

Wolfram Kinzig

Monarchianismus und Monarchie

Überlegungen zum Zusammenhang zwischen Theologie und Politik im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr.

Ephesos im Jahre 132 n. Chr.:¹ Ein Mann schlendert gedankenversunken durch die Kolonnaden in der Nähe des Hafens. Möglicherweise ist er im benachbarten Bad gewesen und ergeht sich nun in der frischen Morgenluft.² Er gehört nicht zu den Menschen, die aussehen, als müssten sie für ihren Lebensunterhalt körperlich arbeiten. Sein Mantel kennzeichnet ihn vielmehr als Philosophen. Eine Gruppe von Männern kommt dem Philosophen entgegen. Einer von ihnen ruft ihm zu: „Sei begrüßt, Philosoph!“ (Φιλόσοφε, χαῖρε). Der Mann reagiert zunächst nicht. Die Gruppe ist schon vorbei, da dreht sich der, der begrüßt hat, plötzlich um, die anderen folgen, und gemeinsam laufen sie dem Philosophen hinterher. Nun schreckt der Weise auf: „Was gibt es?“ (Τί μάλιστα;) fragt er vorsichtig. Vielleicht misstraut er den jungen Männern, die sich nun zu seiner Rechten und Linken befinden. Ihr Anführer erhebt das Wort und erzählt, ein Sokratiker habe ihn belehrt, man solle Philosophen, denen man auf der Straße begegne, nicht ignorieren, sondern sie in ein Gespräch verwickeln, denn oft könnten beide Seiten daraus Nutzen ziehen. Er fährt fort: „Sooft ich daher jemanden in solchem Gewand sehe, trete ich freudig zu ihm hin. So war es mir auch jetzt ein Vergnügen, dich anzu-

¹ Ich danke Dr. Thomas Brüggemann (Bonn) für philologische Beratung. Für das Folgende grundlegend: Niels Hyldahl: Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins (= Acta Theologica Danica, Bd. 9). Kopenhagen 1966, bes. S. 88–112; Jacobus C. M. van Winden: An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chapters 1 to 9. Introduction, Text and Commentary (= Philosophia Patrum, Bd. 1). Leiden 1971, bes. S. 22–41; Kommentar: Philippe Bobichon: Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique. 2 Bde. (= Paradosis, Bd. 47). Fribourg 2003. Zur philosophischen Lehrtätigkeit Justins vgl. Ulrich Neymeyr: Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte (= Supplements to Vigiliae Christianae, Bd. 4). Leiden 1989, S. 16–35; Peter Lampe: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte (= WUNT, Bd. 2/18). Tübingen ²1989, S. 219–245; Christoph Marksches: Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie. Tübingen 2007, S. 88–91.

² Zur Lokalisierung vgl. Hyldahl: Philosophie (wie Anm. 1), S. 91 f.; van Winden: Christian Philosopher (wie Anm. 1), S. 25 f.; Bobichon: Justin Martyr (wie Anm. 1), S. 569 f. Ich folge hier Mikael Tellbe: Christ-Believers in Ephesus (= WUNT, Bd. 242). Tübingen 2009, S. 118, Anm. 258.

reden; diese aber folgen mir in der gleichen Erwartung, von deinen Worten zu profitieren.“³

Der Philosoph fühlt sich geschmeichelt, und weil er offenbar viel Zeit hat, lässt er sich auf das Gespräch ein. Es stellt sich heraus, dass es sich bei dem jungen Mann um einen wohlhabenden Juden handelt, der vor dem Bar-Kochba-Aufstand aus seiner Heimatprovinz Judäa geflohen ist und sich auf eine Bildungsreise nach Griechenland begeben hat. So war er schon in Argos und in Korinth gewesen, hatte bei den dortigen Philosophen studiert, und nun ist er offenbar nach Kleinasien übersetzt und sucht auch in Ephesos den Kontakt zu den großen Denkern.

In gut sokratischer Manier provoziert unser Philosoph den jungen Mann, dessen Name Tryphon ist, mit der Frage, wieso er denn erwarte, aus der Philosophie größeren Nutzen zu ziehen als aus seinem eigenen Gesetzgeber und aus den Propheten. Doch Tryphon lässt sich dadurch nicht aus der Fassung bringen und antwortet geistesgegenwärtig: „Was denn – verfassen die Philosophen nicht immer Abhandlungen von Gott, und stellen sie nicht ständig Untersuchungen an über die *monarchia* und die Fürsorge? Oder ist dies nicht Aufgabe der Philosophie, über das Göttliche nachzuforschen?“⁴ Der Philosoph bestätigt Tryphon, dass auch er einst dieser Auffassung gewesen sei. Doch habe er dann lernen müssen, dass die Philosophie schmachvoll versagt habe: „Allein, die meisten [Philosophen] haben sich nicht einmal darum gekümmert, ob es nur einen Gott gibt oder noch mehrere, ob sie für jeden einzelnen von uns sorgen oder nicht, gerade als ob diese Untersuchung nichts zur Glückseligkeit beitrüge.“⁵

Bei dem Weisen handelt es sich um den christlichen Philosophen Justin, und die Szene stammt aus der Einleitung zu seinem „Dialog mit Tryphon“, den man meist in die Zeit um 160 n. Chr. datiert.⁶ Sie ist für die Außenwahrnehmung des Judentums wie des Christentums des 2. Jahrhunderts n. Chr. von erheblichem Interesse, sieht doch Justin in Tryphon zunächst nicht den Juden, sondern einen reichen Bildungsreisenden, und Tryphon in Justin nicht den Christen, sondern den Philoso-

³ Justin, *Dialogus* 1,2: „Τούτου οὖν χάριν, ὅταν ἴδω τινὰ ἐν τοιοῦτῳ σχήματι, ἀσμένως αὐτῷ προσέρχομαι, σέ τε κατὰ τὰ αὐτὰ ἡδέως νῦν προσεῖπον, οὗτοι τε συνεφέπονται μοι, προσδοκῶντες καὶ αὐτοὶ ἀκούσεσθαι τι χρηστὸν ἐκ σοῦ“; Bobichon: Justin Martyr (wie Anm. 1), S. 184; Übersetzung hier und im Folgenden nach BKV² (verändert).

⁴ Justin, *Dialogus* 1,3: „Τί γάρ; Οὐχ οἱ φιλόσοφοι περὶ θεοῦ τὸν ἅπαντα ποιοῦντα λόγον, ἐκείνους ἔλεγε, καὶ περὶ μοναρχίας αὐτοῖς καὶ προνοίας αἱ ζητήσεις γίνονται ἐκάστοτε; Ἡ οὐ τοῦτο ἔργον ἐστὶ φιλοσοφίας, ἐξετάζειν περὶ τοῦ θεοῦ;“; Bobichon: Justin Martyr (wie Anm. 1), S. 184.

⁵ Justin, *Dialogus* 1,4: „Ἄλλ’ οἱ πλείστοι οὐδὲ τούτου πεφροντίκασιν, εἴτε εἰς εἴτε καὶ πλείους εἰσι θεοὶ, καὶ εἴτε προνοοῦσιν ἡμῶν ἐκάστου εἴτε καὶ οὐ, ὡς μηδὲν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς γνώσεως ταύτης συντελοῦσης“; Bobichon: Justin Martyr (wie Anm. 1), S. 186.

⁶ Vgl. dazu auch Erik Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem* [1935]. In: ders.: *Theologische Traktate*. Hg. von Barbara Nichtweiß (= *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1). Würzburg 1994, S. 23–92, hier: S. 33; Gabino Uríbarri Bilbao: *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico „monarchia“ en la controversia „monarquiana“* (= *Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas*, Bd. 1/62). Madrid 1996, S. 83–94.

phen. Selbst wenn die Geschichte nicht historisch sein sollte,⁷ so konnte sich Justin doch noch im Jahre 160 n. Chr. sicher sein, dass seine Leser diese literarische Einleitung für plausibel hielten. Was hier stattfindet, ist also ein philosophisches Gespräch, welches sich so in den Kolonnaden von Ephesos ereignet haben *könnte*.

Freilich handelt es dann von religiösen Themen. Aber das von Justin verkörperte Ethos ist zunächst nicht primär religiös konnotiert. Vielmehr präsentiert er sich als Philosophen, und der Inhalt des Gesprächs hätte so von *Philosophen* ventiliert werden können.

Dabei geht es Justin vor allem um zwei Fragen, nämlich zum einen um die göttliche Fürsorge für den Kosmos, die *pronoia*, zum anderen um die *monarchia*. Die Deutung des letzteren Begriffes an dieser Stelle ist in der Forschung durchaus nicht einheitlich.

Man versteht darunter häufig entweder die Einzigkeit Gottes im Sinne eines „rigorosen“ Monotheismus⁸ in Abgrenzung vom paganen Polytheismus oder aber die göttliche Alleinherrschaft, wobei bei letzterer Deutung dann schnell eine politische Komponente im Sinne einer ontologischen Wechselbeziehung zwischen irdischer und himmlischer Monarchie mitspielt. Die letztere Interpretation hat vor allem Erik Peterson in seiner klassischen Studie „Der Monotheismus als politisches Problem“ aus dem Jahre 1935 vertreten. Peterson sah bei Justin einen Wortgebrauch, der dem des alexandrinischen Judentums entspreche, wie wir ihn bei Philon fänden. Dort sei „Monarchie“ „letztlich ein politisch-theologischer Begriff, dazu bestimmt, die religiöse Überlegenheit des jüdischen Volkes und seine Sendung an das Heidentum zu begründen. Wenn Justin diesen Begriff aufnimmt und die jüdische Tradition fortsetzt, so zeigt sich auch hier wieder nicht nur die enge Verbundenheit des christlichen mit dem jüdischen Schulbetriebe [...], sondern zugleich wird auch deutlich, daß die christliche Propagandaliteratur, ähnlich wie die jüdische, den politisch-theologischen Begriff der göttlichen Monarchie dazu benutzt, um die Überlegenheit des in der Ekklesia Christi zusammen tretenden ‚Volkes Gottes‘ gegenüber dem polytheistischen Glauben ‚der Völker‘ [ἔθνη, Heiden] zu begründen.“⁹

⁷ Zur Frage der Historizität vgl. Bobichon: Justin Martyr (wie Anm. 1), S. 32–36; vgl. auch die Stimmen bei Tellbe: Christ-Believers (wie Anm. 2), S. 118, Anm. 257.

⁸ Vgl. etwa Reinhard M. Hübner: Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert. Mit einem Beitrag von Markus Vinzent (= Supplements to Vigiliae Christianae, Bd. 50). Leiden u. a. 1999, S. 208: „Die Christen der ersten beiden Jahrhunderte und darüber hinaus sind rigorose Monotheisten, sie verteidigen die ‚Monarchie‘ Gottes gegen jede Art von Polytheismus, sei es der Heiden, sei es der Gnostiker.“ So übersetzt denn Philipp Haeuser in BKV² auch an vorliegender Stelle: „Einheit“. Vgl. ferner die Diskussion bei Christoph Marksches: Heis Theos – Ein Gott? Der Monotheismus und das antike Christentum. In: Manfred Krebernik/Jürgen van Oorschot (Hg.): Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients (= AOAT, Bd. 298). Münster 2002, S. 209–234, hier: S. 228–234. Hyldahl und van Winden gehen auf den Begriff nicht näher ein; vgl. Hyldahl: Philosophie (wie Anm. 1), S. 98; van Winden: Christian Philosopher (wie Anm. 1), S. 29.

⁹ Peterson: Monotheismus (wie Anm. 6), S. 34. In gewisser Weise vermittelnd zwischen der ersten und der zweiten Deutung steht Urbarri Bilbao, der in der bislang gründlichsten Studie zum

Allen Brent hat diesen Gedanken in etwas anderer Form in seiner „Politischen Geschichte des frühen Christentums“ vor wenigen Jahren neu formuliert. Ihm zufolge hätten die Apologeten mit ihrer Logos-Christologie die rationale Verfasstheit des Kosmos besser begründen können als die heidnische Philosophie und seien darum für die Kaiser attraktiv gewesen, die diese Ordnung sowohl in der Natur als auch in der Gesellschaft aufrechtzuerhalten versuchten: „The very language in which the Apologists expressed the nascent doctrine of the Trinity reflected a developing pagan ideology of political unity. In one respect political concepts derived from metaphysical concepts made this inevitable, since metaphysical order and political order were generally in human cultures before the European Enlightenment believed to be one. The word for ‚origin‘ or ‚beginning‘ in Greek is ἀρχή [*arche*, WK], that is to say identical with the word for ‚rule‘ or ‚empire‘. The unity of an empire was therefore its derivation from a single first principle or beginning, a μοναρχία [*monarchia*, WK] as was also the unity of the cosmos.“¹⁰

In diesem Zusammenhang zitiert Brent dann auch die einleitend angeführte Stelle sowie einige der weiteren Autoren, die im Folgenden näher betrachtet werden. Auch Alfons Fürst ist der Auffassung, die christliche Rezeption des Monarchiebegriffs gehöre in den Bereich der „politischen Theologie“.¹¹

Allein, von *politischer* Herrschaft ist im Kontext der eben zitierten Stelle bei Justin ebenso wenig die Rede wie von Trinität oder Logos-Christologie. Die Kaiser werden nicht genannt und nicht einmal als Bild herangezogen. Stünde hingegen die *Einzigkeit* Gottes im Vordergrund, so wäre der Begriff „Monarchie“ unpräzise.

