Friedrich Loofs

Patristica

Arbeiten zur Kirchengeschichte

Begründet von

Karl Holl† und Hans Lietzmann†

Herausgegeben von

Christoph Markschies, Joachim Mehlhausen
und Gerhard Müller

Band 71

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1999

Friedrich Loofs

Patristica

Ausgewählte Aufsätze zur Alten Kirche

Herausgegeben von
Hanns Christof Brennecke und Jörg Ulrich

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1999

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die
US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Loofs, Friedrich:
Patristica : ausgewählte Aufsätze zur Alten Kirche / Friedrich Loofs.
Hrsg. von Hanns Christof Brennecke und Jörg Ulrich. – Berlin ;
New York : de Gruyter, 1999
(Arbeiten zur Kirchengeschichte ; Bd. 71)
ISBN 3-11-015763-2

© Copyright 1999 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Textkonvertierung: Ready Made, Berlin
Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

Inhalt

Vorwort VII

Bibliographie Friedrich Loofs XIII

Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosis-Stelle (Phil 2,5-11) 1
ThStKr 100, 1927, 1-102

Christ's descent into hell 93
Transactions of the third international congress for the history of religions, vol. II, Oxford 1908, 290-301

Das Nizänum 105
Festgabe Karl Müller, Tübingen 1922, 68-82

Die Trinitätslehre Marcell's von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition 123
SPAW 1902, 764-781

Das Bekenntnis Lukians, des Märtyrers 143
SPAW 1915, 576-603

Zur Synode von Serdika 173
ThStKr 82, 1909, 279-297

Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Serdika 189
AAWB 1909, 3-39

Die chronologischen Angaben des sog. „Vorberichts" zu den Festbriefen des Athanasius 225
SPAW 1908, 1013-1022

Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe 235
Halle 1898

Zwei macedonianische Dialoge 321
SPAW 1914, 526-551

Die Christologie der Macedonianer 351
Geschichtliche Studien. Albert Hauck zum 70. Geburtstag, Leipzig 1916, 64-76

Die „Ketzerei" Justinians 369
Harnack-Ehrung, 1921

Der Grundgedanke von Harnacks Dogmengeschichte 387
ChW 13, 1899, 998-1001

Friedrich Loofs 393
Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. 2, Leipzig 1926, 1-42

Register 433
Moderne Autoren 433
Quellen 435
Bibelstellen 450

Vorwort

Wenn siebzig Jahre nach Friedrich Loofs' Tod am 13. Januar 1928 nun seine patristischen Aufsätze in einem Sammelband erscheinen, so bedarf das für alle an der dogmen- und theologiegeschichtlichen Forschung Beteiligten eigentlich keiner näheren Begründung. Viele seiner Untersuchungen, auf die wir besonders für die Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts, und hier vor allem für die Entfaltung einer christlichen Trinitätslehre und Christologie, noch immer nicht verzichten können, sind inzwischen nur noch schwer zugänglich. Dieses Problem soll durch den vorliegenden Sammelband behoben werden. Loofs selbst hat nie eine Sammlung seiner Aufsätze herausgegeben, derartiges offenbar überhaupt nicht erwogen. Bis an sein Lebensende war er von neuen und seine älteren Arbeiten weiterführenden Fragestellungen erfüllt. Bei seinem Tod hinterließ er das noch unvollendete Manuskript mit seinen Untersuchungen über Theophil von Alexandrien, das dann erst postum von seinem Hallenser Freund und Kollegen Johannes Ficker herausgegeben werden konnte (Bibliographie Monographie Nr. 134) und in gewisser Weise den Schlüssel zu seiner in ihrer Geschlossenheit imponierenden, aber in vieler Hinsicht auch problematischen Gesamtschau der frühchristlichen Lehrentwicklung bietet, die sich in der dogmengeschichtlichen Forschung so auch nicht hat durchsetzen können. Die vorliegenden Aufsätze sind von daher nicht nur als Einzeluntersuchungen, sondern eben auch als das Gerüst einer dogmengeschichtlichen Gesamtsicht anzusehen, die aber eben wegen ihrer souveränen Analysen der Quellen auch heute unverzichtbar sind.

