer Kette von Zwischenwesen und Mittelwesen bedarf, die die Einheit des Seins zwischen dem Höchsten und dem Niederen alcharetellen. Denn nur, wenn diese Einheit einigermaßen in ihrer Kontinuität sichergestellt ist, kann auch eine gewisse Seinsgewißheit inmitten der endlichen Welt der Bedingtheiten gewonnen und entwickelt werden. Und das vorzüglichste Mittelwesen, gewissermaßen der Inbegriff der Vermittlung zwischen göttlichem und weltlichem Sein ist der λόγος, der bereits in philosophischen Spekulationen eine entscheidende Rolle gespielt hat und den hier Origenes durchaus aufnimmt und aufgreift, einbauend ihn in diese theologische Konzeption der Auslegung und der Interpretation des Gottesgedankens, wie er inskudiert ist im christlichen Glauben. So, wie Origenes dazu gedrängt wurde, diesen, dem Vater untergeordneten λόγος als eine Größe zu bestimmen, von der die Aussage kaum sich vermeiden läßt, daß sie nicht zu allen Zeiten das gewesen ist, was sie als Sohnesmittler im Blick auf die kreatürliche Welt geworden ist, so ist auch Hippolyth, obwohl er expressis verbis diesen Gedanken zurückweist doch in der Logik seiner Gedankenführung an den Punkt gedrängt worden, an dem durchaus begreiflich wird, daß ihm von Seiten der Päpste Zephyrin und Kallist der Vorwurf des Ditheismus gemacht worden ist, also einer Zwei - Götter - Lehre, dert, daß er mit einem höchsten Gott, dem Vater, von Uranfang und Ewigkeit her und einem göttlichen Wesen, das ihm untergeordnet ist und das von ihm hervorgebracht ist, rechnet. Daß dabei noch kirchenhistorische, kirchenpolitische Gründe eine nicht unerhebliche Rolle gespielt haben, um diese Gegnerschaft zwischen Hippolyth und Kallist auf die Spitze zu treiben, das braucht uns hier im Einzelnen nicht zu interessieren, denn die Frage der Iapal und die Frage der trinites dei liegen der Sache nach so weit auseinander, daß die Willkürlichkeit der Verknüpfung am Tage ist und es nicht notwendig macht, hier in unserem Zusammenhang näher darauf einzugehen. Wichtig scheint mir nur zu sein, daß in Fortsetzung der Diskussion, die begonnen war in Auseinandersetzung zwischen Monarchianern und Hippolyth, daß diese Auseinandersetzung eine neue Ebene gefunden und erreicht hat in der Schrift eines Mannes, der innerhalb der offiziellen, der Großkirche, in den Schatten gedrängt worden ist; ich meine, in einer Schrift des Novatian aus der Mitte des 3. Jahrhunderts, die überliefert wurde, als eine Schrift des Tertullian, aber bereits von Hieronymus als von Novatian stammend identifiziert wurde und die neuere Wissenschaft ist wohl darin einer Meinung, daß sie Schrift de trinitate von Novatian, einem Römer, verfasst worden ist. Ein Mann, der in Rom lebte und dabei offenbar von einer sehr strengen Frömmigkeit war, was sich dann besonders in den Zeiten der Verfolgung der Christen und des Abfalls vom Bekenntnis dahingehend auswirkte, daß er die Rückkehr der Iapal im Prinzip für unmöglich erklärte, den Abfall als einen endgültigen und tödlichen nachgerade aufreßte. Jedenfalls ist in seiner Schule, der Sekte der Novatianer, dieser Gedanke ganz rigid und rigoros durchgeführt worden. Die Schrift von Novatian verdient deshalb eine besondere Beachtung, nicht nur, weil sie literarisch meisterhaft abgefaßt ist, und eine ungeheure literarische und auch rhetorische Begabung und Bildung verrät, sondern weil hier auf eine einzigartige Weise, glaube ich, wird man sagen dürfen, der Diskussionsstand formuliert worden ist, in der Zeit vor dem nicänischen Konzil. Hier ist die Problematik im Gottesgedanken auf einer Höhe zur Darstellung gebracht, die den Vergleich mit den Leistungen von Nicäa 325 nicht zu scheuen braucht. In 31 Kapiteln handelt Novatian das Problem der Identität Gottes unter den verschiedensten, im Laufe der Zeit aufgetretenen Frontstellungen ab. In den Kapiteln 1 - 8 handelt er von Gott dem Vater als dem Schöpfer der Welt, der zugleich der einzige und einzige Gott ist. Schon in diesen ersten 8 Ka-