Tatsächlich ist darauf zu achten, dass die Frage nach der Monarchie Gottes hier in einem bestimmten Zusammenhang diskutiert wird, nämlich verknüpft mit der Frage nach der göttlichen *pronoia*. Dies lässt vermuten, dass die Diskussion der göttlichen Monarchie zumindest *auch* in einen kosmologischen oder besser: kosmokratischen Kontext gehört¹² – all dies in einem Werk, das oft fälschlich der

Thema eine politische, kosmologische und metaphysische Dimension des Monarchiebegriffs unterscheiden will, wobei er die metaphysische Dimension, die sich auf das Verständnis von Gott als Erstursache bezieht, für „nuclear“ hält: „Desde esta raíz metafísica se garantiza no sólo el monoteísmo cristiano, sino también su virtualidad trinitaria propia“; siehe Urbarri Bilbao: *Monarquía y Trinidad* (wie Anm. 6), S. 495. In seltsamem Widerspruch zu seiner Zusammenfassung verzichtet Urbarri Bilbao allerdings ausdrücklich auf eine Untersuchung der politischen Bedeutung (vgl. z. B. ebd., S. 12).

¹⁰ Allen Brent: *A Political History of Early Christianity*. London 2009, S. 218; vgl. bereits ders.: *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian* (= *Supplements to Vigiliae Christianae*, Bd. 45). Leiden 1999, S. 285–309.

¹¹ Vgl. Alfons Fürst: *Christentum im Trend. Monotheistische Tendenzen in der späten Antike*. In: *Zeitschrift für antikes Christentum* 9 (2005), S. 496–523, hier: S. 511; ders.: *Monotheismus und Monarchie. Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike*. In: *Theologie und Philosophie* 81 (2006), S. 321–338; auch abgedruckt in: Stefan Stiegler/Uwe Swarat (Hg.): *Der Monotheismus als theologisches und politisches Problem*. Leipzig 2006, S. 61–81, hier: S. 67f.

¹² Dies deutet sich bereits im 1. Klemensbrief an (61,1–2). Freilich wird hier der Monarchiebegriff nicht verwendet. Demgegenüber treten Elemente aus der paganen Herrscherpanegyrik in

Gattung „Adversus Iudaeos“ zugerechnet wird¹³ (die es zu dieser Zeit noch nicht gab, wenn es sie denn überhaupt je gegeben hat),¹⁴ das sich aber – nimmt man die Einleitung ernst – als *philosophischer* Dialog versteht.¹⁵ Die Diskussion um die göttliche Monarchie entstammt also der Auseinandersetzung zwischen den Schulen in dem größeren Prozess der Herausbildung eines philosophischen Monotheismus. Dieser Prozess ist in der Forschung schon häufiger beschrieben worden und muss daher hier nicht mehr eigens dargestellt werden.¹⁶ Ich möchte im Folgenden vielmehr fragen, in welcher Form diese Diskussion im Christentum aufgenommen wird, inwiefern sie als politisch zu bezeichnen ist und welche Folgen sie für die Theologie des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. hat.

Justin hatte den Monarchiebegriff nicht in die theologische Debatte eingeführt. Wie schon Erik Peterson gesehen hat,¹⁷ ist er zuerst bei dem jüdischen Philosophen Philon belegt. Bei ihm geht es dabei ebenfalls um Ursprung und Lenkung des Kosmos, repräsentiert durch die beiden Gottestitel „Schöpfer“ und „Vater“.¹⁸

den Vordergrund. Vgl. hierzu bes. Wolfram Kinzig: *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius* (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 58). Göttingen 1994, S. 444f.; Hermut Löhr: *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet. Eine Untersuchung zu 1 Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext* (= WUNT, Bd. 160). Tübingen 2003, S. 282–301.

¹³ So vor allem Miriam S. Taylor: *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus* (= *Studia Post-Biblica*, Bd. 46). Leiden u. a. 1995.

¹⁴ Vgl. dazu bes. Wolfram Kinzig: *Rez. zu „Miriam S. Taylor: Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus* (= *Studia Post-Biblica*, Bd. 46). Leiden u. a. 1995“. In: *JThS* 48 (1997), S. 643–649.

¹⁵ Die Zuordnung zu einer *bestimmten* Dialogtradition (z. B. platonisch oder aristotelisch-ciceronianisch) ist dabei schwieriger. Auch werden die Regeln der literarischen Gattung im weiteren Verlauf de facto nicht eingehalten. Herwig Görgemanns spricht im vorliegenden Fall von „apologischem Dialog“. Vgl. dazu die Diskussion bei Hyldahl: *Philosophie* (wie Anm. 1), S. 88–91; Manfred Hoffmann: *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte* (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Bd. 96). Berlin 1966, S. 10–28; Bernd Reiner Voss: *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* (= *Studia et Testimonia Antiqua*, Bd. 9). München 1970, S. 26–39; Bobichon: *Justin Martyr* (wie Anm. 1), S. 17–48; Herwig Görgemanns: *Art. Dialog* [2006]. In: *Der Neue Pauly online*, zugänglich unter: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/dialog-e316530> (letzter Zugriff am 6. 1. 2014); allgemein auch Ernest W. B. Hess-Lüttich: *Art. Dialog*. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 2 (1994), Sp. 606–621, hier: Sp. 608f.

¹⁶ Vgl. dazu u. a. Peterson: *Monotheismus* (wie Anm. 6), S. 25–28, S. 38–41; Uribarri Bilbao: *Monarquía y Trinidad* (wie Anm. 6), S. 29–71; Brent: *Political History* (wie Anm. 10), hier bes. S. 251–285; Marksches: *Heis Theos* (wie Anm. 8); Fürst: *Christentum im Trend* (wie Anm. 11); ders.: *Monotheismus und Monarchie* (wie Anm. 11); Darina Staudt: *Der eine und einzige Gott. Monotheistische Formeln im Urchristentum und ihre Vorgeschichte bei Griechen und Juden* (= *NTOA*, Bd. 80). Göttingen 2011, S. 22–70; Erik Peterson: *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation* [1926]. Hg. von Barbara Nichtweiß (= *Ausgewählte Schriften*, Bd. 8). Würzburg 2012 (mit den darin enthaltenen weiteren Texten von Peterson, Marksches und Nichtweiß); Stefan Rebenich: *Art. Monarchie*. In: *RAC*, Bd. 24 (2012), Sp. 1112–1196, hier: Sp. 1156–1158.

¹⁷ Vgl. Peterson: *Monotheismus* (wie Anm. 6), S. 28–33.

¹⁸ Vgl. Philon, *De specialibus legibus* 2,256; *De virtutibus* 179.

Aber bei Philon ist der Monarchiebegriff so stark politisch konnotiert, dass das Königtum Gottes als Archetyp des irdischen Königtums gelten kann und umgekehrt der ideale irdische Staat theokratische Züge trägt.¹⁹ Das wird bei ihm am deutlichsten in seiner Diskussion des ersten der Zehn Gebote in „De decalogo“. Hier heißt es: „So begreift das erste Gebot alle die Bestimmungen über die *monarchia* in sich; diese erklären, dass *einer* der Urgrund der Welt ist, *einer* der Herr und König, der das All zu seinem Heil lenkt und regiert, der die Herrschaft einiger weniger oder die Herrschaft des Volkshaufens, schädliche Regierungsformen, wie sie bei den schlechtesten Menschen aus der Unordnung oder Anmaßung entstehen, aus dem reinsten Teil des Seins, dem Himmel, verbannt hat.“²⁰

Dementsprechend wird dann in „De specialibus legibus“ in einem ganzen Traktat Περὶ μοναρχίας („Über die Monarchie“, 1,13–65) entfaltet, wie man sich die Alleinherrschaft Gottes konkret vorzustellen habe.²¹ Darin wird gegenüber dem Polytheismus wie den Gottesleugnern die Existenz und Beschaffenheit des einen Gottes behandelt, darüber hinaus aber seine Herrschaft über die Welt mit der über eine *μεγαλόπολις* (*megalopolis*, 1,34) verglichen.²²

Von all dem findet sich bei Justin nichts. Ja, es ist nicht einmal sicher, ob Justin Philon überhaupt gekannt hat.²³ In jedem Fall sind mir eine politische Abzweckung oder auch nur ein politischer Aspekt seiner Argumentation nicht erkennbar, während der Kontext von Kosmogonie und Kosmokratie in den Vordergrund tritt.

¹⁹ Die klassische Darstellung bei Erwin R. Goodenough: *The Politics of Philo Judaeus. Practice and Theory*. New Haven 1938, bes. S. 86–120. Vgl. zum Ganzen auch Naoto Umemoto: *Die Königsherrschaft Gottes bei Philon*. In: Martin Hengel/Anna Maria Schwemer (Hg.): *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (= WUNT, Bd. 55). Tübingen 1991, S. 207–256, hier: S. 219–221, S. 241–245; Uríbarri Bilbao: *Monarquía y Trinidad* (wie Anm. 6), S. 48–66; Rebenich: *Monarchie* (wie Anm. 16), Sp. 1164–1166; jetzt auch Friederike Oertelt: *Herrscherideal und Herrschaftskritik bei Philo von Alexandria. Eine Untersuchung am Beispiel seiner Josephsdarstellung in De Josepho und De somniis II* (= *Studies in Philo of Alexandria*, Bd. 8). Leiden/Boston 2015 – für den Hinweis danke ich Stefan Rebenich.

²⁰ *De decalogo* 155: „Ὁ μὲν πρῶτος τῶν περὶ μοναρχίας· οὗτοι δὲ δηλοῦσιν, ὅτι ἐν αἰτίῳ τοῦ κόσμου καὶ ἡγεμῶν καὶ βασιλευς εἷς ὁ ἡνωχῶν καὶ κυβερνῶν τὰ ὅλα σωτηρίας, ὀλιγαρχίαν ἢ ὀχλοκρατίαν, ἐπιβούλους πολιτείας φρομένους παρ’ ἀνθρώποις τοῖς κακίστοις ἐξ ἀταξίας καὶ πλεονεξίας, ἐξελλακῶς ἐκ τοῦ καθαρωτάτου τῆς οὐσίας, οὐρανοῦ“; Leopold Cohn: *Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt*. Bd. 4. Berlin 1902, S. 303, Z. 10–15; Übersetzung: Leopold Treitel in: Leopold Cohn u. a.: *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 1. Berlin ²1962, S. 404 (verändert). Die Charakterisierung des ersten Gebotes als *περὶ μοναρχίας, ἢ μοναρχεῖται ὁ κόσμος* bereits in *De decalogo* 51.

²¹ Vgl. dazu etwa Georges Blin/René M. Guastalla: *Traité de la Monarchie divine par Philon-Jeüif*. In: *Mesures* 5 (1939), S. 153–176.

²² Vgl. zu diesem aus der Stoa übernommenen Vergleich auch Philon, *De officio mundi* 16–25, bes. 19. Zur Bezeichnung des Kosmos als *megalopolis* vgl. auch *De Iosepho* 29; *De vita Moysis* 2,51; *De decalogo* 53; *De providentia* frg. 2,39; dazu auch Oertelt: *Herrscherideal* (wie Anm. 19), S. 125f.

²³ Vgl. dazu die Übersicht über die Diskussion bei David Rokeah: *Justin Martyr and the Jews* (= *Jewish and Christian Perspective Series*, Bd. 5). Leiden 2002, S. 22–28.

Abgesehen von den Ausführungen im Dialog wird Justin von Euseb eine eigene Schrift mit dem Titel „Περὶ μοναρχίας“ zugeschrieben, den wir bereits aus Philon kennen.²⁴ Ein derartiges Traktätchen ist unter dem Namen Justins auch erhalten. Es ist nichts anderes als eine große Sammlung von Testimonien aus paganen Autoren zum Beweis des Monotheismus. Darin geht es allerdings ebenfalls nicht um die Einzigkeit Gottes als solche, sondern um den Zusammenhang zwischen Ein-Gott-Glaube und Weltordnung.²⁵ Freilich ist die Authentizität der Schrift äußerst strittig.²⁶

Auch bei Tatian, dem nächsten christlichen Philosophen, der von der göttlichen Monarchie spricht, ist hinsichtlich der Thesen Petersons und Brents eine Fehlanzeige zu vermelden. Wiederum befinden wir uns in einem Schulzusammenhang, denn auch Tatians „Oratio ad Graecos“, möglicherweise nur kurz nach dem Dialog mit Tryphon entstanden, ist der Gattung der philosophischen Kontroversliteratur zuzurechnen, nun freilich nicht in Dialog-, sondern in Traktatform.²⁷ Tatian, möglicherweise ein Schüler Justins, berichtet davon, wie ihn die „barbarischen Schriften“ der Christen faszinierten. Sie hätten ihn „durch die Schlichtheit ihres Stils, durch die Anspruchslosigkeit ihrer Verfasser, durch die wohlverständliche Darstellung der Welterschöpfung, durch die Voraussicht der Zukunft, die Ungewöhnlichkeit der Vorschriften und die Zurückführung aller Dinge auf *einen*

²⁴ Euseb, *Historia ecclesiastica* 5,20,1. Vgl. dazu Peterson: *Monotheismus* (wie Anm. 6), S. 33f. Zu dem Katalog insgesamt vgl. auch Christoph Riedweg: *Ps.-Justin (Markell von Ankyra?)*. Ad Graecos de vera religione. Einleitung und Kommentar (= Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Bd. 25). Basel 1994, S. 54–61.