Bis in die siebziger Jahre war der ‚Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte' in der völlig umgearbeiteten und stark erweiterten 4. Auflage von 1906, die von Kurt Aland in ihrem altkirchlichen Teil unverändert noch nach dem zweiten Weltkrieg mehrfach herausgegeben worden war (Bibliographie Nr. 9 und 11), das für evangelische Theologen in Deutschland unverzichtbare Studien- und Lernbuch. Der frühe Schüler, dann bald Freund und Kollege Adolf (von) Harnacks zeigt schon von der ersten Auflage dieses Studienbuches von 1889 an, wie er Harnacks dogmengeschichtlichen Ansatz zwar aufgenommen, aber dann eben doch sehr eigenständig weiterentwickelt und

fortgeschrieben hat. Nicht nur die für heute Studierende nicht eben leichte Diktion, die die Beherrschung der alten Sprachen als völlig selbstverständlich voraussetzt, sondern auch die das Werk prägende Gesamtschau der frühchristlichen Lehrentwicklung haben dieses Werk inzwischen stärker in den Hintergrund treten lassen. Die gilt natürlich auch für seine anderen Lehrbücher (Bibliogr. Nr. 62, 67), die, bewußt als Grundlage für seine Vorlesungen erarbeitet, in besonderer Weise zeitbedingt sind, dafür aber den Forscher Loofs, den wir heute vor allem kennen, als engagierten akademischen Lehrer zeigen. Gerade an Loofs wird deutlich, daß die immer wieder behauptete Diastase von Forschung und Lehre in den Geisteswissenschaften zu Beginn unseres Jahrhunderts und das angeblich fast ausschließliche Interesse der Professoren an der Forschung unter Vernachlässigung der Lehre ideologisch motivierte Behauptungen sind, die sich so nicht aufrechterhalten lassen.

Nicht in den Hintergrund getreten sind dagegen seine patristischen Aufsätze. Dies gilt vor allem auch für die etwa fünfzig z.T. überaus umfangreichen Beiträge zur dritten Auflage der ‚Theologischen Realencyklopädie', die zu einem großen Teil als unverändert aktuell und im ganzen auch nicht überholt angesehen werden müssen, auf deren Abdruck in einem Sammelband wir in erster Linie aus technischen Gründen verzichten mußten.

Friedrich Loofs (19. Juni 1858 - 13. Januar 1928) hat über sein Leben und seine theologische Entwicklung selbst so ausführlich Rechenschaft abgelegt (in diesem Band S. 393-431), daß an dieser Stelle auf eine eigene Darstellung verzichtet werden kann[1]. Freunde und Weggefährten haben 1928 den unerwartet Verstorbenen gewürdigt[2], zu seinem 100. Geburtstag im Jahre 1958 erschienen noch Erinnerungen einiger seiner Schüler[3]. Seither ist es um den Theologen und Dogmengeschichtler Friedrich Loofs still geworden. Person und Werk dieses seine Hallenser Fakultät, an der er neununddreißig Jahre als Professor gewirkt hatte, prägenden und die deutsche protestantische

---

1 Vgl. Stephan Bitter, Art. Loofs, Friedrich (1858-1928), TRE 21, 1991, 464-466.

2 Vgl. Ferdinand Kattenbusch, Zu Friedrich Loofs' Gedächtnis, ThStKr 100, 1927/28, 354-361; L. Fendt, D. Friedrich Loofs zum Gedächtnis, DtPfrBl 32, 1928, 209-211; siehe auch Martin Rade, Art.: Loofs, ChW 42, 1928, 114-116 und Johannes Ficker, Art.: Loofs, Friedrich, DBJ 10, 1928, 161-167.

3 Vgl. Walter Bodenstein, Ein liberaler Lutheraner, Freies Christentum 10, 1958, 155-158; Johanna Konrad, Loofs' Beiträge zur Christologie, EvTh 18, 1958, 324-333; Rudolf Stöwesand, Bekenntnis zu Friedrich Loofs, ZdZ 12, 1958, 208-214.

dogmengeschichtliche Forschung neben Harnack geradezu verkörpenden Theologen sind erstaunlicherweise nicht zum Gegenstand gelehrter Bemühungen geworden[4].

