



Friedrich Loofs

Die Trinitätslehre Marcell's von Ancyra und ihr Verhältniss zur älteren Tradition

In:

Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. – Berlin: Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften (in Commission bei Georg Reimer)

Jahrgang 1902 : Erster Halbband (Januar bis Juni)

S. 764-781

Persistent Identifier: [urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-41897](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-41897)



Die Trinitätslehre Marcell's von Ancyra und ihr Verhältniss zur älteren Tradition.

VON PROF. DR. FRIEDRICH LOOFS
in Halle.

(Vorgelegt von Hrn. HARNACK.)

Schon die vortreffliche Monographie von Hrn. Th. ZAHN über »Marcellus von Ancyra« (Gotha 1867) rechtfertigt das Urtheil, dass Marcell von Ancyra eine der interessantesten und lehrreichsten Gestalten des arianischen Streites sei. Interessant ist seine Theologie, weil sie über die gemeinsamen Voraussetzungen aller dogmatischen Parteien des Orients, über die origenistischen Traditionen, zurückgriff auf ältere Überlieferungen.¹ Interessant sind auch seine Lebensschicksale. Während im Orient die grosse antinicänische Oppositionspartei seit 336 in Marcell einen ganz besonders fluchwürdigen Ketzler sah und dies ihr Urtheil auch auf die aus ihrem Schoosse geborene jungnicänische Partei vererbte, hat das Abendland denselben Marcell mehr als ein Jahrzehnt lang als orthodox in Schutz genommen, und noch in den siebziger Jahren hat Rom sich nicht dazu herbeigelassen, ihn zu verurtheilen.² Auch Athanasius, der Vertreter altnicänischer Orthodoxie im Orient, hat Marcell litterarisch nie verketzert³, und noch in seinem späteren Leben hat er die directe Frage nach der Orthodoxie Marcell's ausweichend beantwortet: er vertheidigte ihn nicht, war aber auch nicht aufgebracht über ihn: mit einem klugen Lächeln auf dem Gesichte meinte er, Marcell komme zwar der Grenze der Ketzerei nahe,

¹ ZAHN S. 217: »Marcell eine mehr reactionäre als revolutionäre Erscheinung«; vgl. auch A. HARNACK, Dogmengeschichte II, 3. Aufl., S. 235 Anm.

² Vergl. ZAHN S. 75—90.

³ Dass or. contra Arianos IV, MIGNÉ, ser. gr. XXVI, 468 ff. gegen Marcell polemisiert, ist freilich zweifellos (ZAHN S. 199 ff.); aber nach den von einander unabhängigen Ausführungen von A. STÜLCKEN (Athanasiana, Texte und Untersuchungen XIX, n. F. IV, 4, 1899, S. 50—58) und K. HOSS (Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius, 1899, S. 123—127) glaube ich an ihrer Herkunft von Athanasius nicht mehr festhalten zu können.

aber er habe sich, wie er glaube, gerechtfertigt.¹ Noch um 376 — zwei Jahre nach Marcell's spätem Tode — war in Folge dessen der von jungnicäischen Einflüssen sehr wenig berührte Epiphanius unschlüssig darüber, ob Marcell in seinen Ketzerkatalog wirklich hineingehöre, oder nicht.²

In wie weit hängt dies Zwiefache, das Marcell interessant macht — der archaische Charakter seiner Theologie und die Abneigung der Altnicäner, ihn preiszugeben —, mit einander zusammen? Wie verhielt sich Marcell's Anschauung, insonderheit seine als »sabellianisch« verketzerte Trinitätslehre, zur älteren Tradition?

Diese Frage ist durch Hrn. ZAHN's Monographie, wie ich glaube, noch nicht so weit geklärt worden, als es möglich ist. Einen Beitrag zu erschöpfenderer Erledigung dieser Frage hoffe ich im Folgenden geben zu können. Er kann, wie ich glaube, zeigen, dass dem von seiner Zeit schlecht behandelten Marcell ein noch grösseres Interesse gebührt, als ihm Hrn. ZAHN's Arbeit schon verschafft hat.

Ich muss zunächst von bereits Bekanntem ausgehen.

Die Theologie des Orients stand in der Zeit, da der arianische Streit begann, unter dem Einfluss brüchig gewordener origenistischer Traditionen. Origenes hatte im Anschluss an seinen Lehrer Clemens einerseits die pluralistisch-monotheistischen Gedanken der griechischen Apologeten übernommen und weiterentwickelt³; der präexistente »Sohn Gottes« war ihm ein *ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον* neben dem Vater (de or. 15, 1. II, 334, 4f.); der Vater, der *αὐτόθεος καὶ ἀληθινὸς θεός* (in Joann. 2. 3 ed. LOMMATZSCH I, 93), und der Sohn, der *δύτερος θεός* (c. Cels. 5. 39. II, 43. 22). galten ihm als *δύο τῆ ὑποστάσει πρίσγματα* (c. Cels. 8, 12. II, 229, 32f.), als *δύο ὑποστάσεις* (ib. 229, 22), und ebenso nahm er an *οὐσίαν τινα ἰδίαν ὑφεισθάναι τοῦ ἁγίου πνεύματος ἑτέραν παρὰ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν* (in Joann. 2, 6. L. I, 109); — er kannte also drei vorweltliche göttliche Hypostasen (*τρεις ὑποστάσεις* in Joann. a. a. O.).⁴ Aber andererseits wich Origenes von den apo-

¹ So erzählt Epiphanius (haer. 72, 4 ed. PETAV. 837BC) auf Grund eines Gesprächs, das er selbst mit Athanasius hatte.

² Vergl. ZAHN S. 93 f. und zu den chronologischen Angaben oben Epiph., haer. 66, 20 p. 638B und haer. 72, 1 p. 833D.

³ Vergl. meine Ausführungen in der Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche 3. Aufl. (RE³) IV, 34. Der Terminus *ὑποστάσεις* für den Vater, den Sohn und den heiligen Geist findet sich bei den Apologeten noch nicht (a. a. O. 37, 58).

⁴ Die Citate beweisen, dass die Begriffe *οὐσία* und *ὑπόστασις* sich noch nicht differenziert hatten. Das ist erst im Kreise der Jungnicäner geschehen. Für die ganze Zeit, von der im Folgenden die Rede ist, muss die wesentliche Synonymität der Begriffe vorausgesetzt werden, obwohl sie sich nicht mehr völlig deckten, denn im generischen Sinne wurde — neben *φύσις* — *οὐσία* sehr oft. *ὑπόστασις* selten gebraucht.

logischen Traditionen ab, indem er diese drei göttlichen Hypostasen für ewig hielt: ewig wird der Sohn vom Vater gezeugt, *sicut splendor generatur ex luce* (de princ. 1, 2, 4. L. XXI, 49), und der heilige Geist ist die jenseits aller Zeit (de princ. 1, 3, 4. L. XXI, 77) durch den Sohn gewordene Hypostase der von dem Vater ausgehenden und durch den Sohn übermittelten Heiligungskräfte (in Joann. 2. 6. L. I. 110). *supra omne tempus et supra omnia saecula et supra omnem aeternitatem intelligenda sunt ea, quae de patre et filio et spiritu sancto dicuntur* (de princ. 4, 28. L. XXI, 465); ja, weil der Sohn nichts Anderes ist als eine Ausstrahlung des Vaters, der Geist nichts Anderes als die *ὑφεστῶσα ὕλη τῶν χαρισμάτων ἐνεργουμένη ἀπὸ τοῦ θεοῦ*. so können Sohn und Geist in gewisser Weise — ihrem Wesensinhalt nach — als dem Vater *ὁμοούσιοι* bezeichnet werden.¹ Allein nur der dynamische Emanatismus des Origenes hält diese beiden Gedankenreihen zusammen: durch den Logos, die *ἄσώματος ὑπόστασις ποικίλων θεωρημάτων περιεχόντων τοὺς τῶν ὄλων λόγους* (in Joann. 1, 39. L. I, 75 f.), »wird« die ganze Welt der *νοεραὶ οὐσίαι*. und diese ganze intelligible Welt ist ewig und, weil sie durch den Logos Theil hat an Gottes Wesen, in gewisser Weise *unius naturae* mit Gott, dem Urquell alles Seins (de princ. 1, 2, 10. L. XXI, 58 ff., vergl. Anm. 6; 1, 1, 6 p. 33; 4, 36 p. 480 f.). So sehr sich nun Origenes auch bemüht, eine sachliche Begründung zu geben für den traditionellen Zusammenschluss des Sohnes und des Geistes mit dem Vater gegenüber all den andern *νοεραὶ οὐσίαι*, welche nur *κατὰ μετουσίαν*. nicht *κατ' οὐσίαν* das göttliche Wesen in sich haben (de princ. 1, 6, 2 p. 106; sel. in psalm. 135. L. XIII, 134; in Joann. 2, 6. L. I, 110), — es bleibt doch die *aeterna generatio filii* ein, wenn auch eigenartiger, Specialfall des ewigen Causiteseins der intelligibeln Welt durch Gott, und das *unius naturae esse* aller *rationabiles creaturae* mit Gott ein Analogon zur Homousie des Sohnes und des Geistes mit dem *αὐτόθεος*, der als der *ἀγέννητος* allen *γεννητά*, auch dem Sohne (de or. 15, 1. II, 333, 27), gegenübersteht.