piteln weist mit dieser Darstellung und Explication Novatian die gnostische Zweiteilung im Wesen Gottes in einem gerechten und einen guten Gott ab. Und er führt diesen Gegensatz gegen die Gnosis in den Kapiteln weiter, wo er über den Sohn Gottes handelt; dies in den Kapiteln 9 - 28; Und zwar so, daß er zunächst - deutlich gegen Marcion gezielt, - den Gedanken entwickelt, daß der Sohn Gottes zu verstehen sei als der Sohn des Schöpfergottes und nicht etwa eines jenseitigen Himmelegottes im Gegensatz, oder zumindest im Unterschied, gegenüber dem Schöpfer dieser Welt; sondern der Sohn Gottes ist der Sohn des Schöpfers dieser Welt - so in Kapitel 9 - und er führt in dem Kapitel 10 den Gedanken fort, indem er hervorkehrt, daß dieser Sohn Gottes mit der Inkarnation wahrhaftiger Mensch geworden sei und nicht nur das Menschsein als einen Anschein, als eine scheinbare Bestimmung seiner Wirklichkeit angenommen hat. Es wird gegen doketische Interpretationen der Inkarnation vorgetragen, und so, wie er im 10. Kapitel das wirkliche Menschsein Jesu Christi unterstrichen hat, so betont er in den folgenden 14. Kapiteln - 11-25 - dasjenige, worum es ihm hier in dieser Auseinandersetzung vornehmlich zu tun sein muß: er unterstreicht und hebt hervor das wahre Gottsein des Sohnes gegen alle adoptianischen Auslegungen und Deutungen des Sohnestitels; so, als sei die Sohnschaft Jesu Christi nichts anderes als dasjenige, was auch uns zukommen mag, nämlich das angenommene, nicht in die selbständige Wirklichkeit übersetzte Sohnssein. Jesus Christus als Sohn Gottes ist wahrhaftiger Gott (11-25) und zugleich - das ist die Fortsetzung dieses Gedankens - muß er in seinem wahren Gottsein als vom Vater verschieden, und zwar seinemäßig verschieden, gedacht werden. Das ist gegen diese modalistischen Monarchianer gerichtet, die nur eine phänomenale, nicht aber eine reale Differenz zwischen Vater und Sohn zu denken bereit sind. Dieser Gedanke des Verschiedenbleibens des göttlichen Sohnsseins vom Vatersein Gottes, dieser Gedanke wird von Novatian in den Kapiteln 26-28 vorgetragen und schließlich wird im 29. Kapitel noch eine Passage, ein Abschnitt über die Heiligkeit und die Göttlichkeit des Heiligen Geistes eingeschoben; etwas, was zwar nicht in den Aufriß speziell hineinpaßt, was aber im Grunde eine Anpassung an die offizielle Kirchenlehre ist, wie sie jedenfalls in Rom vertreten wurde etwa auch von dem römischen Bischof Dionys gegenüher seinen alexandrinischen Kollegen. Am wichtigsten für Novatians Intention zweifellos sind die beiden letzten Kapitel, die Kapitel 30-31 über die Einheit Gottes unerachtet des Unterschiedes von Vater und Sohn. Novatian möchte deutlich machen, daß in keinem Falle diese Differenz dazu Anlaß bietet, eine Verschiedenheit in Gott einzutragen, die einer Trannung seines substantialen Wesens gleichkäme, sondern er will zeigen, daß der Gedanke der vollkommenen Gottheit des Vaters und damit auch der vollstän- digen, also auch alleinigen Gottheit des Vaters, daß dieser Gedanke mitnichten der Gottheit des Sohnes widerspricht. Denn, so nimmt er Überlegungen auf, die bereits vor ihm von Tertullian angestellt worden waren, es muß, wenn das Verhältnis zwischen Vater und Sohn in Blick auf das Gottsein Jesu Christi und die Gottheit des Vaters gestellt wird, es muß unterschieden werden zwischen substantia und persona. Das ist eine Differenz, die bereits in den Schriften von Tertullian aufgetaucht ist und die auch hier von Novatian überhommen wird. Er betont, daß nach der Natur geurteilt, die Göttlichkeit des Sohnes in keiner Weise differiere von der Göttlichkeit des Vaters. Der Natur nach sind beide gleich (die göttliche natur der einen wie der anderen) . Und zum zweiten unterstreicht Novatian, daß diese Einheit des göttlichen Lebens und Wirkens auch dadurch gewahrt werde, daß der Sohn in Vollständigkeit mit seinem eigen Willen den Willen des Vaters und sonst nichts vollbringe. Nicht nur ~~also~~ ~~Einheit~~ ~~der~~ ~~Natur~~ eine Gleichheit