²⁵ Vgl. *De monarchia* 1,1 (Z. 7–9): „Ἦν μὲν γὰρ καθ' αὐτὴν ἀρκετὴ ἡ ἀλήθεια δεικνύουσι ἐκ τῶν συνεχόμενων ὑπὸ τὸν πόλον τὴν τοῦ δημιουργήσαντος ταῦτα τάξιν [...]“; Miroslav Marcovich: *Pseudo-Iustinus. Cohortatio ad Graecos/De monarchia/Oratio ad Graecos* (= Patristische Texte und Studien, Bd. 32). Berlin/New York 1990, S. 83. „Denn die Wahrheit reichte an sich aus, um anhand der Dinge, die unter dem Himmelspol zusammengehalten werden, die Ordnung zu zeigen, die auf den Schöpfer dieser Dinge zurückgeht.“ *De Monarchia* 1,2 (Z. 17–20): „Ἐγὼ δέ, ὡς μικρῶ πρόσθεν ὑπέστην, φιλοθέῳ τῇ γνώμῃ κεχρημένος φιλανθρώπῳ χρήσομαι τῇ φωνῇ, καὶ περιστήμῃ τοῖς γε νοῦν ἔχουσι δέον ὑπάρχειν πᾶσι τοῖς κεχρημένοις τῇ τῶν ὄλων διοικήσει κατὰ τὸ πάλαιον ἄτρεπτον ἔχειν τὴν εἰς τὸν πάντων γνώστην θρησκείαν“; Marcovich: *Pseudo-Iustinus* (diese Anm.), S. 84. „Ich aber verfüge, wie ich gerade dargelegt habe, nicht nur über eine gottliebende Gesinnung, sondern will auch eine Redeweise gebrauchen, die menschenfreundlich ist, und will denen, die verständig sind, erklären, dass alle, die der Verwaltung des Alls gewärtig sind, die Pflicht haben, nach alter Väter Sitte ohne Änderung den zu verehren, der alles weiß.“ Der griechische Text im zweiten Teil des Zitats ist möglicherweise gestört.

²⁶ Es ist nicht einmal sicher, ob Euseb diese Schrift voraussetzt oder umgekehrt eine eventuell ältere, eventuell jüdische anonyme Testimoniensammlung aufgrund der Notiz bei Euseb pseudonymisiert wurde. Vgl. zum Problem Marcovich: *Pseudo-Iustinus* (wie Anm. 25), S. 81–83.

²⁷ Vgl. dazu allgemein Wolfram Kinzig: Überlegungen zum Sitz im Leben der Gattung *Πρὸς Ἑλλήνας/Ad nationes*. In: Raban von Haehling (Hg.): *Rom und das himmlische Jerusalem*. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung. Darmstadt 2000, S. 152–183. Ferner jetzt zum Diskussionsstand auch Jörg Trelenberg: *Tatianus. Oratio ad Graecos*. Rede an die Griechen. Hg. und neu übersetzt (= Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 165). Tübingen 2012, der meinen Beitrag allerdings übersehen hat. Zur schulphilosophischen Tätigkeit Tatians vgl. etwa Lampe: *Die stadtrömischen Christen* (wie Anm. 1), S. 245–250; Neymeyr: *Die christlichen Lehrer* (wie Anm. 1), S. 182–195.

Herrn“ (τὸ μοναρχικόν/*to monarchikon*) überzeugt (29,2).²⁸ Diese etwas freiere Übersetzung Richard Kukulas in der „Bibliothek der Kirchenväter“ drückt die Ursprungshaftigkeit, die im Gebrauch des Monarchiebegriffs in den frühchristlichen Schriften immer mit zu denken ist,²⁹ sehr präzise aus: Im Christentum gibt es eine einzige Erstursache des Alls, und aus dieser resultiert dann auch die Fürsorge für die Welt. An die politische Sphäre ist in diesem Zusammenhang erneut *nicht* gedacht, und Bilder aus dieser Sphäre werden daher auch zur Illustration *nicht* herangezogen. Stattdessen gehört die Diskussion um die göttliche Monarchie *allein* in den Zusammenhang der Entstehung und Ordnung des Kosmos.

Mit dem vielleicht kurz nach 180 n. Chr. schreibenden Theophilus von Antiochien bewegen wir uns weiterhin ganz in den Bahnen dieses Monarchiebegriffs.³⁰ Im 2. Buch seines Werkes „An Autolykos“ setzt er sich mit der platonischen Lehre von der Ungewordenheit der Materie auseinander. Hätten die Platoniker recht, so wäre damit Gott, der doch Vater und Schöpfer des Alls ist, eben nicht mehr der Schöpfer, und die von Platon selbst behauptete „Monarchie“ würde hinfällig.³¹

²⁸ Oratio ad Graecos 29,2: „[...] τὸ ἄτοπον καὶ τῶν εἰπόντων τὸ ἀνεπιτήδευτον καὶ τῆς τοῦ παντός ποιήσεως τὸ εὐκατάληπτον καὶ τῶν μελλόντων τὸ προγνωστικὸν καὶ τῶν παραγγελμάτων τὸ ἐξαισιον καὶ τῶν ὄλων τὸ μοναρχικόν“; Trelenberg: Tatianos (wie Anm. 27), S. 160, Z. 16–162, Z. 1. Vgl. ferner Oratio ad Graecos 14,1; hier steht der Gegensatz zur πολυκοιρανία der Dämonen im Vordergrund. Vgl. dazu Hom. Il. 2,204. Ferner Peterson: Monotheismus (wie Anm. 6), S. 34; Uríbarri Bilbao: Monarquía y Trinidad (wie Anm. 6), S. 95–104; Enrico Norelli: La critique du pluralisme grec dans le Discours aux Grecs de Tatien. In: Bernard Pouderon/Joseph Doré (Hg.): Les apologistes chrétiens et la culture grecque (= Théologie Historique, Bd. 105). Paris 1998, S. 81–120, hier: S. 92f.; Roman Hanig: Tatian und Justin. Ein Vergleich. In: Vigiliae Christianae 53 (1999), S. 31–73, hier: S. 36–38; Trelenberg: Tatianos (wie Anm. 27), z. St.

²⁹ Evans weist zu Recht darauf hin, dass dieser Aspekt im entsprechenden Eintrag in Henry George Liddell/Robert Scott/Henry Stuart Jones: A Greek-English Lexicon. Oxford 1940 (ND 1985) fehlt; vgl. Ernest Evans: Q. Septimii Florentis Tertulliani Adversus Praxeas Liber/Tertullian's Treatise Against Praxeas. The Text Edited, with an Introduction, Translation, and Commentary. London 1948, S. 6f., Anm. 2. Trelenberg hebt an dieser Stelle nur auf den Monotheismus ab – das verkürzt den Sinn; vgl. Trelenberg: Tatianos (wie Anm. 27), z. St.

³⁰ Vgl. auch Peterson: Monotheismus (wie Anm. 6), S. 35f., allerdings mit etwas anderer Akzentsetzung; ferner Uríbarri Bilbao: Monarquía y Trinidad (wie Anm. 6), S. 105–129. Zu Theophilus vgl. auch Rick Rogers: Theophilus of Antioch. The Life and Thought of a Second-Century Bishop. Lanham/Oxford 2000.

³¹ Ad Autolyicum 2,4,4–6: „Πλάτων δὲ καὶ οἱ τῆς αἰρέσεως αὐτοῦ θεὸν μὲν ὁμολογοῦσιν ἀγένητον καὶ πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν ὄλων εἶναι· εἶτα ὑποτίθενται <παρὰ> θεὸν <ἀγένητον> καὶ ὕλην ἀγένητον καὶ ταύτην φασὶν συνηκμακῆναι τῷ θεῷ. εἰ δὲ θεὸς ἀγένητος καὶ ὕλη ἀγένητος, οὐκ ἔτι ὁ θεὸς ποιητὴς τῶν ὄλων ἐστὶν κατὰ τοὺς Πλατωνικούς, οὐδὲ μὴν μοναρχία θεοῦ δέικνυται, ὅσον τὸ κατ' αὐτοῦς. Ἐτι δὲ καὶ ὥσπερ ὁ θεός, ἀγένητος ὢν, καὶ ἀναλλοίωτός ἐστιν, οὕτως, εἰ καὶ ἡ ὕλη ἀγένητος ἦν, καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἐσῶθεος ἦν· τὸ γὰρ γενητὸν τρεπτὸν καὶ ἀλλοιωτὸν, τὸ δὲ ἀγένητον ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον“; Miroslav Marcovich: Tatiani Oratio ad Graecos/Theophili Antiocheni Ad Autolyicum (= Patristische Texte und Studien, Bd. 43/44). Berlin/New York 1995, S. 42, Z. 8–16. „Plato und seine Schule geben zwar einen Gott zu, der ungeworden, Vater und Schöpfer des Alls sei; aber dann nehmen sie <außer> dem <ungewordenen> Gott auch noch eine ungewordene Materie an, und sagen, dass sie mit Gott gleich alt sei. Wenn aber Gott ungeworden und die Materie ungeworden ist, so ist Gott nicht mehr der Schöpfer des Alls nach den Platonikern; auch kann die Absolutheit Gottes nicht mehr aufrecht erhalten werden, nach ihnen wenig-

An anderer Stelle führt Theophilus prophetische Sprüche an, um diesen Zusammenhang zwischen Monarchie und göttlicher Schöpfungstätigkeit zu illustrieren.³² Hier steht wiederum das Verständnis von „Monarchie“ als einem einzigen Ursprung im Vordergrund. In einem uns heute kurios anmutenden Schlenker kann Theophilus sogar die Erschaffung des Mannes vor der Frau als Beweis für die göttliche Monarchie werten.³³

Auch der Diskurszusammenhang mit der Providenz ist bei Theophilus deutlich erkennbar, wenn er gegen die Dichter und Schriftsteller polemisiert, sie hätten eine Vielzahl von Göttern eingeführt, dabei freilich gleichzeitig die „Monarchie“ behauptet und Providenz wie auch Jüngstes Gericht sowohl geleugnet als auch bekräftigt.³⁴

tens. Wenn ferner die Materie ungeworden ist, wie Gott, der, weil ungeworden, auch unveränderlich ist, so ist sie auch unveränderlich und Gott gleich“; Übersetzung hier und im Folgenden nach BKV² (verändert). Zur Behauptung der göttlichen Monarchie bei Platon vgl. auch Ad Autolycum 3,7,7: „Πλάτων δέ, ὁ τοσαῦτα εἰπὼν περὶ μοναρχίας θεοῦ καὶ ψυχῆς ἀνθρώπου, φάσκων ἀθάνατον εἶναι τὴν ψυχὴν, οὐκ αὐτὸς ὕστερον εὐρίσκεται ἐναντία ἑαυτῷ λέγων, τὰς μὲν ψυχὰς μετέρχεσθαι εἰς ἑτέρους ἀνθρώπους, ἐνίον δὲ καὶ εἰς ἄλογα ζῷα χωρεῖν <θελων>;“; Marcovich: Tatiani Oratio (diese Anm.), S. 105, Z. 15–18. „Platon, der so viel über die göttliche Monarchie und die menschliche Seele geschrieben hat, der er die Unsterblichkeit zuerkennt, sagt er nicht später selbst wieder offen das Gegenteil, indem er <die Auffassung vertritt>, dass die Seelen immer wieder in andere Menschen, die einiger sogar in Lebewesen ohne Vernunft übergehen?“

³² Ad Autolycum 2,35,4: „Καὶ Ὡσηὲ δὲ καὶ αὐτὸς προφήτης περὶ μοναρχίας θεοῦ λέγει· „Οὗτος ὁ θεὸς ὑμῶν ὁ στερεῶν τὸν οὐρανὸν καὶ κτίζων τὴν γῆν, οὗ αἱ χεῖρες κατέδειξαν πᾶσαν τὴν στρατιάν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ οὐ παρέδειξαν ὑμῖν αὐτὰ τοῦ ὀπισθῶ αὐτῶν πορεύεσθαι““ (Hosea 13,4); Marcovich: Tatiani Oratio (wie Anm. 31), S. 87, Z. 10–13. „Und Hosea, ebenfalls ein Prophet, sagt über die Monarchie Gottes: ‚Dies ist euer Gott, der den Himmel festigt und die Erde gründet, dessen Hände die ganze Heerschar des Himmels haben erscheinen lassen, aber sie euch nicht haben erscheinen lassen, damit ihr ihnen als Göttern anhanget.‘“ Vgl. etwas später in Ad Autolycum 2,35,9: „Ὁρᾶν <οὖν> ἔστιν πῶς φίλα καὶ σύμφωνα ἐλάλησαν πάντες οἱ προφῆται, ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ πνεύματι ἐκφωνήσαντες περὶ τῆς μοναρχίας θεοῦ καὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ τῆς ἀνθρώπου ποιήσεως“; Marcovich: Tatiani Oratio (wie Anm. 31), S. 88, Z. 25–27. „Hier wird <also> ersichtlich, wie so ganz übereinstimmend alle Propheten sich aussprachen, da sie ja in einem und demselben Geiste redeten von der Monarchie Gottes, von der Entstehung der Welt und der Erschaffung des Menschen.“