Eben deshalb wurden die origenistischen Traditionen brüchig, sobald der Gedanke der Ewigkeit der immateriellen Welt »kirchlicherem« Denken gewichen war. Die Vorstellung der »ewigen Zeugung« der *ὑπόστασις* des Sohnes, die Alexander von Alexandrien dem Arius

¹ Für den Sohn ist dies in ep. ad Hebr. L. V. 300 von Origenes selbst gesagt (vergl. de princ. 1, 2, 5 p. 49 und ibid. 9 p. 57); für den Geist kann ich nur auf die indirect Analoges behauptende Stelle, die oben citirt ist (in Joann. 2, 6. L. I, 110), und auf de princ. 4, 36 p. 481, wo von der *natura patris et filii et spiritus sancti* die Rede ist, verweisen. Doch beweist das oben Folgende, dass auch dem Geist gegenüber die Behauptung, dass er nach Origenes in gewisser Weise *unius naturae* mit Gott sei, ihr Recht hat.

gegenüber festhielt¹, schloss nun eine *contradictio in adjecto* ein. Aber ausweichen konnte man diesem Widerspruche nur, wenn man die Ewigkeit des präexistenten *viós* aufgab. Und das thaten nicht nur die Arianer, sondern auch die vor den ärgerlichen Consequenzen streng arianischen Denkens sich hütenden Theologen der »eusebianischen« Partei, die nach dem Nicaenum gegen die Synode — schliesslich erfolgreich — reagirte.

Marcell vollendete das umfangreiche Werk, das sein Verderben geworden ist, in eben der Zeit, da diese eusebianische Partei am Hofe Konstantin's Oberwasser erhielt (335).² Das Buch ist verloren — wir kennen nicht einmal seinen Titel³ —; die Fragmente, die uns erhalten sind, bestehen aus den im Verhältniss zum Umfang des Buches dürftigen Auszügen, die Euseb von Cäsarea in seinen beiden antimarcellischen Schriften. *contra Marcellum* und *de ecclesiastica theologia*, zum Zweck der Polemik mitzutheilen für rathsam hielt.⁴ Doch ist die Tendenz des Buches uns genügend erkennbar. Es kehrte sich nicht nur gegen den eusebianischen Rhetor Asterius, der durch ein *συνταγματίον*, das auch Athanasius bekämpft, zunächst dem Marcell den Anlass zum Schreiben gegeben hatte: es war eine energische Streitschrift gegen die ganze eusebianische Partei (Euseb p. 1A und 2AB; vergl. fr. 71 und 87 p. 25 C), eine Streitschrift, die sich bemühte, diese Gegner

¹ *Συνπαρχει ó viós áγενήτως* (l. *άγενήτως*) τῷ θεῷ, άειγενής, άγενητογενής (nach Arius ep. ad Eus. bei Epiph. haer. 69, 6 p. 731 C). Von der *ιδότροπος ύπόστασις* des Sohnes redet Alexander in der ep. ad Alex. bei Theodoret (h. e. I, 4, 16 ed. Valesius p. 12, 10); Vater und Sohn sind ihm τῇ ύποστάσει ἴσο φύσει (ib. I, 4, 38 p. 16, 19).

² Ende 335 kam er nach Konstantinopel, um dem Kaiser sein Werk zu überreichen (Euseb. c. Marc. 2, 4 p. 56, 9).

³ Hilarius, der Marcell's Buch selbst besass (fr. 2, 21 Migne s. l. X, 650 A), bezeichnet es als einen *liber, quem [Marcellus] de subjectione domini Christi adiebat* (ib. 2, 22 p. 651 B). Man hat deshalb bis auf ZAHN allgemein angenommen, das Buch habe den Titel *περί τῆς τοῦ viós ύποταγῆς* oder einen dem ähnlichen getragen, und trotz ZAHN's Gegenbemerkungen hat die von MÖLLER (Theol. Stud. u. Krit. 1869 S. 149 ff.) ausdrücklich vertheidigte alte Anschauung zahlreiche Vertreter behalten (u. A. HARNACK, Dogmengesch. II³, 235 Anm. u. BARDENHEWER, Patrologie S. 223, 2. Aufl. 1901, S. 211). Doch hat MÖLLER meines Erachtens ZAHN's Gründe nicht widerlegt (vergl. auch von SCHUBERT, Kirchengesch. I, 439).

⁴ Diese Fragmente sind zusammengestellt und nach dem Texte der Pariser Ausgabe von 1628 abgedruckt von Ch. H. G. RETTBERG (Marcelliana, Göttingen 1794). Seitdem ist der Text durch die Ausgabe in Betracht kommenden eusebianischen Schriften durch Th. GAISFORD (Oxford 1852) beträchtlich verbessert worden. Doch citire ich im Folgenden die Fragmente RETTBERG's mit den bei GAISFORD am Rande verzeichneten Seitenzahlen der Pariser Ausgabe. Die Seitenzahlen unter 59 weisen auf *Contra Marcellum*, alle höheren auf *De eccl. theol.* hin. — Nur ein Fragment (RETTBERG Nr. 86) stammt aus den bei Epiphanius (haer. 72, 6—10) erhaltenen Bruchstücken der Gegenschrift des Acacius von Cäsarea gegen Marcell (haer. 72, 6 p. 838 CD und 9 p. 840 D).

des Nicaenums auch vor dem Kaiser (fr. 29 p. 20B; fr. 87 p. 25C; vergl. Euseb p. 56A) in's Unrecht zu setzen.¹

Dieser Gegensatz Marcell's zu Arianern und Eusebianern erleichtert das Verständniß seiner Logoslehre. Zu der origenistischen Hypostasenlehre, die sie beide festhielten, weisst sich Marcell in scharfem Gegensatz: alles Reden von einem *θεὸς γεννητός* neben einem *ἀγέννητος*, einem *δεύτερος* oder *ἕτερος* oder *νεώτερος θεός* ist ihm Polytheismus², gleich ärgerlich, wie die Annahme einer *ἀρχὴ θεότητος* oder *ἀρχαία γέννησις* oder *πρώτη κτίσις* des Logos³; er durchschaut den heidnisch-philosophischen Ursprung dieser Gedanken (fr. 75 p. 26A; fr. 87 p. 25C), kritisiert auch die philosophischen Einflüsse bei Origenes (fr. 78 p. 23AB). Ihm ist der Logos ewig (Joh. 1, 1, fr. 46 p. 37A u. ö.). Den Schwierigkeiten, in die Alexander von Alexandrien bei der gleichen Behauptung durch den Sohnesbegriff gerathen war, und all den Argumenten, welche Arianer und Eusebianer dem *γεννηθῆναι*, dem *πρωτότοκος* (Col. 1, 15), dem »*εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*« (ibid.) entnahmen, wich er aus, indem er den Sohnesbegriff und die ähnlich verwendeten Prädicate des *κύριος* auf den geschichtlichen Christus bezog. Alle biblischen Bezeichnungen des *κύριος* mit Ausnahme des Logosbegriffs — *Ἰησοῦς, Χριστός, υἱὸς θεοῦ, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ζῶν τε καὶ ὁδὸς καὶ ἡμέρα καὶ ἀνάστασις καὶ θύρα καὶ ἄρτος καὶ εἶ τι ἕτερον ὑπὸ τῶν θείων ὀνομάζοιτο γραφῶν* (fr. 37 p. 81B) —, sie gelten nicht dem präexistenten, sondern dem incarnirten Logos (fr. 36 p. 43A; fr. 4—7 p. 44BC; fr. 81 p. 46D, vergl. fr. 82—86): von dem Menschgewordenen ist gesagt: »*οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου, ὁ ἀγαπητός* (Matth. 3, 17; fr. 35 p. 49A): er ist der *πρωτότοκος τῆς καινῆς κτίσεως* als der *πρῶτος καινὸς ἄνθρωπος, εἰς ὃν τὰ πάντα ἀνακεφαλαίωσασθαι ἐβουλήθη ὁ θεός* (fr. 2 p. 12A und fr. 6 p. 44C); er ist in seinem sichtbaren Fleische die *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* (fr. 83 p. 47D), die Verwirklichung des ebenbildlichen Menschen (Gen. 1, 26; fr. 84 p. 48A und fr. 81 p. 46D). *Πρότερον*, so sagt Marcell, *ὥσπερ πολλακίς ἔφην, οὐδὲν ἕτερον ἢ λόγος ἦν* (fr. 43 p. 35D). Und dieser Logos Gottes ist ohne jede *γένεσις* (fr. 28 p. 37B). Aber vor der Zeit der Welterschöpfung

¹ Euseb citirt wohlweislich keine Stelle, in der Marcell das Nicaenum erwähnt; man wird aber nicht daran zweifeln können, dass Marcell das Concil mehrfach ausgespielt hat. Die »Schmeicheleien« gegenüber dem Kaiser, die Euseb — wahrhaftig ein *Gracchus de seditione querens!* — dem Marcell vorwirft (p. 55D und 56A), werden wohl zum Theil an das Auftreten des Kaisers in Nicaea angeknüpft haben.