der Natur, ist zu konstatieren zwischen Vater und Sohn, sondern auch die Einheit und Gleichsinnigkeit des Willens. Der Sohn will nichts anderes, als das, was des Vaters Absicht ist. Diese Gleichheit des göttlichen Seines, oder der göttlichen Natur, läßt sich auch so umschreiben, daß der Sohn sein Gottsein ganz und gar nach Wesen und Willen empfängt vom Gottsein des Vaters. Aus dem göttlichen Wesen des Vaters fließt das göttliche Wesen des Sohnes und dem göttlichen, dem väterlichen Willen entnimmt der Sohn das Zielbestimmung seines eigenen Willens. Deshalb ist der Sohn gänzlich aus dem Vater hervorgegangen. Aber indem er aus dem Vater hervorgegangen ist und aus dem Vater hervorgeht, ist er auch stets in die-

sein seinem Sein dessen inne, daß er nicht aus sich ist, was er ist. Und gerade in diesem Wissen um das Sein aus dem Vater und nicht aus sich selbst, genau darin ist im Sohn die Differenz seines eigenen Seins gegenüber dem Sein des Vaters festgehalten und diese Differenz bringt sich zur Wirklichkeit in der freiwilligen Unterordnung des Sohnes unter den Vater. Der Sohn ordnet sich dem Vater unter in dem Wissen um seinen eigenen Ursprung aus dem Sein des Vaters und also in dem Wissen um die Nichtselbstursprünglichkeit seines Seins. Immer wieder untersteht und wiederholt Novatian dabei den Gedanken, daß ungeachtet der Realität dieses Subordinationsverhältnisses diese Unterordnung nicht eine solche der natura oder der substantia sei, sondern eine solche der persona. Und dies auf Grund der von ihm in aller Bestimmtheit erkannten, behaupteten und als allgemein anerkannt vorausgesetzten Vorstellung, daß der Sohn im Sein Gottes selbst aus dem Wesen hervorgeht und daß dies die ursprünglichste Bestimmung des Sohnes sei, man könnte sagen, in der Wahrnehmung, in der denkenden Wahrnehmung des Elementes der einschlägigen Einseitigkeit in der Vater - Sohn Beziehung im Unterschied zu den anderen Gedanken, der für ihn, wo es um die Gleichheit des göttlichen Wesens geht, durch den Gedanken der Gegenseitigkeit wiederum konterkariert werden kann eine Gegenseitigkeit freilich, die nicht in Gegensatzlichkeit übergeht und unschlägt, sondern eine Gegenseitigkeit, die durchaus mit dem Gedanken der Gleichsinnigkeit festgehalten wird, wo von der Willenskonformität des Sohnes mit dem Vater von ihm so nachdrücklich gesprochen wird. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß mit diesem Gedanken der Unterordnung des Sohnes unter den Vater Konsequenzen sich nahelegen, die auch Novatian noch einmal in eine Verlegenheit führen, die Anlaß werden kann und Anlaß geworden ist, zu den Spekulationen, die sich dann mit geradezu explosivem Wucht um die Wende des 3. Jahrhunderts entladen haben: nämlich Konsequenzen, etwa von der Art, daß die Folgerung sich aus der novatianischen Konzeption kaum vermeiden läßt: wenn der Sohn in endlicher Gestalt aufgetreten ist und auftreten konnte, dann konnte er wohl nicht seinem Wesen nach so unendlich sein, wie es das Wesen des Vaters ist. Wenn er eine Gestalt angenommen hat, eine bestimmte, einzelne Gestalt angenommen hat, dann kann er nicht so über alle Begrenzungen durch Gestalt überlegen sein, ihr entnommen sein, wie das zum Wesen des Vaters gehört. Wenn er sich sichtbarlich in Erscheinung gebracht hat, dann kann ihm wohl die Unsichtbarkeit nicht so elementar und ursprünglich zu eigen sein, wie das dem Wesen des Vaters zu eigen ist. Und wenn er in der Zeit aufgetreten ist, in der Zeit geboren und in der Zeit gestorben ist, dann kann er nicht so zeitlos ewig sein, wie der Vater. Dann müßte eine Zeit dankbar sein, da er nicht ist. Und man braucht diesen Gedanken nur zu erwägen, um sogleich bei Formeln zu sein, die in den aräianischen Streitigkeiten Gegenstand der orthodoxen Kritik und Anathematizierung geworden sind. Sie erinnern sich an die Formel, die in Konstantinopel ausdrücklich unter Verdikt gestellt worden ist als von Arius stammend: "ἦν ποτε, ὅτε ἦν ἄνθρωπος" "Es gab eine Zeit, als es