³³ Ad Autolycum 2,28,3: „Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ <ἐπλασεν τὸν ἄνδρα μόνον ἐκ γῆς ἴνα> διὰ τούτου δειχθῆ τὸ μυστήριον τῆς μοναρχίας τῆς κατὰ τὸν θεόν, ἅμα δ' ἐποίησεν ὁ θεὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ <ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ>, ἵνα πλείον ἢ ἡ εὐνοια εἰς αὐτὴν“; Marcovich: Tatiani Oratio (wie Anm. 31), S. 78, Z. 10–12, mit den Konjekturen Grants. „Aber Gott formte nicht nur den Mann aus der Erde, damit dadurch das Geheimnis der Monarchie Gottes erwiesen würde, sondern er schuf zugleich sein Weib aus seiner Rippe, damit ihre gegenseitige Liebe größer sei.“

³⁴ Ad Autolycum 2,8,6: „Πλὴν καὶ πληθὺν <θεῶν> εἰσήγαγον ἢ καὶ μοναρχίαν εἶπον, καὶ πρόνοιαν εἶναι τοῖς λέγουσιν ἀπρονοησίαν τάναντία εἰρήκασιν“; Marcovich: Tatiani Oratio (wie Anm. 31), S. 51, Z. 47–49]. „Ja sie haben sogar eine Mehrzahl <von Göttern> erfunden und dabei wieder die Monarchie Gottes behauptet, und im Gegensatz zu denen, die eine Vorsehung annahmen, das Nichtvorhandensein derselben behauptet.“ Vgl. auch etwas später Ad Autolycum 2,8,8f.: „<Ὁ> ἐκ τούτου δὴ σαφῶς δεικνύται, ὡς καὶ οἱ δαιμονῶντες ἐνίοτε καὶ μέχρι τοῦ δαῖμονος ἐξορκίζονται κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ὄντως θεοῦ, καὶ ὁμολογεῖ αὐτὰ τὰ πλάνα πνεύματα εἶναι δαίμονες, οἱ καὶ τότε εἰς ἐκεῖνους ἐνεργήσαντες. Πλὴν ἐνίοτε τινες ἐξ αὐτῶν, τῇ ψυχῇ ἐκνήψαντες, εἶπον ἀκόλουθα τοῖς προφήταις, ὡς εἰς μαρτύριον <ἐ>αυτοῖς τε καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις, περὶ τε θεοῦ μοναρχίας καὶ

Ziehen wir eine erste Zwischenbilanz: Die Christen werden in die Frage um die göttliche Monarchie verwickelt, als sie in die intellektuelle Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophenschulen eintreten. Die Frage wird im Zusammenhang der vor allem in der platonischen und stoischen Philosophie breit geführten Diskussion um die Ewigkeit beziehungsweise Entstehung der Welt und die göttliche Fürsorge für dieselbe akut. Von der Bibel her halten die Christen an der göttlichen Einheit und Ewigkeit fest, behaupten demgegenüber die Gewordenheit und Kontingenz der Welt und beschreiben Weltstruktur und Weltlauf als ein geordnetes Geschehen, das ein einheitliches Ursprungs- und Organisationsprinzip voraussetzt.

Eng verbunden mit diesem ersten ist ein zweiter Diskursstrang, der allerdings nur noch schemenhaft erkennbar ist. Euseb von Kaisareia berichtet in seiner Kirchengeschichte über Irenäus von Lyon Folgendes: „Gegen die, welche in Rom die gesunde Ordnung der Kirche störten, verfasste Irenäus verschiedene Briefe. Einen betitelt er ‚An Blastos über das Schisma‘, einen anderen ‚An Florinus über die *monarchia* oder dass Gott nicht der Urheber von Bösem sei‘. Diese Meinung schien nämlich Florinus zu verfechten. Wegen dieses Mannes, der sich zum Irrtum des Valentinus hinüberziehen ließ, verfasste Irenäus auch noch die Studie ‚Über die Achtzahl.‘“³⁵

κρίσεως καὶ τῶν λοιπῶν ὧν ἔφασαν“; Marcovich: *Tatiani Oratio* (wie Anm. 31), S. 51, Z. 56–62. „Dies wird aber dadurch deutlich bewiesen, dass auch Besessene manchmal, und zwar bis zur Jetztzeit, im Namen des wahren Gottes beschworen werden, und dass da die trügerischen Geister selbst bekennen, sie seien Dämonen, welche einst in jenen [Dichtern] tätig gewesen seien. Freilich machten einige von diesen, wenn sie nüchternen Geistes waren, Aussprüche über die Monarchie Gottes, über das Gericht und die übrigen Dinge, von denen sie sprechen, welche mit denen der Propheten übereinstimmen, damit sie sich selbst und allen Menschen zum Zeugnis wären.“ Ad *Autolyicum* 2,38,7: „καὶ περὶ πλήθους οὐν θεῶν οἱ συγγραφεῖς εἰπόντες καθήλθον εἰς μοναρχίαν, καὶ περὶ ἀπρονοησίας λέγοντες εἶπον περὶ προνοίας καὶ περὶ ἀκρισίας φάσκοντες ὠμολόγησαν ἔσθθαι κρίσιν, καὶ οἱ μετὰ θάνατον ἀρνούμενοι εἶναι αἰσθησὶν ὠμολόγησαν“; Marcovich: *Tatiani Oratio* (wie Anm. 31), S. 97, Z. 16–19. „Es kamen also die Schriftsteller, wenn sie auch von einer Vielheit von Göttern redeten, doch auf die Monarchie, und wenn sie auch das Nichtvorhandensein einer Vorsehung behaupteten, so taten sie doch Aussprüche über die Vorsehung, und wenn sie auch das Gericht leugneten, so anerkannten sie [hinwiederum] das künftige Eintreten desselben; und diejenigen, die da leugneten, dass nach dem Tode eine Empfindung verbleibe, gaben dies doch wieder zu.“

³⁵ *Historia ecclesiastica* 5,20,1: „Ἐξ ἐναντίας δὲ τῶν ἐπὶ Ῥώμης τὸν ὑγιή τῆς ἐκκλησίας θεομὸν παραχαρττόντων, Εἰρηναῖος διαφοροὺς ἐπιστολάς συντάττει, τὴν μὲν ἐπιγράψας Πρὸς Βλάστον περὶ σχίσματος, τὴν δὲ Πρὸς Φλωρίνον περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν. ταύτης γάρ τοι τῆς γνώμης οὗτος ἐδόκει προασπίζειν· δι’ ὃν αὐθις ὑποσυρόμενον τῇ κατὰ Οὐαλεντίνου πλάνῃ καὶ τὸ Περὶ ὀγδοῶδος συντάττεται τῷ Εἰρηναίῳ σπουδάσμα [...].“; Eduard Schwartz/Theodor Mommsen: *Eusebius – Werke*. Bd. 2: *Die Kirchengeschichte*. Erster Teil: *Die Bücher I bis V* (= *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, Bd. 9/1). Leipzig 1903, S. 480, Z. 16–22. Übersetzung nach Philipp Haeuser/Hans Armin Gärtner: *Eusebius von Caesarea – Kirchengeschichte*. Darmstadt 1984, S. 264 (leicht verändert); vgl. hierzu auch Peterson: *Monotheismus* (wie Anm. 6), S. 36; Uríbarri Bilbao: *Monarquía y Trinidad* (wie Anm. 6), S. 133, S. 176; John Behr: *Irenaeus of Lyons. Identifying Christianity* (= *Christian Theology in Context*). Oxford 2013, S. 50–53, S. 62–64.

An dieser Passage sind folgende Punkte erwähnenswert:

1) Die genannten Schriften des Irenäus, die in den 90er Jahren des 2. Jahrhunderts n. Chr. in Gallien entstanden sein dürften,³⁶ sind sowohl vom Titel als auch vom Inhalt her ebenfalls der philosophischen Kontroversliteratur zuzurechnen.³⁷ Bei der ersten Schrift handelt es sich möglicherweise um ein Problem der Kirchenordnung.³⁸ In der uns interessierenden zweiten Schrift geht es hingegen um die Einheit Gottes in ihrer Auswirkung auf Ursprung und Struktur der Welt.

2) Die Gegner sind aber nun nicht mehr pagane Philosophen, und der Kontext ist nicht mehr *allein* die philosophische Kontroverse. Durch die Erwähnung der Kirche kommt eine neue Dimension hinzu: Die Gegner sind *innerhalb* der römischen Christengemeinschaft zu finden. Das heißt, es kommt zu einem akuten Konflikt zwischen gemeinsamer religiöser Gruppenidentität (Kirche) und kontroverser philosophischer Auffassung.³⁹ Dies wird besonders deutlich aus dem einzigen erhaltenen Zitat der Schrift, in dem Irenäus in einem kunstvollen Stück Prosa Florinus folgendermaßen anredet: „Diese Lehren, Florinus, sind – um mich schonend auszudrücken – nicht gesunder Anschauung entsprungen. Diese Lehren stehen nicht in Übereinstimmung mit der Kirche; sie stürzen ihre Anhänger in die größte Gottlosigkeit. Diese Lehren haben selbst die außerhalb der Kirche stehenden Häretiker niemals aufzustellen gewagt. Diese Lehren haben auch die vor uns lebenden Presbyter, die noch mit den Aposteln verkehrten, dir nicht überliefert.“⁴⁰

Die Begrifflichkeit mit der vierfachen Betonung der *δόγματα*, die aufgestellt werden (*ἀποφαίνεσθαι*),⁴¹ lässt deutlich den Schulzusammenhang erkennen.

³⁶ Zumindest ist Florinus in dieser Zeit tätig gewesen; vgl. Roman Hanig: Art. Florinus, Gnostiker. In: Siegmund Döpp/Wilhelm Geerlings (Hg.): Lexikon der antiken christlichen Literatur. Freiburg i. Br. u. a. 2002, S. 271.

³⁷ Vgl. dazu Kinzig: Überlegungen (wie Anm. 27).

³⁸ *Σχίσμα* im Titel des ersten Briefes könnte freilich auch im Sinne von „Spaltung in der Gottheit“ zu verstehen sein; vgl. zu dieser Bedeutung auch Lampe: Die stadtrömischen Christen (wie Anm. 1). Dann gehören beide Schriften in denselben Kontext.

³⁹ Euseb spricht in *Historia ecclesiastica* 5,15 davon, Florinus habe nach „Abfall vom Presbyterium der Kirche“ („πρεσβυτερίου τῆς ἐκκλησίας ἀποπεσών“) gemeinsam mit Blastus Menschen von der Kirche abgesperrt und seinen eigenen Zwecken dienstbar gemacht, indem beide in je eigener Weise versuchten, neue Lehren über die Wahrheit aufzustellen – das ist reichlich vage formuliert. In einem Irenäus zugeschriebenen syrischen Fragment (Frg. 28 bei W. Wigan Harvey: *Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Libros Quinque Adversus Haereses*. 2 Bde. Cambridge 1857, Bd. 2, S. 457) aus einem Brief des Irenäus an Viktor von Rom klingt das freilich anders: Hier ist Florinus noch Presbyter, und Irenäus drängt Viktor, ihn seines Amtes zu entheben. Vgl. auch Lampe: Die stadtrömischen Christen (wie Anm. 1), S. 327; Charles E. Hill: *Who Chose the Gospels? Probing the Great Gospel Conspiracy*. Oxford 2010, S. 60f.

⁴⁰ Bei Euseb, *Historia ecclesiastica* 5,20,4: „Ταῦτα τὰ δόγματα, Φλωρίνε, ἵνα πεφεισμένως εἴπω, οὐκ ἔστιν ὑγιὸς γνώμη· ταῦτα τὰ δόγματα ἀσύμφωνά ἐστιν τῇ ἐκκλησίᾳ, εἰς τὴν μεγίστην ἀσέβειαν περιβάλλοντα τοὺς πειθόμενους αὐτοῖς· ταῦτα τὰ δόγματα οὐδὲ οἱ ἐξω τῆς ἐκκλησίας αἰρετικοὶ ἐτόλμησαν ἀποφῆνασθαι ποτε· ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι, οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες, οὐ παρέδωκάν σοι“; Schwartz/Mommsen: Eusebius (wie Anm. 35), S. 482, Z. 15–20; Übersetzung nach Hauser/Gärtner: Eusebius (wie Anm. 35), S. 264f. (verändert).