² Vergl. fr. 60 p. 167D; fr. 57 p. 130C; ep. Marcelli ad Jul. bei Epiph. haer. 72, 2 p. 835C; fr. 27 p. 27D; fr. 33 p. 27C; fr. 72 p. 25D; fr. 52 p. 41A; — fr. 67 p. 133C und 134A u. ö.

³ Vergl. fr. 9 p. 45A; fr. 23 p. 13B; fr. 24 p. 24C.

war er lediglich in Gott (fr. 92 p. 39BC); der eine Gott, neben dem nichts war (fr. 54 p. 41D; fr. 92 p. 39C), »sprach damals noch nicht« (*ἡσυχία τις ἦν*, fr. 92 p. 39B). Als aber Gott die Welt zu schaffen sich anschickte, *τότε ὁ λόγος προελθὼν ἐγένετο τοῦ κόσμου ποιητής. ὁ καὶ πρότερον ἔνδον νοητῶς ὀνομαζῶν αὐτόν* (fr. 54 p. 41D). Dies *προελθεῖν*, in Folge dessen das *πρὸς τὸν θεὸν εἶναι* eintrat, von dem Joh. 1, 1 redet (fr. 47 p. 37A), hebt aber das *ἐν θεῷ εἶναι* nicht auf: der Logos bleibt *δυνάμει ἐν τῷ θεῷ*, nur *ἐνεργεῖα* war er *πρὸς τὸν θεόν* (fr. 47 p. 37A): — *προῆλθεν δραστικῆ ἐνεργεῖα* (fr. 108 p. 41D). Wie dies gemeint ist, das hat — mit allerlei Cautelen — Marcell freilich auch durch die Analogie des menschlichen Logos erläutert: *ἐν γάρ ἐστι καὶ ταῦτὸ τῷ ἀνθρώπῳ ὁ λόγος καὶ οὐδενὶ χωριζόμενος ἐτέρῳ, ἢ μόνῃ τῇ τῆς πράξεως ἐνεργεῖα* (fr. 55 p. 40A). Dies Gleichniss ist auch durchaus verständlich: die längst über die Schulgrenzen hinaus bekannt gewordenen Gedanken der stoischen Psychologie vom *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* erklären es.¹ Allein es muss erläutert werden. Denn man thäte Marcell Unrecht (vergl. ZAHN S. 136), wenn man mit Euseb annähme, Marcell denke sich Gott abwechselnd redend und schweigend, der Logos sei nichts Anderes als ein gebietendes Wort, sein »Hervorgehen« wiederhole sich bei jeder neuen Action Gottes. Seit jenem *προελθεῖν* besteht der Logos; die *ἡσυχία* Gottes hat aufgehört. Gottes Offenbarung läuft seitdem: die Heilsgeschichte (die Folge der *οἰκονομίαι*) ist seitdem in ihrer Verwirklichung. Der Logos verharrt also — für die Dauer der Heilsgeschichte (vergl. unten) — in der durch das *προελθεῖν* geschaffenen Stellung: er ist die permanent von Gott ausgehende *δύναμις* (ep. Marc. bei Eriph. h. 72. 2f p. 835B, 835D, 836D), ist selbst die *ἐνεργεῖα δραστικῆ* (fr. 54 p. 41D), d. i. die wirkende Kraft, Gottes, ohne damit aufzuhören, *δυνάμει* in Gott zu sein (vergl. ZAHN S. 123—128). — Noch deutlicher als in der *πρώτῃ οἰκονομίᾳ*, d. h. in der Zeit zwischen Welterschöpfung und Menschwerdung², wird dies in der *δευτέρᾳ κατὰ σάρκα οἰκονομίᾳ* (fr. 9 p. 45A u. ö.): der Logos nimmt »Fleisch«, bez. »einen Menschen«, an³, ja er wird selbst *σύν*

¹ »Derselbe Logos, der Gedanke ist, solange er in der Brust bleibt, wird zum Worte, wenn er aus ihr heraustritt« (ZELLER, Philosophie der Griechen III, 17 S. 67); *ὁ μὲν* (der *προφορικός*) *οὖν τῶν ἔνδον λογισμῶν ἐστὶν ἐξάγγελος, ὁ δὲ ὑπὸ τοῖς σθέροισι καθεῖρκεται* (Heraklit, der Mythograph, Alleg. homer. ed. E. MEHLER c. 72 p. 142; — vergl. Marcell fr. 55 p. 39D: *ἄγγελον* und fr. 54 p. 42A: *ἔνδον*). Vergl. L. STEIN, die Erkenntnistheorie der Stoa (Berliner Studien f. klass. Philol. u. Archäol. VII, 1), 1888 S. 277 ff.

² Uns ist freilich keine Stelle Marcell's erhalten, in der er diese Zeit die Zeit der *πρώτῃ οἰκονομίᾳ* nennt; aber, da er den mit der *ἐνανθρώπησις* beginnenden Abschnitt der Heilsgeschichte als den der *δευτέρᾳ οἰκονομίᾳ* bezeichnet, so muss die obige Prädicirung der Zeit zwischen Welterschöpfung und Menschwerdung bei Marcell vorausgesetzt werden (vergl. ZAHN S. 137).

³ *σάρκα ἀνείληφεν* fr. 10 p. 45C und sehr oft (fr. 83, 103, 104, 106); *ἡμετέρον σώματος ἀνάληψις* fr. 82 p. 24B; *ἄνθρωπον ἀνείληφε* fr. 97 p. 49A und ep. Marc. p. 836B.

τῆ ἀνθρωπίνῃ σαρκί von der Jungfrau geboren (fr. 26 p. 48B; vergl. fr. 98 p. 49B). Das *δυνάμει ἐν πατρὶ εἶναι* hört nun freilich nicht auf (fr. 68 p. 131D), das ewige geistige Wesen Christi (*ἡ κατὰ πνεῦμα αἰδιότης* fr. 61 p. 37C, vergl. ZAHN S. 144 Anm. 2) bleibt dem Vater geeint, von dem Logos gilt Joh. 10, 30 (*ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐσμεν*, fr. 65 p. 39A): Gott und sein Logos sind nicht zu trennen (fr. 64 p. 107B). Ja, so völlig sind sie für Marcell eins, dass er sagt: Gott habe den Menschen, an dem er Wohlgefallen hatte, seinem Logos verbunden (fr. 1 p. 10D; fr. 96 p. 48D), dass er darauf hinweist, die Augen des Glaubens sähen in dem geschichtlichen Christus den Vater (Joh. 14, 9; fr. 65 p. 39AB), ja, dass er zustimmend citirt, was »Jeremias« von dem einen Gott weissagend erzählt: *μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστρέφη* (Baruch 3, 37; fr. 69, p. 132D). Andererseits ist aber gerade dem geschichtlichen Jesus (Christus, dem »Sohne Gottes«, gegenüber offenbar, dass *ἐνεργεῖα* — freilich *ἐνεργεῖα μόνῃ* — ein *πλατύνεσθαι* der *μονάς* stattgefunden hat: *εἰ μὲν γὰρ ἡ τοῦ πνεύματος ἐξέτασις γίγνοιτο μόνῃ, ἐν καὶ ταῦτὸν εἰκότως ἂν ὁ λόγος τῷ θεῷ φαίνοιτο, εἰ δὲ ἡ κατὰ σάρκα προσθήκη ἐπὶ τοῦ σωτήρος ἐξετάζοιτο, ἐνεργεῖα ἡ θεότης μόνῃ πλατύνεσθαι δοκεῖ* (fr. 62 p. 107AB).¹ Aber dies mit dem *προελθεῖν* des Logos im Weltanfänge beginnende und in der Menschwerdung zur höchsten Spannung kommende *πλατύνεσθαι* ist eine Episode, gleichwie die durch die Menschwerdung ermöglichte Königsherrschaft des *ἀνθρωπος ἐνωθεὶς τῷ λόγῳ* (fr. 97 p. 49A; vergl. fr. 104 p. 52A). Wenn der Vater dem Sohne Alles untergethan hat, dann wird auch der Sohn, d. i. der *ἀνθρωπος ἐνωθεὶς τῷ λόγῳ*, dem Vater unterthan sein (1. Kor. 15, 28), die *βασιλεία* »Christi«, die »vor etwa 400 Jahren« ihren Anfang gehabt hat (fr. 102 p. 50D; vergl. fr. 103 p. 51B), wird dann ihr Ende finden (fr. 101 p. 50C u. ö. fr. 100—104), und der Logos wird wieder völlig mit dem Vater geeint werden (fr. 34 p. 42A), *ἵνα οὕτως ἦ ἐν θεῷ ὁ λόγος, ὡσπερ καὶ πρότερον ἦν πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι* (fr. 108 p. 112D). Die Herrschaft des Logos wird freilich ebenso wenig ein Ende haben, wie sie einen Anfang gehabt oder eine Unterbrechung erfahren hat: der Logos herrscht dann über David's Reich, indem er,