Loofs' dogmengeschichtliche Arbeiten zeichnen sich trotz der Fülle akribisch untersuchter Einzelfragen durch eine so auf den ersten Blick gar nicht erkennbare große Geschlossenheit und im Grunde thematische Einheit aus. Ihm geht es seit seinen dogmengeschichtlichen Anfängen nach den rein historische Fragen des Frühmittelalters behandelnden Qualifikationsarbeiten (Autobiogr. S. 404f.) theologisch um die Frage, wie aus der Verkündigung Jesu und der frühchristlichen Auferstehungsbotschaft das trinitarische und christologische Dogma des vierten und fünften Jahrhunderts entstehen konnten und in welchem legitimen Zusammenhang diese dogmatische Entwicklung zur Verkündigung Jesu steht. In kritischer Aufnahme und Korrektur von Harnacks bekannter These, die die christliche Dogmenentwicklung als Hellenisierung des Christentums deutet[5], die auch Loofs vor allem in der von den Apologeten herkommenden alexandrinischen Theologie sehen wollte, und die seiner Auffassung nach letztlich die Basis der dogmatischen Beschlüsse der ersten vier ökumenischen Konzile abgegeben hatte, ging es Loofs darum, einen nicht hellenisierten Traditionsstrang in Trinitätslehre und Christologie deutlich zu machen, der in seiner Sicht von den Ignatianen über Irenäus zu den Vertretern einer trinitarischen Einhypostasentheologie im arianischen Streit wie z.B. Markell und Eustathius oder den lateinischen Vertretern des sog. abendländischen Bekenntnisses von Serdika und zu den Antiochenern im christologischen Streit führte. Der Herausarbeitung dieser von ihm als kleinasiatisch (später auch antiochenisch) angenommenen Traditionslinie sind im Grunde alle seine dogmengeschichtlichen Untersuchungen zuzuordnen bis hin zum unvollendeten Werk über Theophilus von Antiochien.

Das christliche Dogma ist für Loofs im Unterschied zu Harnack eben nicht nur das Produkt eines von ihm wie von Harnack überaus kritisch gesehenen Hellenisierungsprozesses[6]. So richtig es ist, daß die

---

[4] Wolfgang Gericke, Marcell von Ancyra, TABG 10, Halle 1940, weist in seinem Vorwort (VII.) darauf hin, daß seine Dissertation über Marcell durch ein Seminar von Ernst Barnikol über ‚Das theologische Lebenswerk von Friedrich Loofs' angeregt worden war, das Barnikol im Sommersemester 1936 in Halle gehalten hatte.

[5] Tübingen 1909[4] [= Darmstadt 1964] 20.

[6] Siehe zur Hellenisierungsdebatte die Arbeit von E.P. Meyering, Die Hellenisierung des Christentums im Urteil A.v. Harnacks, VNAW 128, Amsterdam 1985.

christliche Lehrentwicklung nicht ausschließlich unter dem Stichwort einer wie auch immer verstandenen Hellenisierung gesehen werden kann, so hat Loofs mit seinem Postulat einer nicht hellenisierten kleinasiatisch-antiochenischen Tradition kaum Nachfolger gefunden[7]. In mancher Hinsicht wird man den Ansatz von Loofs als apologetischen Versuch ansehen müssen, der Harnacks Kritik an der christlichen Lehrbildung aufnehmen wollte. Die Entwicklung der Hellenisierungsdebatte ist hier nicht weiter zu verfolgen, aber auch angesichts des allen patristischen Aufsätzen gemeinsamen Hintergrundes scheint ein Neudruck seiner Aufsätze geboten zu sein.