⁴¹ Im Sinne von *ἀποφαίνεσθαι* δόξαν (eine Lehre aufstellen); vgl. Platon, *Politeia* 576E; Theaitet 170D und Liddell/Scott/Jones: *Greek-English Lexicon* (wie Anm. 29), s. v. Möglicherweise ist

3) Die Gegner, mit denen sich Irenäus in der zweiten Schrift auseinandersetzt, sind Gnostiker in einer kirchlichen Varietät, nämlich Valentinianer; das sachliche Problem ist die in der Gnosis viel diskutierte Frage nach dem Ursprung des Bösen.⁴² Auf sie scheint Irenäus offenbar in der Weise geantwortet zu haben, dass die göttliche Schöpfungstätigkeit die Annahme eines zweiten Prinzips beziehungsweise eines kosmischen Dualismus ausschließe.⁴³

Diese beiden Diskursstränge – mit den paganen Philosophen einerseits und den kirchlichen Gnostikern andererseits – müssen wir uns gewärtig halten, wenn wir uns nun der theologischen Richtung zuwenden, die in der Forschung gewöhnlich „Monarchianismus“ genannt wird. Reinhard M. Hübner kommt dabei das Verdienst zu, vor einigen Jahren die Bedeutung dieser Denktradition für die theologische Entwicklung des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. in einer Reihe von Aufsätzen erneut ins Bewusstsein gerückt zu haben.⁴⁴ Hübner war allerdings nicht an der Frage einer politischen Bedeutung von *monarchia* interessiert. Vielmehr ging es ihm um das historische Verhältnis zwischen einer monarchianisch und einer trinitarisch strukturierten Theologie. Im Unterschied zur vorherrschenden Meinung in der theologiegeschichtlichen Forschung vor allem katholischer Provenienz vertrat er die These, „daß der Glaube an eine göttliche Dreiheit ein Produkt späterer Entwicklung ist und jedenfalls die Hauptmasse der Christen und die überwiegende Mehrzahl der Theologen von Hermas an bis zu Kallist in irgendeiner Form am monarchianischen Gottesbekenntnis festhielt.“ Zu den Ausnahmen zählte er „allein die Gnostiker, Justin und Tertullian, keineswegs sämtliche Logostheologen“.⁴⁵

Ich glaube, dass Hübner mit dieser thetischen Zuspitzung etwas überzieht, und würde stattdessen weicher formulieren: Es gibt im 2. Jahrhundert n. Chr. eine sooteriologisch ausgerichtete Argumentationsfigur, in der die Frage der Vereinbarkeit von göttlicher Ewigkeit und irdischer Kontingenz und insbesondere die Frage nach der irdischen Vermittlung göttlichen Heils im Vordergrund steht. In diesen Kontexten werden von den frühchristlichen Theologen, angefangen von dem Ver-

auch αἱρετικοί hier nicht mit „Häretiker“, sondern mit „Anhänger einer Philosophenschule“ (αἱρεσις) zu übersetzen, sicherlich mit pejorativem Unterton. Vgl. dazu auch Martin Elze: Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 71 (1974), S. 389–409; Marcel Simon: From Greek Hairesis to Christian Heresy. In: William R. Schoedel/Robert L. Wilken (Hg.): Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In honorem Robert M. Grant (= Théologie Historique, Bd. 54). Paris 1979, S. 101–116; Alain Le Boulluc: La notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe–IIIe siècles. 2 Bde. Paris 1985, bes. S. 41–48; Eduard Iricinschi/Holger M. Zellentin (Hg.): Heresy and Identity in Late Antiquity (= Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 119). Tübingen 2009, bes. S. 3–11 (mit Literaturübersicht).

⁴² Zu den Valentinianern Roms vgl. Lampe: Die stadtrömischen Christen (wie Anm. 1), S. 251–268; Christoph Markschie: Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins (= WUNT, Bd. 1/65). Tübingen 1992, S. 293–336, 388–402. Zu Florinus Lampe: Die stadtrömischen Christen (wie Anm. 1), S. 264.

⁴³ Die Einzigkeit Gottes des Schöpfers wird in „Adversus haereses“ unablässig betont; vgl. nur zusammenfassend 3,12,11.

⁴⁴ Sie liegen mittlerweile auch in einem Band gesammelt vor; vgl. Hübner: Der paradox Eine (wie Anm. 8).

⁴⁵ Ebd., S. XIV.

fasser des Johannesevangeliums, eine Logos-Christologie und unter Umständen eine Pneumatologie entwickelt.

Demgegenüber zielen monarchianisch orientierte Argumentationen ursprünglich, wie gesehen, darauf ab, im Zusammenhang von Fragen der Weltentstehung und Weltordnung an der Einheit Gottes festzuhalten. Sie richten sich gegen philosophische beziehungsweise philosophisch-agnostische Strömungen, die diese Einheit aus unterschiedlichen Gründen und in unterschiedlichen Formen anzweifeln und stattdessen die Existenz des Bösen zu erklären suchen, indem sie die Providenz Gottes grundsätzlich in Frage stellen und/oder von einem göttlichen Dualismus (guter Gott/böser Gott) ausgehen.

Blickt man auf die beiden wichtigsten Pflanzstätten der christlichen Theologie in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr., so wird die erste, soteriologisch ausgerichtete Argumentationskette tendenziell stärker in Alexandrien vertreten, während die zweite, kosmokratisch orientierte Darlegung in Rom ihre beredtesten Advokaten findet. Die Vertreter beider Denkformen übten heftige gegenseitige Kritik: Während die Logos-Christologie verdächtigt wurde, einen Ditheismus oder gar Tritheismus zu lehren, stand die monarchianische Theologie vor dem Problem, wie sie die Erlöserfigur Christus mit ihrer prononciert monotheistisch strukturierten Gottesvorstellung in Beziehung setzen sollte. Man darf diesen Gegensatz aber nicht zu sehr pointieren: Die beiden Argumentationsfiguren konnten auch bei demselben Verfasser in unterschiedlichen Kontexten erscheinen (Justin wäre hierfür ein frühes Beispiel).

Aus der Sicht der trinitarischen Theologie des späten 4. Jahrhunderts n. Chr., wie sie in das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel von 381 n. Chr. eingegangen ist – einer Theologie, in der die Einheit und Differenzierung Gottes terminologisch sorgfältig ausbalanciert wurde –, musste die etwas grobschlächtig argumentierende monarchianische Theologie des späten 2. und frühen 3. Jahrhunderts n. Chr. fast zwangsläufig häretisch wirken. Diese Perspektive hat über Jahrhunderte ein bestimmtes Bild der Theologiegeschichte des frühen Christentums geprägt. Hübners eigentliches Verdienst besteht demgegenüber in dem Nachweis, dass der Monarchianismus in Rom in unterschiedlichen Spielarten seit alters geradezu die Normaltheologie darstellte.⁴⁶

Es ist allerdings nicht ganz einfach, sich von diesem römischen Monarchianismus ein klares Bild zu machen, denn wir verfügen über keinerlei Originalschriften, sondern lediglich über mehr oder weniger polemisch gehaltene Referate und Zitate bei Gegnern und Nachgeborenen, von denen einige zusätzlich in ihrer Au-

⁴⁶ Das hatte freilich auch Harnack schon gesagt. Vgl. etwa Adolf von Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Bde. Tübingen 41909 (ND Darmstadt 1990), hier: Bd. 1, S. 735: „In Rom war [...] fast ein Menschenalter hindurch der Modalismus die offizielle Lehre. Dass er keine absolute Neuerung war, ist nachzuweisen.“ Im Unterschied zu Hübner war Harnack allerdings der Meinung, es sei „sehr wahrscheinlich, dass es eine modalistische *Lehre*, die jede andere auszuschliessen suchte, erst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts gegeben“ habe (ebd., S. 735f.; Hervorhebung im Original). Zum Forschungsüberblick vgl. Uríbarri Bilbao: *Monarquía y Trinidad* (wie Anm. 6), S. 8–18.

thentizität nicht über jeden Zweifel erhaben sind. Ich kann auf diese Quellenproblematik und die sich daraus ergebenden Fragen hier auch nicht annähernd eingehen, sondern möchte mich im Folgenden weiterhin auf die Verwendung des Begriffes *monarchia* konzentrieren und dabei zeigen, wie sich der ursprüngliche Argumentationszusammenhang ändert.

Der Befund ist freilich erstaunlich mager: Im Griechischen taucht *monarchia* bei der Behandlung der sogenannten „Monarchianer“ nur an drei Stellen auf. Die älteste Verwendung findet sich in der „Refutatio omnium haeresium“ des Hippolyt von Rom, die möglicherweise nach 222 n. Chr. verfasst wurde.⁴⁷ Hippolyt befasst sich dabei mit den Anschauungen des möglicherweise schon mehr als zwei Jahrzehnte früher tätigen christlichen Philosophen Noet von Smyrna und seiner Schule in Rom, die von einem gewissen Kleomenes geleitet wurde.⁴⁸

[...] Dass [Noetos] sagt, ein und derselbe sei Sohn und Vater, weiß jeder. Er sagt so: ‚Als nämlich der Vater noch nicht erzeugt war, wurde er mit Recht Vater genannt; als er sich aber entschloss, eine Zeugung über sich ergehen zu lassen, wurde er bei der Zeugung sein eigener Sohn, nicht der eines anderen.‘ Folgendermaßen will er scheinbar die *monarchia* beweisen: Er behauptet, der Vater und der sogenannte Sohn existierten als ein und dasselbe, nicht einer aus einem anderen, sondern er selbst aus sich; er, der dem Namen nach Vater und Sohn gemäß dem Zeitenwechsel genannt werde, sei in Wahrheit ein einziger.

Er sei der, der erschienen sei, der die Geburt aus der Jungfrau auf sich genommen und als Mensch unter Menschen gewelt habe, sich den Augenzeugen gegenüber als Sohn wegen der erfolgten Zeugung bekannte, denen aber, die es fassten, es nicht verbarg, dass er der Vater sei.

Er sei der, der im Leiden an das Kreuz geheftet wurde und sich selbst den Geist übergab, der starb und nicht starb und sich selbst am dritten Tage auferweckte, der im Grabmal beigesetzt und mit der Lanze verwundet und mit den Nägeln angeheftet wurde.

Er sei der, von dem Kleomenes und sein Chor sagen, er sei der Gott des Alls und der Vater; so bringen sie das Dunkel Heraklits über viele.⁴⁹

Uns müssen hier weder die theologiegeschichtlichen Einzelheiten noch der vermutlich polemisch hergestellte Zusammenhang mit Heraklit beschäftigen. Wichtig

⁴⁷ Ausführlichste Darstellung bei Uríbarri Bilbao: *Monarquía y Trinidad* (wie Anm. 6), S. 281–297.

⁴⁸ Vgl. Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium* 8,19,3; 9,7; 9,10,9–12; 10,26–27,2.

⁴⁹ *Refutatio omnium haeresium* 9,10,10–12: „[...] Ὅτι δὲ καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν εἶναι λέγει καὶ πατέρα, οὐδεὶς ἄγνοεῖ. λέγει δὲ οὕτως· ὅτε μὲν οὖν μὴ <γε>γένητο ὁ πατήρ, δικαίως πατήρ προσηγόρευτο· ὅτε δὲ ἠδόκησε γενέσθαι ὑπομείναντα, γεννηθεὶς ὁ υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ, οὐχ ἑτέρου. οὕτως γὰρ δοκεῖ μοναρχίαν συνιστᾶν, ἐν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον, οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου, ἀλλ’ αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ· ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν, ἓνα δὲ εἶναι. τοῦτον τὸν φανέντα καὶ γένεσιν ἐκ παρθένου ὑπομείναντα καὶ ἐν ἀνθρώποις ἀνθρώπων ἀναστραφέντα, υἱὸν μὲν ἑαυτὸν τοῖς ὀρθοῖς ὁμολογοῦντα διὰ τὴν γενομένην γένεσιν, πατέρα δὲ εἶναι καὶ τοῖς χωροῦσιν μὴ ἀποκρύβαντα. τοῦτον πάθει ξύλου παραπαγέντα καὶ ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα παραδόντα, ἀποθανόντα καὶ μὴ ἀποθανόντα καὶ ἑαυτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσαντα, τὸν ἐν μνημείῳ ταφέντα καὶ λόγῃ τρωθέντα καὶ ἥλιος καταπαγέντα· τοῦτον τὸν τῶν ὄλων θεὸν καὶ πατέρα εἶναι λέγει Κλεομένης καὶ ὁ τοῦτου χορὸς, Ἡρακλείτειον σκότος ἐπιεισάγοντες πολλοῖς“; Paul Wendland: *Hippolytus Werke*. Bd. 3: *Refutatio omnium haeresium* (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Bd. 26). Leipzig 1916, S. 244, Z. 19–245, Z. 11 (Interpunktion geändert); Übersetzung nach BKV² (verändert). Vgl. zum Abschnitt auch Peterson: *Monotheismus* (wie Anm. 6), S. 36f.; Uríbarri Bilbao: *Monarquía y Trinidad* (wie Anm. 6), S. 284–293.

ist vielmehr die Beobachtung, dass hier im Rahmen einer Diskussion der göttlichen Monarchie Spekulationen über Identität beziehungsweise Differenz von Vater und Sohn auftauchen, die wir vorher so noch nicht gesehen hatten. Was ist da passiert? Der Bericht Hippolyts zeigt ganz eindeutig, dass es um 200 n. Chr. in Rom mehrere nichtgnostische christliche Philosophenschulen gab, die miteinander in Konkurrenz standen und nun auch untereinander Kontroversliteratur verfassten.⁵⁰ Dadurch entstanden aber in der *urbs* intellektuelle Reibungen zwischen der kosmokratisch interessierten und orientierten Mehrheitstheologie und der sotteriologisch ausgerichteten Logos-Christologie, die von einzelnen Theologen wie Hippolyt von Rom propagiert wurde. Eine der monarchianisch orientierten Schulen⁵¹ wurde von Kleomenes betrieben, zu dessen Schülern Bischof Zephyrinus (sedit 198/199–217 n. Chr.) und dessen Nachfolger Calixt (sedit 217/218–222 n. Chr.) zählten (Hippol. haer. 9,7). Hippolyts eigentlicher Gegner war dieser Calixt, mit dem es zu einem heftigen Konflikt über die Frage der Unterscheidung zwischen Vater und Sohn kam.⁵² Dabei nannte Calixt Hippolyt wegen seiner Logos-Christologie mit einem Neologismus einen „Ditheisten“ (διθεος; 9,11,3; 9,12,16).⁵³ Calixt ging es offensichtlich darum, die Gefahr einer unbiblischen Differenzierung in der Gottheit zu vermeiden, wobei das einheitsstiftende Prinzip der „Geist“ gewesen zu sein scheint. Über diesen Geist äußerte er sich folgendermaßen: „[...] Er behauptete, der Logos selbst sei Sohn, er selbst sei auch Vater, wobei er so dem Namen nach bezeichnet werde; ein Einziges aber sei der ungeteilte Geist; nicht sei das eine Vater, etwas anderes Sohn, sondern dasselbe existiere als Eines; das All sei erfüllt mit dem göttlichen Geist, das, was oben, und das, was unten ist.“⁵⁴

⁵⁰ Der Begriff „Schule“ ist dabei relativ weit zu fassen; vgl. Peter Gemeinhardt: Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung (= Studien und Texte zu Antike und Christentum, Bd. 41). Tübingen 2007, S. 99f. Zum theologischen Pluralismus Roms vgl. Lampe: Die stadtrömischen Christen (wie Anm. 1), S. 320–323.