¹ In der gleichen Weise wird fr. 103 p. 51A von einem *κεχωρίσθαι τοῦ πατρός* für den Logos *ἐνεργεῖα μόνῃ διὰ τὴν τῆς σαρκὸς ἀσθένειαν* und fr. 104 p. 51D von einem *χωρίζεσθαι ἐνεργεῖα μόνῃ διὰ τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα* gesprochen. Da diese Zusätze (*διὰ τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα* u. s. w.) das *προελθεῖν* des Logos zur Zeit der Welschöpfung ausser Acht lassen, so haben Marcell's Äusserungen hier eine stark dynamistisch-monarchianische Färbung, während das Citat aus dem Buche Baruch und die ihm entsprechenden Ausführungen Marcell's an die modalistisch-monarchianischen Gedanken erinnern (vergl. die Anführung der Baruch-Stelle durch Noët bei Hippolyt c. Noët 2 p. 44, 11 ff. und 5 p. 47, 9 ff.).

αὐθις ἐνωθεὶς τῷ θεῷ (fr. 34 p. 42 A), mit dem Vater. οὐ ὁ λόγος ἦν τε καὶ ἐστίν, die ganze Gottesherrschaft ausübt (fr. 104 p. 52 A; vergl. ZAHN, S. 172, Anm. 2). Aber das Fleisch kann ihm dann nicht mehr nützen (fr. 104 p. 179 AB; Joh. 6, 61—63): obwohl unsterblich geworden, ist es doch Gottes nicht würdig (fr. 107 p. 52 D). Doch hat die Schrift uns nichts darüber gesagt, was dann aus dem Fleische wird (fr. 108 p. 53 ABC).

Die bisher gegebene Darstellung der Logoslehre Marcell's weicht von der durch Hrn. ZAHN vertretenen Auffassung in keinem wesentlichen Punkte ab.¹ Wesentlich andere Wege aber, als Hr. ZAHN sie geht, sind bei der Pneumatologie Marcell's einzuschlagen.

Zwar weiss es Hr. ZAHN, dass Marcell Joh. 20, 22 ein »Ausgehen« des Geistes erzählt sieht (S. 153), und zweifellos ist er im Recht, wenn er annimmt, dass trotzdem nach Marcell der Geist ewig sei (S. 149). Aber schon die Formulierung dieses Gedankens auf S. 149 und 152 — »auch der Geist ist ewig« — zeigt, dass Hr. ZAHN hier den Gedanken Marcell's nicht gerecht geworden ist. Vollends offenbar wird dies, wenn Hr. ZAHN S. 153 die Möglichkeit erwägt, dass nach Marcell dem Joh. 20, 22 erzählten Ausgehen des Geistes ein ähnlicher Vorgang beim Beginn der Schöpfung entsprochen habe, wie der Menschwerdung des Logos sein Hervorgehen bei der Welterschöpfung. Hr. ZAHN sagt freilich selbst, die Vorstellung eines derartigen vorweltlichen Ausgehens des Geistes könne bei Marcell nicht nachgewiesen werden: aber er hält es doch offenbar für möglich, dass Marcell so gedacht habe. Marcell hat aber nachweislich anders gedacht. Neben dem

¹ Hr. ZAHN zieht die stoische Anschauung vom λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, soviel ich sehe, bei Marcell selbst nicht in die Discussion (vergl. S. 196). Diese Differenz ist minimal, da auch mir die bei Marcell vorliegende Vergleichung des göttlichen Logos mit dem menschlichen einer Erläuterung zu bedürfen scheint (vergl. oben); doch ZAHN's Abneigung gegen die Verwerthung der ἡσυχία in fr. 92 p. 39 B (S. 132) scheint mir ebenso unberechtigt, wie die Argumentation in S. 132 Anm. 3. — Weiter habe ich mir die Schärfe nicht aneignen können, mit der Hr. ZAHN (S. 142) betont, dass es im Sinne Marcell's irrig sei, die göttliche Monas mit dem Vater zu identificiren. Gewiss ist's sachlich richtig: der Vater und sein Logos — über den Geist s. o. — sind die göttliche Monas. Doch es genügt nicht, wenn Hr. ZAHN S. 143 zugeibt, dass Marcell vermöge einer »schwer zu vermeidenden Ungenauigkeit« »das dem Logos in Gott Gegenüberstehende« πατήρ nenne, obwohl er den Logos erst nach der Menschwerdung νόος sein lasse. Da es unmöglich ist ἢ λόγον θεοῦ ἢ θεὸν τοῦ ἑαυτοῦ μερίζεσθαι λόγον (fr. 64 p. 37 D), so ist, was ZAHN S. 143 sagt, nicht im Sinne Marcell's; denn nicht »das in Gott dem Logos Gegenüberstehende« ist der Gott, der im Vaterunser angerufen wird. Es ist freilich unrichtig — und dagegen polemisiert ZAHN mit Recht — den Vater im Unterschied vom Logos mit der göttlichen Monas zu identificiren, aber Gott mit seinem Logos ist der eine θεός, πατήρ ἡμῶν. Dass man, da der Logos stets δύναμις ἐν θεῷ ist, auch sagen könnte, Gott mit seinem Logos sei der Vater Jesu Christi, verstärkt die dynamistisch-monarchianische Färbung, die Marcell's Gedanken haben (vergl. oben S. 770 Anm. 1).

präexistenten Logos ist bei Marcell für den Geist gar kein Platz: der Logos ist die *δύναμις*, die *σοφία*, die *βουλή τοῦ θεοῦ* (fr. 64 p. 37D; fr. 86 bei Epiph. haer. 72. 6 p. 838CD; ep. Marc. p. 835B und D). und fr. 52 p. 41C denkt Marcell gar nicht daran, dass Gen. 1, 26 ἄλλω *ταί* als dem Logos gesagt sein könnte. Dem entspricht es, dass Marcell, in dem alten christologischen Schema des *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα*¹ denkend, das *πνεῦμα* in Christo (fr. 61 p. 37C; fr. 62 p. 79A) oder das *πνεῦμα ἅγιον* in ihm (fr. 49 p. 104A) mit dem Logos identificirt. Also dachte Marcell »binitarisch«² Dem widerspricht, dass er nicht nur den Gemeinglauben an »Vater, Sohn und Geist« theilt (fr. 59 p. 19C), sondern ausdrücklich den Logos und das *πνεῦμα* in die Einheit Gottes einrechnet (fr. 60 p. 168A; vergl. ZAHN S. 150 Anm. 1), ja von einem kein *διαρεῖσθαι* in sich schliessenden *πλατύνεσθαι* der göttlichen *μονάς* zur *τριάς* redet (fr. 60 p. 168B). Es ist sehr begreiflich, dass Hr. ZAHN unter dem Eindruck dieser Stellen zu der Annahme sich gedrängt sah, es könne bei Marcell »dem Ausgehen des Geistes von Gott und dem auferstandenen Christus« ein vorweltliches *προελθεῖν* des Geistes entsprochen haben. Dennoch ist diese Annahme unmöglich: die Argumentation für die Identität der *ὑπόστασις* des Vaters und des Sohnes in Fragment 60 (p. 167D—168D; vergl. ZAHN S. 150f.) fällt in sich zusammen, wenn das *προελθεῖν* des Geistes aus dem Vater und zugleich aus dem Sohne, von dem Joh. 15, 26 und 16, 13. 14 geredet und Joh. 20, 22 erzählt wird, nicht »das« *προελθεῖν* des Geistes ist. Vorher kann Marcell den Geist nur *δυνάμει ἐν θεῷ*, d. h. in Gott und seinem Logos, gedacht haben. Sein *προελθεῖν* in der Joh. 20, 22 geschilderten Scene eröffnet die dritte Periode der Heilsgeschichte, die *τρίτη οἰκονομία*, wie das *προελθεῖν* des Logos die erste, und die Menschwerdung die zweite. Ein Wort Marcell's, das dies direct sagte, haben wir freilich nicht. Dennoch ist Marcell's Anschauung hier deutlich erkennbar. Denn wenn er, das berühmte *κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ* (Prov. 8, 22) als eine auf den geschichtlichen Christus gehende prophetisch-proleptische Aussage deutend, von dem Verfasser dieser Proverbienstelle sagt: *ἀρχὴν δὲ ὁδῶν διὰ τοῦτο εἰκότως εἶρηκε τὸν δεσπότην ἡμῶν, τὸν σωτήρα, διότι καὶ τῶν ἐτέρων, ὧν ἐσχίκαμεν, ὁδῶν μετὰ τὴν πρώτην ὁδὸν ἀρχὴ γέγονε· τὰς διὰ τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ὁηλῶν παραδόσεις, τῶν »μετὰ Ἰησοῦ«, κατὰ τὴν προφητεῖαν* (Prov. 9, 3), »*κηρύγματος*« *κηρυζάντων ἡμῖν τὸ καινὸν τοῦτο μυστήριον*

¹ Vergl. meine Ausführungen RE³IV, 23, 42 ff.