war einmal, da er nicht war". (der Sohn nämlich). Und dasselbe, was gilt von der Lokalität, von der örtlichen Anschließung, was auch von dieser zeitlichen Befristung des Seins gilt. D.h., hier wird der Gedanke der Subordination, auch, wenn er so vorsichtig gefaßt wird und zweifellos überlegen gefaßt wird gegenüber den ungeschützten Äußerungen eines Hippolyth, auch hier ist der Gedanke der Subordination von so zwingender Gewalt offenbar, daß die systematische Konsequenz kaum zu umgehen ist, daß, will man nicht dem Modalismus sich ausliefern oder dem Adoptianismus mit der Prädikation des Gedankens der Gottheit, daß man dann nicht umhin kann, den Sohn als eine Gottheit minderen Grades und Ranges neben dem Vater oder unter dem Überlegenen göttlichen Sein des Vaters anzusiedeln. Eine solche Auffassung muß aber als unbefriedigend zwangswise erscheinen, wenn, wie das in der christlichen Heilslehre, wie sie die Kirche vertreten hat, zum Ausdruck gekommen ist, wenn die Geltung der christlichen Heilslehre mit dem Gedanken der ungeschmälerten Gottheit des Sohnes auf das Engste verknüpft ist. Wenn in der Heilslehre der Kirche beide Gedanken, daß Jesus Christus Mensch und daß Jesus Christus Gott sei, als unverzichtbar erscheinen - und unverzichtbar erscheinen sie beide in der aktuellen Heilslehre der Kirche schon in der damaligen Zeit unter der Bedingung, daß nur dann, wenn die Gottheit den Weg der Vergemeinschaftung mit dem irdischen Sein des Menschen geht, Menschen überhaupt auch Anteil an dem rettenden Sein der Gott-

heit gewinnen können und daß andererseits, nur, wenn die Gottheit selbst sich in ihrem vollen Wesen in diese Materie begibt, nur dann auch die Möglichkeit besteht, diejenigen, die die Gefangenen in dieser materiellen Welt sind, aus ihr zu entziehen. Die volle Gottheit und das volle Weltsein oder das irdische Materialesein und Menschesein; beide Momente sind konstitutiv in dem Gedanken der Heilslehre. Wo die theologische Reflexion des in dieser Heilslehre enthaltenen Gottesgedankens dahin kommt, die eine Gestalt in der göttlichen Wirklichkeit, nämlich die Gestalt des Sohnes, zu einer inferioreren Größe zu machen, muß das notwendigerweise als ein Widerspruch innerhalb der christlichen Lehre, als ein Widerspruch der theologischen Reflexion gegen die kirchliche Heilslehre empfunden und ausgedeutet werden und so ist denn auch tatsächlich dieser Subordinationismus als eine, dem Sinn der Heilslehre, dem Sinn der kirchlichen Lehre nicht gemäße theologische Reflexion des in dieser Lehre enthaltenen Gottesgedankens verstanden und entsprechend kritisiert worden. Und der Beginn dieser Kritik, der öffentlichen, der kirchlichen Kritik wurde nun allerdings nicht von der Kirche selbst eingeleitet, sondern dieser Widerspruch und Gegensatz wurde von dem Kaiser jedenfalls organisatorisch eingeleitet, der für die Ausdehnung der christlichen Kirche zu einer umgreifenden Staatskirche gesorgt hat; von Konstantin mit der Einberufung des nicänischen Konzils 325; nachdem er die politische Einheit des Reiches hergestellt hat, mußte ihm auch daran liegen, die religiöse, die kirchliche Einheit ebenso sicherzustellen und zu diesem Behuf die Einladung Ende 324 zur großen Synode von Nicäa 325 im Frühjahr, in der ersten Hälfte des Jahres. Dort sind die ersten Entscheidungen gefallen. Ich möchte dann in der nächsten Stunde nur kurz darauf eingehen, um die Summe noch einmal Ihnen vorzutragen, die dann gezogen wurde eben von einem Mann wie Johannes Damascenus, der, aufnehmend die Bildung und das Kategorienmaterial, das dann in der Zeit von 325 bis 381 entwickelt worden ist, zusammenfassend zur Darstellung bringt und bringen kann, wie hier begriffliche Arbeit in der Theologie zu einem Ziel führen können, das immerhin einen Denkauftrag enthalten hat für die geistige Geschichte Europas von dem 4. Jahrhundert bis in das 19. Jahrhundert hinein; und ich denke, auch, über das 19. Jahrhundert und über das 20. Jahrhundert hinaus noch immer stellt.