⁵¹ Weiterhin zählt dazu sicher auch die Schule Theodots des Gerbers, zu der auch Theodot der Wechsler, Asklepiodotos und Artemon gehörten. Diese Schule, von der wir nur sehr wenig wissen und die in sich hochdifferenziert gewesen zu sein scheint, wird in den theologiegeschichtlichen Handbüchern oft als „dynam(i)stischer Monarchianismus“ oder als „Adoptianismus“ bezeichnet; vgl. nur Adolf Martin Ritter: Dogma und Lehre in der Alten Kirche. In: Carl Andresen u. a. (Hg.): Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters. Bearbeitet von Adolf Martin Ritter. Neuausgabe. Göttingen 2011, S. 99–288, hier: S. 130–132. Ferner Winrich A. Löhr: Theodotus der Lederarbeiter und Theodotus der Bankier. Ein Beitrag zur römischen Theologiegeschichte des zweiten und dritten Jahrhunderts. In: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 87 (1996), S. 101–125.

⁵² Zu Calixt vgl. vor allem Simon Gerber: Calixt von Rom und der monarchianische Streit. In: Zeitschrift für antikes Christentum 5 (2001), S. 213–239.

⁵³ Das Lexem erscheint hier zum ersten Mal und wird dann erst von Gregor von Nazianz wieder aufgegriffen (als Substantiv διθεϊτης in Oratio 31,13 und διθεϊτα in Oratio 25,17; 26,18; 31,13 (*bis*); letzteres auch bei Gregor von Nyssa, Contra Eunomium 11,2).

⁵⁴ Refutatio omnium haeresium 9,12,16f.: „[...] λεγων τον λογον αυτον ειναι υιον, αυτον και πατερα, ονοματι μεν καλουμενον, εν δε ον το πνευμα αδιαιρετον· ουκ αλλο ειναι πατερα, αλλο δε υιον, εν δε και το αυτο υπαρχειν· και τα παντα γεμειν του θειου πνευματος, τα τε ανω και κάτω“; Wendland: Hippolytus (wie Anm. 49), S. 248, Z. 25–29.

Calixt begründete sodann eine eigene Schule, die noch zur Zeit der Abfassung der „Refutatio“ bestand, sich „katholische Kirche“ nannte und unter anderem eine vergleichsweise laxe Bußpraxis und eine Art von Wiedertaufe entwickelt zu haben scheint.⁵⁵

An der Darstellung Hippolyts kann man erkennen, dass offenbar christliche Philosophenschule und Kirchengemeinde in Rom wenigstens teilweise zusammenfielen.⁵⁶ Für den intellektuellen Diskurs bedeutet dies: Schulischer und kirchlicher Kontext waren ebenfalls weithin identisch. Hier verstärkt sich eine Linie, die bereits bei Irenäus zu erkennen war. Nur noch knapp angedeutet ist in diesen Passagen der ursprüngliche Diskurszusammenhang: die Ordnung der Welt. Darauf kommt es Noet und Calixt aber offenbar weiterhin an: Das eine Prinzip, das die Welt hervorbringt und zusammenhält, darf nicht gefährdet werden. Es wird bei Calixt – gut stoisch – mit dem göttlichen „Geist“ (*pneuma*) identifiziert. Aber was in der Auseinandersetzung mit platonischer und stoischer Philosophie noch genügte, reicht nun in der innerchristlichen Kontroverse nicht mehr hin. Mittlerweile haben sich die Christen weithin auf einen Kanon neutestamentlicher Bücher geeinigt.⁵⁷ In der Diskussion um die Normativität dieser Schriften wird deutlich: Der biblische Befund ist kompliziert. Die Gottheit des irdischen Christus und des Vaters müssen zueinander in Beziehung gesetzt werden. Damit verschiebt sich aber der Diskurszusammenhang: Aus Kosmokratie wird Theologie.

Die weitere Diskussion in der griechischsprachigen Theologie bezeugt diese Verschiebung. Damit bewegen wir uns aus Rom zunächst nach Alexandrien, wo die Logos-Christologie in Origenes ihren bedeutendsten Protagonisten in vorkonstantinischer Zeit gefunden hat. Aus seinen späteren Lebensjahren, als Origenes bereits nach Kaisareia übergesiedelt war, besitzen wir ein offenbar authentisches stenographisches Protokoll einer Disputation mit einem Bischof aus Arabia

⁵⁵ Vgl. bes. *Refutatio omnium haeresium* 9,12,16–26.

⁵⁶ Diesem Zusammenhang müsste man auch im Hinblick auf die Leitungsfunktionen dieser Gruppen einmal genauer nachgehen. Er wird auch aus dem Bericht eines Anonymus über die „Häresie“ des Artemon deutlich, aus dem Euseb zitiert. Der Gerber Theodot war von Bischof Viktor offenbar mitsamt seinen Schülern Asklepiodotos und Theodotos dem Geldwechsler „aus der Gemeinschaft“ ausgeschlossen worden. Sie engagierten daraufhin für 150 Denare den Bekenner Natalius als Bischof (Euseb, *Historia ecclesiastica* 5,28,8–10). Religiöse und philosophische Gruppenidentität fallen also offenbar zusammen, geistliche Leitung und philosophische Leitung sind aber nicht unbedingt identisch. Theodot kann die neue Gruppe offenbar religiös nicht führen, sondern bedarf dafür eines charismatisch legitimierten „Bekenners“, der auch bezahlt wird. Man sollte auch vorsichtig sein, den Unterricht in den christlich-philosophischen Schulen sofort mit Katechumenenunterricht gleichzusetzen; vgl. dazu (für Rom) Gemeinhardt: *Christentum* (wie Anm. 50), S. 100; (für Alexandrien) Clemens Scholten: *Die alexandrinische Katechetenschule*. In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 38 (1995), S. 16–37; zum Ganzen auch Lampe: *Die stadtrömischen Christen* (wie Anm. 1), S. 290–294, S. 334–345.

⁵⁷ Vgl. dazu jetzt zusammenfassend Christoph Marksches: *Haupteinleitung*. In: ders./Jens Schröter (Hg.): *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Bd. 1/1. Tübingen 2012, S. 1–180, hier: S. 59–66.

namens Herakleides (etwa 244/249 n. Chr.).⁵⁸ In dieser Disputation versuchte Origenes unter anderem die Einheit Gottes und die Differenzierung in Vater und Sohn miteinander in Beziehung zu setzen. Dabei bediente er sich biblischer Beispiele: Adam und Eva seien verschieden, aber ein Fleisch (vgl. Gen 2,24; Mt 19,5). Der Gerechte ist unterschieden von Christus und ihm untergeordnet, aber eines Geistes mit ihm (vgl. I Kor 6,17). Dementsprechend sei unser Herr und Heiland ein anderer als der Vater und Gott des Alls, aber beide seien verbunden durch ihre Gottheit. In diesem Sinne heiÙe es in Joh 10,30: „Ich und der Vater sind eins.“ Nur so könne man einerseits die Wahnvorstellung einer „Monarchie“ vermeiden, bei der der Sohnestitel bestritten und damit implizit auch der Titel des Vaters ge- leugnet werde, und falle man andererseits auch nicht in das gegenseitige Extrem, die Gottheit des Sohnes in Abrede zu stellen.⁵⁹

Hier wird erkennbar, dass der Begriff „Monarchie“, der in der Diskussion mit Gnostikern gute Dienste geleistet hatte, nun nicht nur in Rom selbst, sondern

⁵⁸ Vgl. Robert J. Daley: Origen. Treatise on the Passover and Dialogue with Heraclides. Translated and Annotated (= Ancient Christian Writers, Bd. 54). Mahwah/New Jersey 1992, S. 4.

⁵⁹ Dialogus 3f.: „[...] Ἀλλὰ γὰρ ὁ ἀνὴρ καὶ γυνή, οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σὰρξ μία [Mt 19,6], καὶ ὁ ἄνθρωπος ὁ δίκαιος καὶ ὁ Χριστὸς πνεῦμα ἓν· οὕτως ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ κύριος πρὸς τὸν πατέρα καὶ θεὸν τῶν ὅλων ἐστὶν οὐ μία σὰρξ, οὐχὶ ἓν πνεῦμα, ἀλλὰ τὸ ἀνωτέρω καὶ σαρκὸς καὶ πνεύματος, εἰς θεός. Ἔδει γὰρ ἐπὶ μὲν ἀνθρώπων κολλωμένων ἀλλήλοις τὸ ‚σαρκὸς‘ ὄνομα κεῖσθαι, ἐπὶ δὲ δικαίου ἀνθρώπου κολλωμένου Χριστῷ τὸ ‚πνεῦμα‘ ὄνομα κεῖσθαι, ἐπὶ δὲ Χριστοῦ ἐνουμένου τῷ πατρὶ οὐ τὸ ‚σὰρξ‘, οὐ τὸ ‚πνεῦμα‘ ὄνομα κεῖσθαι, ἀλλὰ τούτων τιμιώτερον τὸ ‚θεός‘. Ὅθεν τὸ ‚Εγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν‘ [Joh 10,30] οὕτω νοῶμεν. Εὐχόμεθα διὰ μὲν τοὺς τηροῦντες τὴν δυάδα, διὰ δὲ τοὺς ἐμπροιοῦντες τὴν ἐνάδα, καὶ οὕτως οὐδὲ εἰς τὴν γνώμην τῶν ἀποσχισθέντων ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας εἰς φαντασίαν μοναρχίας ἐπιπίπτομεν, ἀναιρούντων υἱὸν ἀπὸ πατρὸς καὶ δυνάμει ἀναιρούντων καὶ τὸν πατέρα, οὐτε εἰς ἄλλην ἀσεβῆ διδασκαλίαν ἐπιπίπτομεν τὴν ἀρνούμενην τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ“; Jean Scherer: Origène. Entretien d’Origène avec Héraclide. Introduction, texte, traduction et notes (= Sources Chrétiennes, Bd. 67). Paris 1960, S. 60–62, Z. 18–27, 1–9. „Denn Mann und Frau sind ‚nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch‘ und der gerechte Mensch und Christus sind ein Geist. Ebenso sind auch unser Heiland und Herr im Bezug auf den Vater und Gott des Alls nicht ein Fleisch und auch nicht ein Geist, sondern etwas, das höher steht als Fleisch und Geist: ein Gott. Denn es ist notwendig, bei miteinander verbundenen Menschen den Begriff ‚Fleisch‘, bei dem gerechten Menschen, der mit Christus verbunden ist, den Begriff ‚Geist‘, bei Christus aber, der mit dem Vater vereint ist, nicht ‚Fleisch‘ oder ‚Geist‘ zu verwenden, sondern etwas, das wertvoller ist als sie: ‚Gott‘. Deshalb wollen wir den Spruch ‚Ich und der Vater sind eins‘ in dieser Weise verstehen. Wir wollen aber so beten, dass wir bisweilen die Zweiheit [Gottes] bewahren und bisweilen die Einheit betonen; so verfallen wir weder auf die Meinung derer, die sich von der Kirche abgespalten haben, auf die Fantasievorstellung einer Monarchie, wobei sie den Sohn vom Vater abreißen und damit implizit auch den Vater selbst zerstören, noch auf die andere gottlose Lehre, die die Gottheit Christi leugnet.“ Vgl. dazu auch Uríbarri Bilbao: Monarquía y Trinidad (wie Anm. 6), S. 350–359. Der einzige weitere Beleg für *monarchia* findet sich bei Origenes in der Predigt „De pascha“ 2,9; Bernd Witte: Origenes. Die Schrift des Origenes „Über das Passa“. Textausgabe und Kommentar (= Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, Bd. 4). Altenberge 1993, S. 136, Z. 24: „[...] ἐν δεκάτῃ, ἐν πληρώματι μοναρχίας.“ Hier geht es allerdings in erster Linie um den typologischen Gegensatz zwischen dem zehnten Monatstag, an dem Pesach gefeiert werden soll (vgl. Ex 12,3), und der „Fülle der (göttlichen) Einherrschaft“. Dazu Harald Buchinger: Pascha bei Origenes (= Innsbrucker Theologische Studien, Bd. 64). 2 Bde. Innsbruck 2005, hier: Bd. 1, S. 272: „Die genaue Assoziation des ‚Zehnten‘ mit der ‚Fülle der Monarchie‘ bleibt dunkel.“

auch andernorts in der innerchristlichen Diskussion strittig geworden war, weil sich mit seiner Hilfe über das Verhältnis von dem Schöpfergott und der Erlöserfigur Christus nichts Befriedigendes aussagen ließ.