² Diesen Terminus habe ich RE³IV, 26, 35 ff. und VIII, 34 einzuführen versucht. Dass ich ihn in diesem Aufsatz zum Theil selbst antiquiren muss, thut mir nicht leid; denn nur auf dem Umwege über den »Binitarismus« bin ich zu den Erkenntnissen gekommen, die dieser Aufsatz darlegt.

(fr. 12 p. 155 D), so ist ersichtlich, dass es sich hier um »Wege« Gottes handelt, welche der *δευτέρα οικονομία* folgen — um die Thätigkeit der Apostel und um Gottes Wirksamkeit in der Kirche (vergl. die citirte Proverbienstelle 9, 3—5). Unter welchen anderen Titel aber könnte man diese *οικονομία* stellen als unter den der *οικονομία κατὰ πνεῦμα*? Bestätigt wird diese Vermuthung durch die ganz analoge Erklärung von Prov. 8, 24a: *πρὸ τοῦ τὰς ἀβύσσους ποιῆσαι . . . γεννᾷ με*. Marcell sagt nämlich: *ἐνταῦθα τὰς ἀβύσσους παρομοιωδῶς ὁ προφήτης τὰς τῶν ἁγίων καρδίας εἶναι λέγει, τὰς ἐν τῷ ἑαυτῶν βιάθει τὴν τοῦ πνεύματος ἐχούσας δωρεάν* (fr. 19 p. 46 A). Vollends gewiss wird die Sache durch Fragment 20 21 (p. 46 B und 159 BD). Hier wird ein drittes Glied der berühmten Proverbienstelle: *πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων . . . γεννᾷ με* (8, 24b), dahin gedeutet, dass die *κατὰ σάρκα γέννησις* des Logos der Sendung der Apostel vorhergehe: denn schon Exod. 15, 27 seien *δώδεκα πηγαί* weissagende *τύποι* der Apostel. Dass allein diese Exodusstelle diese wunderliche Erklärung angeregt habe, ist recht unwahrscheinlich. Aber woher stammt sie denn? Da Marcell vom Johannes-Evangelium sich besonders stark beeinflusst zeigt, so wird man nicht zweifelhaft darüber sein können, dass Joh. 7, 38 hier im Hintergrunde steht: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρέουσιν ὕδατος ζῶντος. τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος, οὗ ἡμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν*. Hieran aber schliesst sich im Johannes-Evangelium die Bemerkung: *οὐπὼ γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη*. Das muss auch Marcell's Meinung gewesen sein. Gottes Geist ist ewig, weil er ewig in Gott und seinem Logos ist; aber sein *προελθεῖν* fällt erst in den Verlauf der Heilsgeschichte, Joh. 20, 22 wird es erzählt. Es ist demnach völlig richtig, was das von Hrn. Zahn (S. 152 Anm. 4) unterschätzte Referat Theodoret's (haer. fab. 2, 10. Migne graec. 83, 397) von Marcell sagt: *ἐκτασιν δὲ τινα τῆς τοῦ πατρὸς θεότητος ἔφησεν εἰς τὸν Χριστὸν ἐληλυθέναι . . . τὸ δὲ πανάγιον πνεῦμα παρέκτασιν τῆς ἐκτάσεως λέγει καὶ ταύτην τοῖς ἀποστόλοις παρασχέθῃναι*.

Marcell lehrte also eine »ökonomische« Trinität in dem Sinne, dass er eine successiv im Lauf der Heilsgeschichte erfolgende Erweiterung der Monas zur Trias annahm. Für den Christen sind Gott der Vater, der erhöhte (noch im Fleische seiende) *κύριος* und der seit der Apostel Zeiten in der *ἐκκλησία* wirkende Geist Gottes oder Christi drei von einander unterscheidbare Grössen. Aber es ist der eine, untheilbare Gott, der durch seinen Logos in dem historischen wie in dem erhöhten Christus und durch seinen Geist in den Gläubigen wohnt. Marcell ist trotz seiner »Trinitätslehre« strenger Monotheist. Und wie vor der Welterschöpfung der Logos und in ihm der Geist schlechter-

dings nur in Gott waren, so wird auch dereinst wieder der gleiche Zustand eintreten.

In diesem ihren ökonomisch-monotheistischen Charakter ist das Eigenartige der marcellischen Trinitätslehre gegenüber der origenistischen vornehmlich zu finden. Denn den origenistischen Traditionen entsprach eine ewige — wenigstens vorgeschichtliche — und gegen den Polytheismus unsicher abgegrenzte Trinität. — Dass Marcell den Sohnesbegriff auf den geschichtlichen Christus beschränkte, ist freilich auch sehr bedeutsam; Marcell hat auch diese seine polemisch sehr brauchbare Anschauung in seiner Streitschrift ganz besonders hervorgekehrt. Aber von gleicher Wichtigkeit, wie der ökonomisch-monotheistische Charakter der Trinitätslehre, ist diese Fassung des Sohnesbegriffs für die Würdigung der marcellischen Trinitätslehre nicht. Das ergibt sich 1. daraus, dass Marcell das Nicaenum acceptirt hat, obwohl dieses ein vorgeschichtliches *γεννηθῆναι* des »Sohnes« behauptet, 2. daraus, dass Marcell auch in seiner Streitschrift (fr. 31 p. 36 B, vergl. ZAHN S. 134; vergl. auch fr. 17 p. 45 D¹) erkennen lässt, dass er nicht viel dagegen habe, wenn jemand das *προελθεῖν* des Logos, von dem er redet, ein *γεννηθῆναι* nennen wolle, endlich 3. daraus, dass Marcell fünf Jahre später in Rom in dem Bekenntniß, das er seinem Briefe an Julius einfügte, kein Bedenken trug, in Bezug auf die Fassung des Sohnesbegriffs seinen Freunden terminologisch entgegen zu kommen (ep. Marc. p. 835 D: *μονογενῆς υἱὸς λόγος . . . ἀληθῶς ἐκ τοῦ θεοῦ ὑπάρχων*).

Diese Unterscheidung zwischen dem vornehmlich und dem erst in zweiter Linie für Marcell's Trinitätslehre Wichtigem ist für die Frage nach dem Verhältniß der Trinitätslehre Marcell's zur älteren Tradition von nicht geringer Bedeutung.

Hr. ZAHN hat in dem von den »Vorgängern Marcell's« handelnden Schlusscapitel seines Buches auf eine enge Verwandtschaft der marcel-

¹ In Fragment 17 halte ich die von GAISFORD wie von den älteren Ausgaben gebotene Lesart *λόγον* (statt *λόγου*, was RETTBERG vorschlug) nicht für »sinnlos« (ZAHN S. 116 Anm. 1) und führe deshalb die Stelle hier an. Marcell erklärt hier das *πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με* der berühmten Proverbienstelle (8, 23) als eine das *προωρισθῆναι* der *κατὰ σάρκα οἰκονομία* (vergl. auch fr. 16 p. 12 D) beweisende prophetische Aussage der *σοφία* über ihr *θεμελιωθῆναι κατὰ σάρκα*. Dass er, was von der *σάρξ* gilt, *κατὰ σάρκα* vom Logos gesagt sein lässt, ist nur deshalb erklärlich, weil der *ἄνθρωπος ἐνωθεῖς τῷ λόγῳ* (fr. 97 p. 49 A) in engster Gemeinschaft mit dem Logos steht, »Gottes Sohn« ist, weil der Logos in ihm Mensch ward. Wenn nun Marcell dies durch die Worte ausdrückt: *δηλονότι* (scil. *ἐθεμελίωσέν με*) *τὸ κατὰ σάρκα* — *διὰ τὴν πρὸς τὸν ἀληθῶς υἱὸν αὐτοῦ λόγον κοινωνίαν*, so zeigt sich, dass Marcell in dem geschichtlichen »Sohne Gottes« den *λόγος ἐκ τῆς παρθένου γεννηθείς* (fr. 26 p. 48 B) als den eigentlichen Sohn Gottes (*ἀληθῶς υἱόν*) bezeichnen konnte. Freilich ist hier nicht der vorgeschichtliche Logos, sondern der *ἔνσαρκος* als der *ἀληθῶς υἱὸς θεοῦ* bezeichnet; aber doch der Logos als solcher, und insofern liegt auch hier eine der vulgären Fassung des *γεννηθῆναι* entgegenkommende Abweichung von dem sonstigen marcellischen Sprachgebrauch vor.