Nicht in den Blick bei dieser Beschränkung auf die patristischen Aufsätze kommt der lutherische Theologe Loofs, der in ganz eigener Weise und hier eben sehr anders als Adolf von Harnack, traditionelles Luthertum und die Theologie Albrecht Ritschls miteinander zu verbinden versucht hat. Dasselbe gilt für den langjährigen Universitätsprediger (Autobiogr. S. 407-409) ebenso wie für den engagierten christlichen Zeitgenossen in seiner Auseinandersetzung mit Ernst Haeckel (Autobiogr. S. 416) und den Mann der Kirche, der auch im leitenden Amt seiner preußischen Landeskirche im Lehrzuchtverfahren der Spruchkammer, der er angehörte, im Fall Jatho[8] energisch gegen das als lex Jatho erlassene Irrlehrergesetz protestierte und sich für Lehrfreiheit in der Kirche einsetzte (Autobiogr. S. 429).

Auch wenn kein Zweifel am Wert der patristischen und dogmengeschichtlichen Untersuchungen von Loofs für die weitere Forschung bestehen kann, so ist dennoch klar, daß sie nach einem Menschenalter intensiver theologie- und dogmengeschichtlicher Abeit, die zu neuen Einsichten und Fragestellungen geführt hat, nicht den heutigen Forschungsstand repräsentieren können. Loofs' Arbeiten gehören ganz in die durch Harnack auf neue Wege gebrachte wissenschaftliche Diskussion am Ausgang des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts und sind seiner Gesamtsicht der dogmatischen Entwicklung des Christentums untergeordnet, die so keine Nachfolger gefunden hat. Deshalb schien es uns vermessen, auch nur durch eine bibliographische Nachzeichnung der seitherigen Forschung Loofs' Arbeiten gleichsam auf den neuesten Forschungsstand bringen zu wollen. Was in anderen Fällen durchaus sinnvoll, u.U. sogar geboten ist, würde die Aufsätze von Loofs geradezu um ihr eigenes Profil bringen. Deshalb haben wir nach

---

[7] Vgl. Georg Kretschmar, Beiträge zur frühchristlichen Trinitätstheologie, BHTh 21, Tübingen 1956.

[8] Manfred Jacobs, Art. Jatho, Carl Wilhelm(1851-1913), TRE 16, 1987, 545-548.

reiflichem Überlegen auf solche Ergänzungen prinzipiell verzichtet. Allerdings schien es uns da, wo es um Emendation oder Rekonstruktion von Texten ging, geboten, den heutigen Diskussionsstand zu skizzieren, weil die Rekonstruktion von Texten nicht unmittelbar von Loofs' dogmengeschichtlichem Konzept abhängig ist.

So sind zu den von Loofs noch nach Rettberg zitierten Fragmenten Markells[9] heute die Ausgaben GCS Euseb Werke IV, Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Markells, ed. E. Klostermann/G.C. Hansen, Berlin [2]1971 sowie K. Seibt, Die Theologie des Markell von Ankyra, AKG 59, Berlin u.a. 1994 und M. Vinzent (Hg.), Marcellus. Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom, VigChr.S 39, Leiden u.a. 1997, heranzuziehen.

Zum Text der abendländischen Ekthesis von Serdika[10] sind die Arbeiten von M. Tetz, Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis. Glaubensfragen auf der Synode von Serdika (342), ZNW 76, 1985, 243-269 und J. Ulrich, Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums, PTS 39, Berlin u.a. 1994, 51-56 zu benutzen.

Für die Historia acephala des Athanasius[11] ist die Ausgabe SC 317, Histoire „acéphale" et index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie, ed. A. Martin/M. Albert, Paris 1985, einzusehen.

Für die Basiliusbriefe[12] sind Saint Basile. Lettres I. II. III, ed. Y. Courtonne, CUFr, Paris 1957. 1961. 1966 sowie Basilius von Caesarea, Briefe I. II. III, ed. W.-D. Hauschild, BGL 32. 3. 37, Stuttgart 1990. 1973. 1993 heranzuziehen.

Für die dogmatischen Schriften Justinians[13] ist schließlich E. Schwartz, Drei dogmatische Schriften Justinians, AAM 18, Mailand [2]1973 (ND der Ausgabe München 1939) zu benutzen.

Dafür, daß die gesammelten patristischen Aufsätze von Friedrich Loofs siebzig Jahre nach seinem Tod erscheinen können, danken wir dem Verlag De Gruyter in Berlin, besonders seinem theologischen Fachleiter Dr. Hasko von Bassi und Frau Angelika Hermann, die die technische Herstellung betreute. Den Herausgebern von AKG, den

---

[9] Siehe den Aufsatz Die Trinitätslehre Marcell's von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition, 123-141.