In Rom selbst hielt man demgegenüber in führenden Kreisen wenigstens dem Namen nach an einer monarchianisch orientierten Theologie fest, die dann freilich durch Elemente der Logos-Christologie angereichert wurde. Das tritt besonders deutlich bei Bischof Dionysios von Rom hervor, der um 260 n. Chr. in einer kontroverstheologischen Schrift „*Katà tōn tà Σαβελλίου φρονούντων*“ („Gegen die Anhänger der Lehren des Sabellius“) die *monarchia* geradezu als „die erhabenste Verkündigung der Kirche Gottes“ bezeichnet, dann diese aber nicht nur gegen die verteidigt, die „die Monarchie in drei unbestimmte Kräfte, Hypostasen und Gottheiten teilen“, sondern der dann auch umgekehrt gegen die Sabellianer auf der *Unterschiedenheit* von Vater, Sohn und Geist insistiert.⁶⁰ Dionysios versteht sich dabei selbst als Monarchianer, weil er, wie er sagt, „die göttliche Dreiheit auf einen Punkt, gleichsam auf einen Scheitelpunkt (ich verstehe unter diesem den Gott, der über das All herrscht) zurückführen und in demselben zusammenfassen“ möchte. Hier scheint noch deutlich das alte Anliegen der Monarchianer durch, die an einer monistischen Weltdeutung festhalten wollen.⁶¹

⁶⁰ Die Echtheit dieser Schrift, die man des Öfteren bestritten hat, setze ich hier voraus. Vgl. zum Ganzen auch Peterson: *Monotheismus* (wie Anm. 6), S. 41–43; Wolfgang A. Bienert: *Dionysius von Alexandria*. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert (= *Patristische Texte und Studien*, Bd. 21). Berlin/New York 1978, S. 207f., S. 211–217; Uríbarri Bilbao: *Monarquía y Trinidad* (wie Anm. 6), S. 459–483.

⁶¹ Athanasius, *De decretis* 26,2f.: „Ἐξῆς δ' ἂν εἰκότως λέγοιμι καὶ πρὸς τοὺς διαιροῦντας καὶ κατὰ τέμνοντας καὶ ἀναιροῦντας τὸ σεμνότατον κήρυγμα τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ, τὴν μοναρχίαν, εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς. πέπυσμα γὰρ εἶναι τινὰς τῶν παρ' ἡμῖν κατηχούντων καὶ διδασκόντων τὸν θεῖον λόγον ταύτης ὑψηλῆς τῆς φρονήσεως, οἱ κατὰ διάμετρον, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀντίκεινται τῇ Σαβελλίου γνώμῃ. Ὁ μὲν γὰρ βλασφημεῖ αὐτὸν τὸν υἱὸν εἶναι λέγων τὸν πατέρα καὶ ἑμπαλιν, οἱ δὲ τρεῖς θεοὺς τρόπον τινὰ κηρύττουσιν, εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων παντάσῃ κεχωρισμένας διαιροῦντες τὴν ἅγιαν μονάδα. ἠνώσθαι γὰρ ἀνάγκη τῷ θεῷ τῶν ὄλων τὸν θεῖον λόγον, ἐμφιλοχερεῖν δὲ τῷ θεῷ καὶ ἐνδαιτᾶσθαι δεῖ τὸ ἅγιον πνεῦμα. ἦδη καὶ τὴν θεῖαν τριάδα εἰς ἓνα, ὥσπερ εἰς κορυφὴν τινα, τὸν θεὸν τῶν ὄλων τὸν παντοκράτορα λέγω, συγκεφαλαιοῦσθαι τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη. Μαρκίωνος γὰρ τοῦ ματαιόφρονος διδασκαλία εἰς τρεῖς ἀρχὰς τῆς μοναρχίας τομῆ καὶ διαίρεσις, παιδεῦμα δὲ διαβολικόν, οὐχὶ δὲ τῶν ὄντων μαθητῶν τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἀρεσκομένων τοῖς τοῦ σωτήρος μαθήμασιν. Οὔτοι γὰρ τριάδα μὲν κηρυττομένη ὑπὸ τῆς θείας γραφῆς σαφῶς ἐπίστανται, τρεῖς δὲ θεοὺς οὔτε παλαιῶν οὔτε καινῆ διθήκης κηρύττουσαν“; Hans-Georg Opitz: *Athanasius Werke*. Bd. 2, T. 1: *Die Apologien*. Berlin u. a. 1935, S. 22, Z. 6–16. „Nun werde ich mit Recht gegen diejenigen sprechen, welche die erhabenste Lehre der Kirche Gottes, die Monarchie, in gewisse drei Kräfte und getrennte Hypostasen und drei Gottheiten teilen und zerschneiden und so zerstören. Denn ich habe gehört, dass einige von denen, die bei euch das Wort Gottes verkündigen und lehren, diese Ansetzung aufstellen, welche, um mich so auszudrücken, die Meinung des Sabellius geradezu durchkreuzen. Denn dieser lästert dadurch, dass er sagt, der Sohn selbst sei der Vater, und umgekehrt; jene aber lehren gewissermaßen drei Götter, indem sie die heilige Einheit in drei einander fremde, von einander völlig getrennte Hypostasen teilen. Denn das göttliche Wort muss mit dem Gotte aller Dinge vereint sein; und der Heilige Geist muss in Gott verbleiben und wohnen; und endlich ist es durchaus nothwendig, dass die göttliche Dreiheit auf einen Punkt, gleichsam auf einen Scheitelpunkt (ich verstehe unter diesem den Gott, der über das All herrscht) zurückgeführt und in demselben zusammengefasst

Blicken wir schließlich noch auf die Verwendung des „Monarchie“-Begriffs in der lateinischen Literatur, so stellen wir zu unserer Überraschung fest, dass es hier die *Christen* sind, die den Terminus erstmals in diese Sprache als Fremdwort einführen.⁶² Dies geschieht auch nicht beiläufig, sondern sogleich in einem prägnanten Zusammenhang, nämlich vermutlich im Rahmen der Diskussion um dieselbe theologische Gruppe, gegen die Hippolyt bereits Stellung genommen hatte.⁶³ In seinem Traktat „Gegen Praxeas“ (etwa 210/211 n. Chr.) argumentiert der nordafrikanische Rhetor Tertullian gegen einen Philosophen dieses Namens (möglicherweise ein Pseudonym), der aus Rom stamme, aber neuerdings in Karthago sein Unwesen treibe.⁶⁴ Er habe die Identität von Vater und Sohn gelehrt. Dabei benutzten Praxeas und seine Anhänger (die Tertullian unter die *simplices* zählt)⁶⁵ den Begriff

werde. Denn die Lehre des sinnlosen Markion, welche die Monarchie in drei Herrschaften zerschneidet und teilt, ist teuflisch, nicht aber [die Lehre] der wahren Jünger Christi und derjenigen, welche an den Lehren des Erlösers Wohlgefallen finden. Denn diese wissen gar wohl, dass von der göttlichen Schrift zwar eine Dreiheit verkündet werde, drei Götter aber weder das Alte noch das Neue Testament lehre.“ Vgl. auch De decretis 26,7: „Οὐτ’ οὖν καταμερίζειν χρῆ εἰς τρεῖς θεότητας τὴν θαυμαστὴν καὶ θεῖαν μονάδα οὕτε ποιήσει κωλύειν τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τοῦ κυρίου, ἀλλὰ πεπιστευκέναι εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἠνωσθαι δὲ τῷ θεῷ τῶν ὄλων τὸν λόγον· ἐγὼ γάρ, φησί, καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν“ [Joh 10,30]· καὶ ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ, καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοί“ [Joh 14,10]. Οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἡ θεία τριάς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασώζοιτο“; Opitz: Athanasius Werke (diese Anm.), S. 23, Z. 10–16 (Interpunktion leicht verändert). „Die bewunderungswürdige und göttliche Einheit darf also nicht in drei Gottheiten geteilt, und die Würde und unermessliche Größe des Herrn nicht durch das Wort ‚Machung‘ verringert werden; sondern man muss glauben an Gott den allmächtigen Vater, an Christus Jesus seinen Sohn, und an den Heiligen Geist, und dass das Wort mit dem Gotte des Alls vereint sei. Denn ‚ich‘, sagt er, ‚und der Vater sind eins‘. und: ‚Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir.‘ Denn so wird sowohl die göttliche Dreiheit als auch die heilige Verkündigung der Monarchie erhalten.“ Übersetzungen nach BKV² (verändert).

⁶² Vgl. bereits Rebenich: Monarchie (wie Anm. 16), Sp. 1121; ferner Adolf Lumpe: Art. monarchia. In: ThLL, Bd. 8 (1960), S. 1400f.

⁶³ Vgl. zum Ganzen Peterson: Monotheismus (wie Anm. 6), S. 37–39; Uríbarri Bilbao: Monarquía y Trinidad (wie Anm. 6), S. 141–227. Der einzige Beleg für den Gebrauch von *monarchia* bei Tertullian außerhalb von „Adversus Praxeas“ findet sich in „De cultu feminarum“ (2,6,4) in einem Zweig der Textüberlieferung, wo aber eine Textverderbnis vorliegen dürfte. Vgl. dazu René Braun: Note sur Tertullien De Cult. Fem., II,6,4. Histoire d’un texte obscur. In: Sacris Erudiri 7 (1955), S. 35–48, hier: S. 39–46. Turcan und Isetta nehmen die Lesart darum auch nicht in den Text auf; vgl. Marie Turcan: Tertullien. La toilette des femmes (De cultu feminarum). Introduction, texte critique, traduction et commentaire (= Sources Chrétiennes, Bd. 173). Paris 1971, z. St.; Sandra Isetta: Tertulliano. L’eleganza delle donne/De cultu feminarum (= Biblioteca Patristica, Bd. 6). Florenz 1986, z. St.; ferner Uríbarri Bilbao: Monarquía y Trinidad (wie Anm. 6), S. 143, Anm. 3.

⁶⁴ Dabei wird vorausgesetzt, dass der in Adversus Praxeas 1,6 genannte *doctor* tatsächlich Praxeas ist. Zu Praxeas vgl. Lampe: Die stadtrömischen Christen (wie Anm. 1), S. 294f.; Hermann-Josef Sieben: Tertullian. Adversus Praxeas. Im Anhang: Hippolyt. Contra Noëtum/Gegen Noët. Übersetzt und eingeleitet (= Fontes Christiani, Bd. 34). Freiburg i. Br. u. a. 2001, S. 27–52.

⁶⁵ Ob sich aus derartiger Polemik tatsächlich sozialgeschichtliche Schlussfolgerungen im Hinblick auf die Träger der Lehre ziehen lassen, ist fraglich; vgl. Lampe: Die stadtrömischen Christen (wie Anm. 1), S. 294 mit Anm. 671, S. 322f., v. a. S. 322: „Das ungebildete Volk neigte zu modalistischen Vorstellungen“; ähnlich schon Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte (wie Anm. 46), hier: Bd. 1, S. 735.

monarchia, um die enge Einheit von Vater, Sohn und Geist zum Ausdruck zu bringen.

In Karthago gehörten zu dieser Gruppe offenbar sowohl Lateiner als auch Griechen. Tertullian mokiert sich über die Lateiner, die sich eines griechischen Wortes befleißigten, das sie nicht verstünden (3,2), und bietet eine Definition: *Monarchia* meine eine „einzelne und einzige Herrschaft“ (*singulare et unicum imperium*). Das klingt zunächst so, als fehle der andere von mir angeführte Aspekt der Ursprünglichkeit. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass Tertullian die göttliche Monarchie, die er trinitarisch versteht, durch Rückgriff auf den politischen Bereich von einem rein numerischen Verständnis von göttlicher Einzigkeit abzugrenzen sucht, um sich damit des Vorwurfs eines Ditheismus beziehungsweise Tritheismus zu erwehren. Dabei greift er Argumentationsmuster auf, wie sie in der Antike ganz gängig gewesen sind (hier allerdings zur Vermittlung zwischen Polytheismus und Monotheismus)⁶⁶ und wie wir sie andeutungsweise auch bei Philon gesehen hatten. Denn, so führt Tertullian aus, zur Ausübung der göttlichen monarchischen Herrschaft gehörten ja auch „Legionen und Heere von Engeln“ (*legiones et exercitus angelorum*) sowie ein komplexer himmlischer Verwaltungsapparat.⁶⁷

Dennoch ist auch bei Tertullian die Erkenntnis, dass „Monarchie“ nicht nur Allein-Herrschaft, sondern auch Allein-Ursprünglichkeit beinhaltet, durchaus noch lebendig, wenn er sagt: „Denn von Zerstörung der Monarchie solltest du nur dann sprechen, wenn eine andere Herrschaft von spezieller Art und eigener Beschaffenheit und damit eine Rivalin auf den Plan tritt, wenn ein anderer Gott gegen den Schöpfer eingeführt wird, dann ist das schlecht. Wenn nach Leuten wie Valentin und Prodicus mehrere Götter eingeführt werden, dann geschieht das zur Zerstörung der Monarchie, denn es geschieht zur Vernichtung des Schöpfers.“⁶⁸

Die Erwähnung der Gnostiker Valentin und Prodikos kommt hier sehr unvermittelt. Sie zeigt, dass sich Tertullian der oben dargestellten Verwendung des Begriffs in der antignostischen Kontroversliteratur durchaus noch bewusst war. Es geht im theologischen Diskurs um die Monarchie immer auch um den Ursprung des Kosmos beziehungsweise um die Schöpfung.