lischen Gedanken mit denen des Irenäus hingewiesen (S. 234—245) und hat für diese These mit Recht überall Zustimmung gefunden. Eine enge Verwandtschaft der marcellischen Gedanken mit denen des Irenäus ist in der That unverkennbar. Und zwar sind es die Grundgedanken des Verständnisses des Christenthums, in denen die beiden übereinstimmen. Ein heilsgeschichtlicher, nicht ein philosophischer Rahmen umspannt bei beiden das Ganze, und im Mittelpunkte der *ἅπαντα οἰκονομία τοῦ θεοῦ* (Iren. 5. 3. 2 MASSUET. HARVEY II. 356) steht bei Irenäus, wie bei Marcell, die *κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομία* (Iren. 3. 17. 4. H. II, 94 u. ö.), der *λόγος σαρκωθείς ἐν ἀνθρώπῳ* (a. a. O.). Wie bei Marcell, so ist auch bei Irenäus das Interesse an der *ἐνσάρκωσις* durch ein Doppeltes bestimmt: Gott wird sichtbar in dem Menschen, und der Mensch wird seinem Schöpfungsziele, der Gottebenbildlichkeit, zugeführt. Auch der Terminus, den Irenäus für die durch Christus erfolgte Wiederaufnahme und Vollendung der durch den Sündenfall gestörten Menschheitsentwicklung unendlich oft gebraucht, der Terminus *ἀνακεφαλαίωσις* (*recapitulatio*), findet sich bei Marcell (fr. 6 p. 44C. oben S. 768), und wer Irenäus kennt, wird sich bei Marcell an das Ganze und an vieles Detail der »Recapitulationslehre« des Irenäus immer wieder erinnert sehen. Auch der oben S. 769 Anm. 3 bei Marcell nachgewiesene naive Wechsel der Vorstellung einer Annahme des »Fleisches« seitens des Logos und der Annahme eines »Menschen« hat bei Irenäus seine zahlreichen Parallelen. Eigenartig aber ist das Verhältniss des Irenäus zu den Gedanken, die als die in verschiedenem Maasse wichtigen Eigenthümlichkeiten der Trinitätslehre Marcell's oben hervorgehoben sind. Was zunächst die Ablehnung des Sohnesbegriffs, bez. des *γεννητὸν εἶναι*, in Bezug auf den Logos anlangt, so finden sich zwar einige wenige Stellen bei Irenäus, bei denen man an Marcell erinnert werden kann — 2, 25, 3 (H. I, 344) ruft Irenäus den Menschen, der Alles ergründen will, in seine Schranken zurück mit den Worten: *non enim infectus es, o homo, neque semper coexistebas deo, sicut proprium ejus verbum*, und 2, 13, 8 (H. I. 285) polemisiert er gegen die, *qui generationem prolatici hominum verbi* (d. i. *τοῦ προφορικοῦ τῶν ἀνθρώπων λόγον*) *transferunt in dei aeternum verbum* —: allein für gewöhnlich geht Irenäus, die Begriffe »Sohn« und »Logos« gleichsetzend, in den Bahnen der Apologeten, obgleich er jede weitere Reflexion über die *inenarrabilis generatio* des präexistenten Sohnes Gottes ablehnt (2, 28, 5. H. I, 355) und daher sich die Ewigkeit des Logos durch sein vorgegeschichtliches *γεννηθῆναι* nicht verschränken lässt. Irenäus ist, so sieht man, von den Traditionen, unter deren Einfluss Marcell stand, berührt: aber diese Einflüsse sind bei ihm in einer die Klarheit der Gedanken störenden Weise durch andersartige durchkreuzt. — Vollends deutlich

wird dies, wenn man nach Anklängen an die eigenartigsten Gedanken der Trinitätslehre Marcell's bei Irenäus sucht. Man findet solcher Anklänge nicht wenige. Dem pluralistischen Monotheismus der Apologeten steht auch Irenäus fern: er rechnet den Sohn und den Geist ein in den Begriff des *ἀγέννητος θεός* (4, 38, 3. H. II, 296): und wenn er den Logos als die *manus dei* bezeichnet, durch welche der Mensch gebildet wurde (3, 21, 10. H. II, 120), so kann dies als ein bildlicher Ausdruck desselben Gedankens angesehen werden, den Marcell ausspricht, wenn er den Logos *δυνάμει* in Gott, aber *δραστικῇ ἐνεργείᾳ* bei Gott sein lässt. Auch an die Pneumatologie Marcell's kann man bei nicht wenigen Worten des Irenäus erinnert werden: nach einer *altera manus dei*, die den Menschen gebildet hat, neben dem Logos soll man nicht suchen (5, 16, 1. H. II, 367); der geschichtliche Christus *ὁ ἦν, ἐπ' ἀληθείας ἔμεινε, πνεῦμα θεοῦ* (5, 1, 2. II, 315); dass er *hominem adunavit spiritui* (5, 20, 2. II, 380), *ἵνα ὑπὸ μασθοῦ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ τραφέντες καὶ διὰ τῆς τοιαύτης γαλακτουργίας ἐθισθέντες τρώγειν καὶ πίνειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸν τῆς ἀθανασίας ἄρτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς, ἐν ἡμῖν αὐτοῖς κατασχεῖν δυνηθῶμεν* (5, 38, 1. II, 293; vergl. 5, 1, 3. II, 317 und 5, 8, 1. II, 339; *partem aliquam a spiritu (jus sumimus)*, ist ein bei Irenäus oft wiederkehrender Gedanke: auch 1. Kor. 15, 28 ist citirt (5, 36, 2. II, 429). Ja, bei einzelnen Aussagen des Irenäus ist die Berührung mit marcellischen Gedanken geradezu frappant. Nur drei Stellen will ich citiren: *pater enim conditionem simul et verbum suum portans et verbum portatum a patre praestat spiritum omnibus, quemadmodum vult pater: quibusdam quidem secundum conditionem, quod est conditionis, quod est factum* (d. i. τοῖς μὲν κατὰ τὴν κτίσιν, τὰ τῆς κτίσεως, τὸ γενόμενον s. HARVEY not. 6), *quibusdam autem secundum adoptionem, quod est ex deo, quod est generatio, et sic unus deus [pater] ostenditur, qui est super omnia et per omnia et in omnibus, super omnia quidem pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem verbum, et ipse est caput ecclesiae: in omnibus autem nobis spiritus, et ipse est aqua viva, quam praestat dominus in se recte credentibus* (5, 18, 2. H. II, 373 f.); *verbum caro factum est, ut, quemadmodum in coelis principatum habuit verbum dei, sic et in terra haberet principatum, quoniam homo iustus; principatum autem habeat eorum, quae sunt sub terra, ipse primigenitus mortuorum factus, et ut videant omnia suum regem, et ut in carnem domini nostri occurrat paterna lux et a carne ejus rutila veniat in nos, et sic homo deveniat in incorruptelam, circumdatus paterno lumine* (4, 20, 2. II, 214); *hoc enim ecclesiae creditum est dei munus, quemadmodum aspiratio plasmationi, ad hoc, ut omnia membra vivificentur, et in eo disposita est communicatio Christi, i. e. spiritus sanctus . . .; ubi enim ecclesia, ibi spiritus sanctus . . .; quapropter, qui non participant eum, neque*

a mammillis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem, sed effodiunt sibi lacus detritos u. s. w. (3, 24, 1. II, 131 f.; vergl. auch 5, 20, 2. II, 350 f.). Dennoch ist die Trinitätslehre des Irenäus der Marcell's in dem entscheidenden Punkte völlig ungleich: Irenäus kennt Vater, Sohn, Geist als ewige Trias (4, 20, 3. II, 214 u. ö.), der Logos und der Geist sind Gottes »Hände«, durch welche er den Menschen bildete (4 praef. 4. II, 145; 5, 1, 3. II, 317; 5, 6, 1 p. 333; 5, 28, 4 p. 403), *quibus et dixit »Faciam hominem«* (4 praef. a. a. O.). Je offener diese Pneumatologie mit den vorher besprochenen Äusserungen sich schlecht reimt, desto offener ist auch hier, dass uns bei Irenäus Traditionen, die Marcell erreicht haben, in einer von anderen (apologetischen) Einflüssen alterirten Gestalt entgegneten. Dass Marcell seine Gedanken aus Irenäus hat, ist deshalb nicht sehr wahrscheinlich.¹ Jedenfalls hat Marcell, wenn er Irenäus kannte, neben ihm eine andere Quelle für die Traditionen gehabt, die er mit Irenäus gemein hat.

Dass nicht nur litterarische Anknüpfung an irgend einen der älteren Kirchenschriftsteller ihn mit älteren Traditionen verband, macht auch das Verhalten des Occidents ihm gegenüber wahrscheinlich.

Doch hat der Occident mehr gethan, als aus kirchenpolitischen Gründen des Marcellus sich angenommen?