[10] Siehe die Aufsätze Zur Synode von Serdika, 173-188 und Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica, 189-223.

[11] Siehe den Aufsatz Die chronologischen Angaben des sog. „Vorberichts" zu den Festbriefen des Athanasius, 225-234.

[12] Siehe den Aufsatz Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe, 235-319.

[13] Siehe den Aufsatz Die „Ketzerei" Justinians, 369-385.

Professoren Christoph Markschies, Joachim Mehlhausen und Gerhard Müller danken wir für die Aufnahme des Bandes in ihre Reihe. Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern am Erlanger Lehrstuhl für Ältere und Allgemeine Kirchengeschichte Margita Gehring, Marcus Grube, Jens Ole Hans, Sandra Hubel, Stefan Meyer, Henrike Müller, Annette von Stockhausen, Susanne Stör und Tobias Wittenberg gilt unser herzlicher Dank für ihre engagierte und sorgfältige Arbeit.

Erlangen, am 1. Oktober 1998

Hanns Christof Brennecke Jörg Ulrich

Bibliographie Friedrich Loofs*

1. Zur Chronologie der auf die fränkischen Synoden des hl. Bonifatius bezüglichen Briefe der bonifazischen Briefsammlung, Leipzig 1881.
2. Antiquae Britonum Scotorumque ecclesiae quales fuerint mores, quae ratio credendi et vivendi, quae controversiae cum Romana ecclesia causa atque vis, Leipzig 1882.
3. Der Beiname des Apostels der Deutschen nebst einer Mitteilung über Bonifatii ep. 22 bei Jaffé bibl. rer. Germ. III, 81, ZKG 5, 1882, S.623-631.
4. Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der lutherischen Kirchen, ThStKr 57, 1884, S.613-688.
5. Rez.: Pitra, Analecta sacra, ThLZ 9, 1884, S.405-411. 453-463. 550-558. 572-574.
6. Christlicher Glaube und kirchliche Dogmen, Deutsch-Evangelische Blätter 11, 1886, S.177-198.
7. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Erstes Buch, TU III 1 und 2, Leipzig 1887.
8. Die Handschriften der lateinischen Übersetzung des Irenaeus und ihre Kapitelteilung, Kirchengeschichtliche Studien Hermann Reuter zum 70. Geburtstage gewidmet, Leipzig 1888, S.1-93.
9. Dogmengeschichte, Halle 1889.
10. Die urchristliche Gemeindeverfassung, ThStKr 63, 1890, S.619-658.
11. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle [2]1890. [3]1893. 4. völlig umgearb. Aufl., Halle 1906. 5. durchges. Aufl., hg. von Kurt Aland, 1950-53. 7. erg. Aufl., Tübingen 1968.

---

* Zu vergleichen ist die Selbstdarstellung, S. 393-431. Aus den dort genannten Texten wurden sämtliche Monographien, Aufsätze, Sitzungsberichte, Predigtsammlungen sowie die von Loofs selber als von wissenschaftlichem Wert bezeichneten Reden und Vorträge (a.a.O. 414f. no. 19) und wichtige Rezensionen, schließlich die Artikel in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche und in Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics ausgewählt und um einige Titel ergänzt.