Tertullian setzt sich gegen den Vorwurf, eine trinitarische Struktur von Gottheit sei a priori antimonarchisch, zur Wehr, indem er Gott in Vater, Sohn und Geist differenziert, dabei aber streng subordinatianisch versteht: Nur der Vater ist die „ganze Substanz“ (*tota substantia*); der Sohn ist davon nur eine „Ableitung“ (*derivatio*) oder ein „Anteil“ (*portio*; 9,2).⁶⁹ Tertullian lehnt den Monarchiebegriff selbst keineswegs ab, sondern identifiziert ihn mit dem lateinischen Begriff *reg-*

⁶⁶ Vgl. dazu die Literatur in Anm. 16.

⁶⁷ Vgl. *Adversus Praxean* 3,4f.; vgl. dazu Rebenich: Monarchie (wie Anm. 16), Sp. 1168f.

⁶⁸ Vgl. *Adversus Praxean* 3,6: *Eversio enim monarchiae illa est tibi intellegenda cum alia dominatio suae condicionis et proprii status ac per hoc aemula superducitur, cum alius Deus infertur adversus creatorem, tunc male; cum plures, secundum Valentinus et Prodicos: tunc in monarchiae eversionem, cum in creatoris destructionem*; Sieben: Tertullian (wie Anm. 64), S. 112, Z. 7-12; ebd., S. 113 auch die Übersetzung.

⁶⁹ Vgl. *Adversus Praxean* 9,2.

num. Von der Herrschaft werde aber in I Kor 15,24f. gesagt, dass sie bis zum Ende beim Sohn liege. Der Monarchiebegriff umfasst demnach in heilsgeschichtlicher Perspektive bei Tertullian nicht die Trinität insgesamt; vielmehr lag die Alleinherrschaft zunächst beim Vater, wurde sodann bei der vorzeitlichen Zeugung dem Sohn übergeben und wird am Ende wieder zum Vater zurückkehren.⁷⁰ Der Heilige Geist hat demgegenüber primär eine kerygmatische Funktion: er ist *praedicator monarchiae*. Sodann ist er aber für den Montanisten Tertullian auch „Deuter der Heilsgeschichte“ (*oikonomiae interpretator*).⁷¹

Hier wie anderswo⁷² möchte der Rhetor aus Karthago dann allerdings den Begriff der Monarchie durch den der Ökonomie (*oikonomia*) ausbalancieren und benutzt die Begriffe auch durchgängig komplementär. Die Einheit Gottes darf nicht gegen die heilsgeschichtlich erkennbare Dreiheit ausgespielt werden.⁷³ Unterscheidung (*distinctio*) ist nicht dasselbe wie Trennung (*divisio*). In diesem Teil der Argumentation fällt dann auch zum ersten Mal in der altkirchlichen Literatur der Begriff *monarchiani*, hier als Bezeichnung für die Anhänger des Praxeas: „Auf diese Weise ist da entweder der Vater oder der Sohn, und der Tag ist nicht dasselbe wie die Nacht, und der Vater nicht dasselbe wie der Sohn, sodass sie beide einer sind, und jedes von ihnen auch der andere, wie diese überaus törichten Monarchianer es wollen. ‚Er selbst‘, sagen sie, ‚hat sich zum Sohn gemacht.“⁷⁴

Tertullian insistiert deshalb auf der Komplementarität von *monarchia* und *oikonomia*, weil – wie er in ausführlichen exegetischen Kapiteln deutlich macht – man nur so dem biblischen Befund gerecht wird, während die Monarchianer sich einseitig auf wenige biblische Verse, die die Einheit von Vater und Sohn zum Ausdruck bringen, beschränken.⁷⁵ Im Übrigen zwingt das Faktum der Inkarnation allein, in den Gottesbegriff Differenzierungen einzubringen, während es bei den Monarchianern in gnostischer Manier lediglich zu einer Aufspaltung des Heilands in einen geistigen Christus (der letztlich mit dem Vater identisch ist) und einen irdischen Jesus führe. Damit werde das Problem jedoch nur aus der Theologie in die Christologie verlegt, aber keineswegs gelöst.⁷⁶

Zusammenfassend halte ich Folgendes fest:

- 1) Der in der paganen Schuldiskussion ventilerte Monarchiebegriff wird von christlichen Intellektuellen ab der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. aufgegriffen,

⁷⁰ Vgl. *Adversus Praxean* 4,2f.

⁷¹ Vgl. *Adversus Praxean* 30,5.

⁷² Vgl. *Adversus Praxean* 3,1f.; 8,7; 9,1.

⁷³ Vgl. *Adversus Praxean* 9,1; 10,6 und öfter.

⁷⁴ *Adversus Praxean* 10,1: *Ita aut Pater aut Filius est, et neque dies eadem et nox, neque Pater idem et Filius, ut sint ambo unus et utrumque alter, quod vanissimi isti monarchiani volunt.* „Ipse se, inquit, Filium sibi fecit“; Sieben: Tertullian (wie Anm. 64), S. 138, Z. 1–4; ebd., S. 139 auch die Übersetzung. Vgl. dazu auch René Braun: *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien.* Paris ²1977, S. 71–74, der der Auffassung ist, Tertullian habe sich den Begriff *monarchia* nie zu eigen gemacht, weil er zu diskreditiert gewesen sei.

⁷⁵ Vgl. *Adversus Praxean* 20,1.

⁷⁶ Vgl. *Adversus Praxean* 27. Dazu auch Theodor L. Verhoeven: *Monarchia dans Tertullien, Adversus Praxean.* In: *Vigiliae Christianae* 5 (1951), S. 43–48.

wobei die Vermittlung durch jüdisches Schrifttum (Philon) möglich, aber nicht sicher nachgewiesen ist.

- 2) Im christlichen Verständnis ist „Monarchie“ nicht einfach mit „Monotheismus“ gleichzusetzen. Die Quellen zeigen, dass der Gegensatz Monotheismus – Polytheismus in dem größeren Diskurskontext des Verhältnisses von Gott und Welt steht.
- 3) Die Verteidigung der göttlichen Monarchie steht zu der Propagierung einer Logos-Christologie zunächst nicht in Konkurrenz, wie man am Beispiel Justins sehen kann, da sich die argumentativen Kontexte voneinander unterscheiden. Die Übernahme des Monarchiebegriffs zielt primär auf die Begründung der Einursächlichkeit und Alleinherrschaft Gottes in Bezug auf den Kosmos. Die Logos-Christologie dient demgegenüber dazu, die göttliche Qualität der historischen Person Jesus von Nazareth zu plausibilisieren.
- 4) Im Zuge der Ausdifferenzierung der christlichen Theologie wird der Monarchiebegriff sodann ad intra verwendet, um einen christlich-gnostischen Dualismus abzuwehren.
- 5) Gleichzeitig setzt sich die Erkenntnis durch, dass die Erlöserfigur Christi tatsächlich göttliche Züge trage – eine Erkenntnis, die sich angesichts von auch in Rom persistierenden Engelchristologien⁷⁷ und von adoptianischen Vorstellungen keineswegs von selbst verstand und eng mit der Ausbildung des neutestamentlichen Kanons zusammenhängen dürfte. Dies zwingt zur systematischen Reflexion über Gott in seiner Funktion als *Schöpfer* im Verhältnis zu seiner Funktion als *Erlöser*. Im Zuge dieser Entwicklung sehen sich die Protagonisten der göttlichen Monarchie zunehmend in der Defensive gegenüber anderen christlichen Denkschulen, die logos-christologisch argumentieren. Sie wehren sich unter anderem mit dem Argument, bei den Logos-Christologen bestehe die Gefahr einer Zersplitterung des Gottesverständnisses.
- 6) Der Sitz im Leben im Diskurs der Philosophenschulen bleibt dabei grundsätzlich bestehen; er wird aber überlagert von einer neuen institutionellen Struktur, der Kirchengemeinde.
- 7) Gleichzeitig wandelt sich der Diskurs über Gott und den Kosmos in einen Diskurs über Gott *als Gott*. In diesem Stadium kann man von einer in mehrere Schulen differenzierten theologischen Richtung der Monarchianer sprechen.
- 8) Bis zum Ende des 3. Jahrhunderts n. Chr. findet sich in der christlichen Theologie, soweit ich sehen kann, nirgends eine politische Verwendung des Monarchiebegriffs. Nur Tertullian vergleicht gelegentlich die göttliche *monarchia* mit dem irdischen Reich, aber sein Verweis auf die Teilung der Herrschaft unter dem späten Septimius Severus in „Adversus Praxean“ dient nur illustrativen Zwecken.

Dieser Befund erlaubt nun allerdings nicht den Schluss, dass es keine politische Theologie gegeben habe, die sich dem Prinzipat beziehungsweise dem spätantiken

⁷⁷ Vgl. dazu Alois Grillmeier: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*. Freiburg i. Br. ³1990 (ND 2004), S. 150–157.

Kaisertum gegenüber affirmativ verhielt.⁷⁸ Angefangen vom Römerbrief des Apostels Paulus ist das Gegenteil der Fall. In dieser Spielart der christlichen Apologetik spielte dann auch die Parallelisierung von himmlischer und irdischer Monarchie eine Rolle. Bekannt sind die Äußerungen Melitos von Sardes und des Origenes, in denen eine Parallelität zwischen der Ausdehnung des Imperium Romanum und der Entstehung und Verbreitung des Christentums hergestellt wird, um die Christen vom Vorwurf der Illoyalität und der Schädlichkeit des christlichen Kultes zu entlasten.⁷⁹ Melito und Origenes bedienen sich dabei jedoch nicht des hier skizzierten Monarchiebegriffs. Parallelisiert werden auch nicht die göttliche und die irdische Alleinherrschaft *per se*; vielmehr wird ein providentieller Zusammenhang hergestellt zwischen der Herrschaft des Augustus und der Herrschaft Christi – und eben *nicht* der des Schöpfers. Melito spricht in diesem Zusammenhang überhaupt nicht von Monarchie. Origenes hebt nur die Alleinherrschaft des Augustus hervor, nicht aber die Christi oder des Vaters.

Erst in der Reichstheologie Eusebs wird das anders.⁸⁰ Der Bischof von Kaisareia sieht nun tatsächlich einen ursächlichen Zusammenhang zwischen der Durchsetzung des Monotheismus und der vom irdischen Monarchen gewährleisteten *pax Romana*: Bei ihm verdankt sich die gegenwärtige Reichseinheit unter Konstantin der Alleinherrschaft des christlichen Gottes. Mit dieser Gegenwartsdeutung, die streckenweise eschatologische Züge trägt, geht dann ein Wahrnehmungsdefizit der realen Verhältnisse einher, wie sie im Römischen Reich der Spätantike bestanden. Doch ist das ein anderes Thema.

Abstract

In this chapter, the author reappraises the thesis, championed particularly by Erik Peterson and Allen Brent, that Christian theologians used the term ‘monarchy’ to describe an analogy or correlation between God’s reign and that of earthly rulers. By contrast, the author argues that the adoption of ‘monarchy’ in Christian anti-pagan literature aimed above all at presenting God as the sole cause and ruler of the universe. In the process of the development of Christian theology, ‘monarchy’ then served in inner-Christian debate to ward off both a Christian-Gnostic dualism and a Christology which was based on the idea of a divine Logos and which was sometimes perceived as heretical. As a result the discourse on God and the cosmos was transformed into a discourse on God *as God*. Thus the history of this term clearly demonstrates that in the first three centuries Christians did not use ‘monarchy’ in a political context.

⁷⁸ Vgl. dazu im Einzelnen Peterson: Monotheismus (wie Anm. 6), S. 44–47; Kinzig: Novitas Christiana (wie Anm. 12), S. 441–483; Rebenich: Monarchie (wie Anm. 16), Sp. 1169f.

⁷⁹ Klassische Stellen: Melito, Apologia frg. 1 (= Euseb, Historia ecclesiastica 4,26,7f.) und Origenes, Contra Celsum 2,30. Gegenentwurf: Hippolyt, Commentarii in Daniele 4,9,2f.

⁸⁰ Vgl. zum Folgenden Peterson: Monotheismus (wie Anm. 6), S. 47–51; Kinzig: Novitas Christiana (wie Anm. 12), S. 520f., S. 529–531, S. 544f., S. 546–549.