Auf diese Frage zu antworten, ermöglicht uns die Synode von Sardica. Die Synode sollte Orientalen und Occidentalen versöhnen, hat aber bekanntlich das Gegentheil gewirkt. Die wesentlich occidentalischen Nicäner und die Eusebianer des Orients tagten getrennt. Während letztere den Marcell als *haereticorum omnium execrabilior pestis* bezeichneten und noch einmal verurtheilten (ep. Sard. Or. bei Hilarius, fr. 3, 2, Migne lat. X, 660 A), hat der Synodalbrief der Occidentalen² den Marcell ausdrücklich in Schutz genommen. Sein Buch sei gelesen, so erklärt man; *et recta fides ejus inventa est. neque enim a sancta virgine Maria, sicut ipsi conjungebant, initium dabit Deo verbo, neque finem habere regnum ejus, sed regnum ejus sine principio et sine fine esse conscripsit* (Hil. p. 636 C). Wer mit solcher Schlaueit, wie es hier geschehen ist, über Marcell's Lehre sich ausspricht, der hat sie gut ge-

¹ Hr. Zahn, S. 244, vermuthete eine Bekanntschaft Marcell's mit Irenäus. Dass »sich litterarische Abhängigkeit nicht nachweisen lässt« (Harnack, Dogmengesch. II, 3. Aufl., S. 235 Anm.), ist richtig, beweist aber nicht viel. Denn Euseb hatte wahrlich kein Interesse daran, ein Citat zu geben, in dem ein von ihm so gerühmter Mann wie Irenäus als Eideshelfer Marcell's erschienen wäre. Entscheidender ist vielleicht das oben Ausgeführte.

² Lateinisch ohne die Unterschriften bei Hilarius fr. 2, 1 Migne lat. X, 632—639; griechisch mit den Unterschriften bei Athanasius Ap. c. Av. 44—50 Migne graec. XXV, 324—340.

kennt.¹ Dennoch hat man keinen Anstoss genommen. Wie ist das zu erklären? Die Antwort giebt das Bekenntniss, das als Anhang zu dem schon benutzten Synodalschreiben in Sardica proponirt, aber — weil das Nicaenum genüge — nicht approbirt worden ist²: das griechisch bei Theodoret (h. e. 2.8 ed. VALESII S. 26—82. 51) und lateinisch in alter Übersetzung aus dem Griechischen (zuerst opp. LEONIS ed. BALLERINI III 1757 p. 605—607) uns erhaltene, aber von der Forschung bisher im höchsten Maasse stiefmütterlich behandelte sogenannte Sardicense.³ Dies Bekenntniss ist nicht marcellisch, insofern es ein vorzeitliches *γεννηθῆναι* des präexistenten *υἱὸς θεοῦ* kennt.⁴ Allein dies *γεννηθῆναι* ist dem Sardicense kein ewiges *γεννηθῆναι* im Sinne des Origenes und kein vorzeitliches *κτισθῆναι* im Sinne der Arianer: es ist ein vorzeitliches *γεννηθῆναι* dessen, der *πάντοτε ἦν καὶ ἔστιν ἐν τῷ πατρὶ* (p. 81, 43), ein *γεννηθῆναι*, das den Sohn nicht von dem Vater trennt, weil der Sohn, die *δύνα-*

¹ Schon RETTBERG (S. 105) meinte, die oben citirte Äusserung der Synode über Marcell sei so abgefasst, „ut ab ipso Marcello in calum dictata videri possit“. Ebenso ZAHN S. 77.

² Vergl. HEFELE, Conciliengeschichte I, 2. Aufl., S. 554—556. — Mit der Frage nach der Echtheit der Canones von Sardica hängt die Beurtheilung des sogenannten Symbolum Sardicense nicht zusammen. Selbst wenn Hr. FRIEDRICH (Sitzungsberichte der philol.-philolog. und der histor. Classe der Königl. Bayr. Akademie der Wissenschaften zu München 1901, S. 417—476) die Unechtheit aller Canones von Sardica erwiesen hätte — was ich nicht glaube —, so würde dies kein Anlass sein, die bisherige Annahme über das hier in Rede stehende Symbol irgendwie zu modificiren.

³ Das Bekenntniss ist nicht nur dogmengeschichtlich bisher zu wenig beachtet; es harret auch noch der primitivsten Editoren-Arbeit. Der Text bei Theodoret wird auf den griechischen Wortlaut des wohl zweisprachigen Originals zurückgehen; aber selbst die beste Theodoret-Ausgabe, die GAISFORD's, hat nur einige der bekannten Hss. benutzt und an der hier in Betracht kommenden Stelle den lateinischen Text der BALLERINI gar nicht verworther. Und doch beweist dieser lateinische Text auch dem Vertrauenseligsten, dass der griechische Text vielfach ganz unbrauchbar ist. Gleich am Anfang ist statt des sinnlosen [und nebenbei antimarcellisch klingenden]: ἀποκρῦτομεν . . . τοῖς ἀαβεβαιουμένους, ὅτι . . . γεννητός ἐστιν ἅμα καὶ ἀγέννητος. οὕτως γὰρ ἑαυτοῖς νοεῖν τὸν γεγεννημένον ὁμολογοῦσιν, ὅτι οὕτως εἶπον τὸ γεγεννημένον ἐστίν, mit Hilfe des Lateiners folgender Text herzustellen: . . . ὅτι γεννητός ἐστιν ἅμα καὶ γεννητός. οὕτως γὰρ ἑαυτοῖς νοεῖν τὸ γεγεννημένον ὁμολογοῦσιν, ὅτι οὕτως εἶπον τὸ γεγεννημένον καὶ γεγεννημένον ἐστίν. Doch ist der lateinische Text noch viel schlechter als der griechische. Dass er eine recht unverständige Übersetzung aus einem schon corruptipirten griechischen Exemplar darstellt, ist leicht zu erkennen; ein amüsanter Beweis dafür ist, dass er VALES. p. 82, 41 (= opp. Leonis III, 607 bei not. 25) statt ἡ λόγος ἡ ἥλιος (sol) gelesen und übersetzt hat. Vor Hinzuziehung weiterer Theodoret-Hss. ist an nicht wenigen Stellen eine Reconstruction des Textes gar nicht möglich. Bisher aber ist, soviel ich weiss, nicht einmal der leiseste Versuch einer Zusammenarbeitung der griechischen und der lateinischen Überlieferung gemacht worden.

⁴ p. 81, 24 ff: οὐδὲις ἡμῶν ἀρνείται τὸν γεγεννημένον, ἀλλὰ γεγεννημένον πρὸ πάντων, ἅπαρ ἄρατα καὶ ὀρατὰ προσαγορεύεται. Der lateinische Text ist hier ganz corrupt, bestätigt aber das wichtigste erste Glied des Satzes. Vergl. auch p. 81, 20: ἀτοπώτατον γὰρ ἐστὶ λέγειν ποτὲ πατέρα γεννησῆθαι χωρὶς υἱοῦ.

mus und σοφία des Vaters, eine ὑπόστασις mit dem Vater hat (p. 81, 14. 35. 37. 41). Das entspricht, wenn man in Betracht zieht, dass Marcell von seiner Fassung des Sohnesbegriffs abzusehen vermochte, auch den Gedanken Marcell's. Und mit Marcell sieht man, gleichwie Athanasius (or. c. Ar. 2, 62 Migne graec. 26, 277f.) es thut, in dem πρωτότοκος (Col. 1. 15) ein Prädicat des geschichtlichen Jesus (p. 82, 1). Ja, an dieser Stelle liegt vielleicht eine directe Einwirkung marcellischer Gedanken vor. Dann nämlich, wenn, wie ich glaube, zu lesen ist: ὁμολογοῦμεν μονογενῆ καὶ πρωτότοκον· ἀλλὰ μονογενῆ τὸν λόγον, ὃς πάντοτε ἦν καὶ ἔστιν ἐν τῷ πατρὶ· τὸ πρωτότοκος δὲ τῷ ἀνθρώπῳ διαφέρει, τῇ καινῇ κτίσει. ὅτι καὶ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (vergl. Marcell fr. 2 p. 12A und 3 p. 20D).¹ Marcellischer Einfluss mag sich auch darin zeigen, dass in dem Satze: ὁ πάντοτε ὢν ἀρχὴν οὐκ ἔχει λόγος, θεός, οὐδέ ποτε ὑπομένει τέλος (p. 81, 31f.)² die Aussage wohlweislich von dem Logos gemacht ist, nicht von dem »Sohne« oder von »Christus«.³ — Am offenbarsten ist aber die Übereinstimmung des Sardicense mit Marcell in der Pneumatologie. Auch dem Sardicense ist der präexistente Logos die δύναμις und σοφία Gottes (vergl. oben), identisch mit dem πνεῦμα ἅγιον: πιστεύομεν δὲ καὶ . . . τὸ ἅγιον πνεῦμα . . . καὶ τοῦτο πιστεύομεν πεμφθέν· καὶ τοῦτο οὐ πέπονθεν, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος, ὃν ἐνεδύσατο, ὃν ἀνέλαβεν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἄνθρωπον τὸν παθεῖν δυνάμενον (p. 82, 24ff.; lat. p. 606u.). Dennoch liegt auch hier nur ein binitarischer Schein vor. Denn von dem πνεῦμα heisst es in einem Zwischengliede des oben citirten Satzes: ὅπερ ἡμῖν αὐτὸς ὁ κύριος καὶ ἐπηγγείλατο καὶ ἔπεμψε (p. 82, 26), und man bekennet: μίαν εἶναι ὑπόστασιν . . . τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (p. 81, 14f.). Dass der Widerspruch zwischen diesem trinitarischen Bekenntniss und jenem binitarischen Schein auch hier seine Lösung darin findet, dass der Ausgang des Geistes von dem geschichtlichen Christus hergeleitet wird, zeigt der Schluss: οὐ συνιάσι, ᾧ λόγῳ εἴρηται· »ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἐν ᾧσι«. σαφές