12. Studien über die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen, Halle [1-2]1892. [3]1893.
13. Predigten I, Halle 1892.
14. Ein neues Evangelium, ChW 8, 1894, S.493-499.
15. Das Testament des Franz von Assisi, ChW 8, 1894, S.634-639. 658-664. 682-686.
16. Das Apostolikum. In drei am 1.,3. und 5.Trinitatissonntag 1895 im akademischen Gottesdienste gehaltenen Predigten, Halle 1895.
17. Art.: Abendmahl II. Kirchenlehre, RE[3] 1, 1896, S.38-68 (Ergänzungsbd.I, S.2-3).
18. Art.: Acacius von Cäsarea, RE[3] 1, 1896, S.125-127 (Ergänzungsbd. I, S.6).
19. Art.: Adventisten, RE[3] 1, 1896, S.191-198 (Ergänzungsbd. I, S.14-15).
20. Art.: Amphilochius von Iconium, RE[3] 1, 1896, S.463-464 (Ergänzungsbd. I, S.37).
21. Melanchthon als Humanist und Reformator. Festrede zum 16.2. 1897, ThStKr 70, 1897, S.641-667.
22. Art.: Arianismus, RE[3] 2, 1897, S.7-45 (Ergänzungsbd. I, S.113-115).
23. Art.: Athanasianum, RE[3] 2, 1897, S.177-194 (Ergänzungsbd. I, S.125-126).
24. Art.: Athanasius von Alexandria, RE[3] 2, 1897, S.194-204 (Ergänzungsbd. I, S.126-127).
25. Art.: Augustinus, RE[3] 2, 1897, S.257-284 (Ergänzungsbd.I, S.137-139).
26. Art.: Barclay, Robert, RE[3] 2, 1897, S.398-400.
27. Art.: Biddle, John, RE[3] 3, 1897, S.201-203.
28. Art.: Bonofus und Bonofianer, RE[3] 3, 1897, S.314-317.
29. Art.: Browne, Robert, RE[3] 3, 1897, S.423-428 (Ergänzungsbd.I, S.257).
30. Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe. Eine patristische Studie, Halle 1898.
31. Die Ursprache der confessio orthodoxa, ThStKr 71, 1898, S.165-171.
32. Art.: Christologie. Kirchenlehre, RE[3] 4, 1898, S.16-56 (Ergänzungsbd.I, S.306-307).
33. Art.: Darby, John Nelson, RE[3] 4, 1898, S.483-493 (Ergänzungsbd.I, S.338).
34. Art.: Dogmengeschichte, RE[3] 4, 1898, S.752-765 (Ergänzungsbd.I, S.350-351).
35. Art.: Eudoxius von Germanicia, RE[3] 5, 1898, S.577-580.

36. Art.: Eunomius, RE^3 5, 1898, S.597-601 (Ergänzungsbd.I, S.434-435).
37. Art.: Eusebius von Nikomedien, RE^3 5, 1898, S.620 (Ergänzungsbd.I, S.436).
38. Art.: Eusebius von Samosata, RE^3 5, 1898, S.620-622 (Ergänzungsbd.I, S.436).
39. Art.: Eusebius von Vercelli, RE^3 5, 1898, S.622-624 (Ergänzungsbd.I, S.436).
40. Art.: Eustathius von Antiochien, RE^3 5, 1898, S.626-627 (Ergänzungsbd.I, S.437).
41. Art.: Eustathius von Sebaste, RE^3 5, 1898, S.627-630 (Ergänzungsbd.I, S.437).
42. Art.: Eutyches, RE^3 5, 1898, S.635-647 (Ergänzungsbd.I, S.438).
43. Art.: Evang.Gemeinschaft, RE^3 5, 1898, S.667-672 (Ergänzungsbd.I, S.442).
44. Art.: Familisten, RE^3 5, 1898, S.750-755 (Ergänzungsbd.I, S.447).
45. Art.: Farnovius, Stanislaus, RE^3 5, 1898, S.767-768.
46. Predigt bei der 5. Hauptversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte in der Barfüßerkirche zu Erfurt am 13. April 1898, 1898, beigef. zu: Kolde, Theodor: Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgang des Mittelalters.
47. Rez.: K. Holl, Die sacra Parallela des Johannes Damascenus, ThStKr 71, 1898, S.366-372.
48. Die Schöpfungsgeschichte, der Sündenfall und der Turmbau zu Babel, in drei im akademischen Gottesdienst zu Halle gehaltenen Predigten, Hefte zur ChW no.39, Freiburg i.Br. 1899. ^{2}1900.
49. Drei Autographen des Franz von Assisi, ChW 13, 1899, S.29-36.
50. Der Grundgedanke von Harnacks Dogmengeschichte, ChW 13, 1899, S.998-1001.
51. Art.: Flavianus von Antiochien, RE^3 6, 1899, S.93-95 (Ergänzungsbd.I, S.448-449).
52. Art.: Flavianus von Konstantinopel, RE^3 6, 1899, S.95 (Ergänzungsbd.I, S.449).
53. Art.: Georg von Laodicea, RE^3 6, 1899, S.539-541 (Ergänzungsbd.I, S.552).
54. Art.: Gildas, RE^3 6, 1899, S.667-668.
55. Art.: Gregorius von Nazianz, RE^3 7, 1899, S.138-146 (Ergänzungsbd.I, S.595).
56. Art.: Gregor von Nyssa, RE^3 7, 1899, S.146-153 (Ergänzungsbd.I, S.596).
57. Anti-Haeckel. Eine Replik nebst Beilagen, Halle $^{1-4}$1900. ^{5}1906.
58. Selbstanzeige: Anti-Haeckel, ChW 14, 1900, S.282-283.