¹ Der gedruckte griechische Text ist dem Sinne wie der Grammatik nach unerträglich: ὁμολογοῦμεν μονογενῆ καὶ πρωτότοκον· ἀλλὰ μονογενῆ τὸν λόγον, ὃς πάντοτε ἦν καὶ ἔστιν ἐν τῷ πατρὶ· τὸ πρωτότοκος δὲ τῷ ἀνθρώπῳ. Διαφέρει δὲ τῇ κοινῇ κτίσει, ὅτι πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. Der Lateiner hat ebenso gelesen, aber es ist beachtenswerth, dass er das διαφέρει im Sinne des bei Marcell sehr häufigen, aber auch sonst im 4. Jahrhundert vorkommenden διαφέρειν πνί = pertinere ad (REITBERG S. 12) verstanden hat: »Attinet autem ad communem creaturam« übersetzt er. Folgt man dem Hinweise, den das »attinet« giebt, so ist zweifellos, dass κοινῇ in καινῇ zu verbessern ist.

² So nach dem lateinischen Texte: quoniam qui semper est, initium non habet, verbum deus, nec suscipiens finem (p. 605 unten).

³ Dieser Diplomatie gegenüber halte ich es nicht für wahrscheinlich, dass im Anfang p. 81, 1: καὶ ὅτι τοῦ Χριστοῦ πρὸ αἰῶνων ὄντος, εἰδόσαν αὐτῷ ἀρχὴν καὶ τέλος, der auch durch den Lateiner bezeugte Text recht überliefert ist.

ἔστι, διὰ τί ἐν ὅτι οἱ ἀπόστολοι πνεῦμα ἅγιον τοῦ θεοῦ ἔλαβον (p. 82, 38 ff.). Zugleich aber wird hier noch einmal bestätigt, dass πνεῦμα und λόγος in gewisser Weise identisch sind. Denn an den eben angeführten Satz schliesst sich die Bemerkung an: ἀλλ' ὁμῶς αὐτοῖς (scil. οἱ ἀπόστολοι) οὐκ ἦσαν πνεῦμα, οὐδέ τις αὐτῶν ἢ λόγος ἢ σοφία ἢ δύναμις ἦν, οὐδέ μονογενῆς ἦν (p. 82, 41 ff.). — Eine präcise Zusammenfassung dieser ökonomisch-monotheistischen trinitarischen Gedanken bietet p. 81, 16 ff., wenn, wie ich glaube, p. 81, 19 πνεύματος statt πατρός zu lesen ist: καὶ εἰ ζητοῖεν, τίς τοῦ υἱοῦ ἢ ὑπόστασις ἐστίν; ὁμολογοῦμεν ὡς αὕτη ἡ μόνη τοῦ πατρὸς ὁμολογουμένη μηδὲ ποτὲ πατέρα χωρὶς υἱοῦ, μηδὲ υἱὸν χωρὶς πνεύματος (Druck: πατρὸς) γεγεννησθαι μηδὲ εἶναι δύνασθαι, ὃ ἐστὶ λόγος πνεῦμα οὐκ ἔχων.¹

Das sogenannte Sardicense bietet also, abgesehen von der vulgären Fassung des Sohnesbegriffs und abgesehen davon, dass über ein Wiederaufgehen der ökonomischen Trias in der Monas direct nichts gesagt wird², durchaus die ökonomisch-monotheistische Trinitätslehre Marcell's.

Dass lediglich kirchenpolitische Freundlichkeit gegen Marcell dieses Verhältniss des Sardicense zu seiner Lehrweise bedingt habe, wird Niemand für wahrscheinlich halten. Die Traditionen, unter deren Einfluss Marcell stand, müssen auch im Occident wirksam gewesen sein. Dass dies in der That der Fall war, will ich hier nicht nachweisen. Aber es ist nachweisbar. Im Lichte des hier dargelegten Verständnisses des Sardicense erkennt man, dass die »binitarischen« Anschauungen, denen man im Occident seit dem Hirten des Hermas und noch bei Hilarius und Phoebadius von Aginum begegnet, zu meist, wenn auch nicht immer, »ökonomisch-trinitarische« im Sinne Marcell's gewesen sind. Ja, bei Novatian und Tertullian, den Vätern der abendländisch-trinitarischen Traditionen, trifft man auch noch den Gedanken, dass die »*vis divinitatis emissa et iam in filium tradita et di-*

¹ Der lateinische Text (p. 605 bei Anm. 20) zeigt freilich, so lückenhaft er an dieser Stelle ist, dennoch deutlich, dass auch seine griechische Vorlage *χωρὶς πατρὸς* gelesen hat. Allein da dieser griechische Text des Lateiners sich vielfach als schlecht erweist, und die Verwechslung der Compendien für *πατρός* und *πνεύματος* so sehr leicht ist, so kann das Zeugniß der [bis jetzt bekannten] Handschriften nicht gegen die Conjectur sprechen, die der Zusammenhang fordert.

² Wenn hier *e silentio* etwas erschlossen werden darf, so kann nur gefolgert werden, dass die Verfasser des Sardicense Marcell's Gedanken nicht für ketzerisch gehalten haben. Anderenfalls hätte die officiell gewordene epistula synodalis das *finem non habere* nicht so behutsam [nur] vom *regnum* des Logos ausgesagt (s. oben S. 777 und S. 778, Anm. 1). Auch der Vorlage gebliebene Anhang, unser Sardicense, redet von einem ἀτελευτήτως βασιλεύειν des Sohnes nur in dem gleichen Umfange, in dem er ein ἀνάρχως βασιλεύειν desselben behauptet (p. 82, 21).

recta« am Ende der Tage, zur Zeit von 1. Kor. 15. 28, *rursus per substantiae communionem ad patrem revolvitur* (Novatian de trin. 31; vergl. Tertull. adv. Prax. 4).

Freilich sind Novatian und Tertullian viel stärker als Irenäus zugleich von den Apologeten beeinflusst. Ihre Gesamtanschauung vom Christenthum hat durch diese Einflüsse ihre Farbe erhalten; und auch das erklärt sich zum Theil aus apologetischen Einflüssen, dass der Logos als die *secunda persona trinitatis* bei ihnen viel selbständiger neben den Vater tritt als bei Marcell und auch bei Irenäus. Aber ihre »ökonomische« Trinität zeigt deutlicher, als es bis jetzt beobachtet ist, eine Traditionsverwandtschaft mit der Marcell's. — Über Irenäus und Tertullian also muss man zurückgehen, wenn man den Mutterboden finden will, in dem Marcell wurzelt. Es bestätigt sich dies darin, dass Irenäus wie Tertullian, obwohl sie die marcellische Fassung des Sohnesbegriffs nicht haben, vielmehr mit den Apologeten Sohn und Logos gleichsetzen, dennoch durch gelegentliche Äusserungen auf die ältere, auch bei den sogenannten »Monarchianern« constatirbare Tradition zurückweisen, die jene der Philosophie der Zeit und vulgärem Denken naheliegende Gleichsetzung noch nicht kannte. Von Irenäus ist das schon oben nachgewiesen; bei Tertullian beweist es z. B. adv. Prax. 26, wo Tertullian von der »*portio divinitatis*«, die zur Zeit von Luc. 1, 35 im Begriff war, incarnirt zu werden, sagt: *cessura erat in filii nomen*. — Ich will diese über Irenäus und Tertullian hinausweisende Traditionslinie hier nicht verfolgen. Unerkennbar ist sie uns nicht. Bei den »Presbytern« des Irenäus, in einzelnen Stellen bei Justin, bei Ignatius und im Johannes-Evangelium begegnet man ihr. Doch fordert der Nachweis weitläufigere Ausführungen. Es genügt mir hier, angedeutet zu haben, dass Marcell's Trinitätslehre mit den ältesten, vorapologetischen, trinitarischen Traditionen zusammenhängt. Darauf beruht die dogmengeschichtlich noch nicht ausgeschöpfte Bedeutung, die seiner Lehrweise zukommt.

Ausgegeben am 3. Juli.