59. Art.: Hilarius von Poitiers, RE^3 8, 1900, S.57-67 (Ergänzungsbd.I, S.644-645).
60. Art.: Hosius von Corduba, RE^3 8, 1900, S.376-382 (Ergänzungsbd.I, S.661-662).
61. Rez.: H. Römer, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Sein Leben und Wirken, ThStKr 73, 1900, S.656-659.
62. Grundlinien der Kirchengeschichte, Halle 1901. ^{2}1910.
63. Predigten II, Halle 1901.
64. Art.: Kenosis, RE^3 10, 1901, S.246-263 (Ergänzungsbd.I, S.752-753).
65. Art.: Kongregationalismus, RE^3 10, 1901, S.680-693 (Ergänzungsbd.I, S.795-796).
66. Die Trinitätslehre Marcell's von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition, SPAW 1902, S.764-781.
67. Symbolik oder christliche Konfessionskunde, Bd.1, Grundriß der Theologischen Wissenschaft Bd.4, Tübingen 1902.
68. Art.: Leontius von Byzanz, RE^3 11, 1902, S.394-398 (Ergänzungsbd.II, S.15).
69. Art.: Macedonius und die Macedonianer, RE^3 12, 1903, S.41-48 (Ergänzungsbd.II, S.55).
70. Art.: Makrina, RE^3 12, 1903, S.93-94.
71. Art.: Marcellus von Ancyra, RE^3 12, 1903, S.259-265 (Ergänzungsbd.II, S.64).
72. Art.: Meletius von Antiochien und das meletianische Schisma, RE^3 12, 1903, S.552-558. (Ergänzungsbd.II, S.83).
73. Art.: Methodismus, RE^3 12, 1903, S.747-801 (Ergänzungsbd.II, S.97-99).
74. Art.: Nektarius von Konstantinopel, RE^3 13, 1903, S.706-708 (Ergänzungsbd.II, S.238).
75. Art.: Nestorius, RE^3 13, 1903, S.736-749 (Ergänzungsbd.II, S.239-244).
76. Die Krisis des Christentums im 2. Jahrhundert. Kaisergeburtstagsrede 1904, Deutsch-evangelische Blätter 29, 1904, S.443-458.
77. Art.: Photin von Sirmium, RE^3 15, 1904, S.372-374 (Ergänzungsbd.II, S.326).
78. Art.: Pelagius und der pelagianische Streit, RE^3 15, 1904, S.747-774 (Ergänzungsbd.II, S.310-312).
79. Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben, Halle 1905.
80. Der authentische Sinn des nicänischen Symbols, Neues Sächsisches Kirchenblatt 1905 no. 22f.; auch Separatdruck Leipzig 1905.

81. Vom Vorsehungsglauben. 3 Predigten, Halle 1906.
82. Akademische Predigten, Dresden 1906.
83. Art.: Semipelagianismus, RE^3 18, 1906, S.192-203 (Ergänzungsbd.II, S.500-501).
84. Römisch-katholische und evangelische Lehre von der Kirche. Predigtvortrag, FEB 191, Leipzig 1907.
85. Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit. Rede gehalten beim Antritt des Rektorats in Halle-Wittenberg am 12.7.1907, Deutsch-evangelische Blätter 32, 1907, S.513-538.
86. Art.: Theodor von Mopsuestia, RE^3 19, 1907, S.598-605 (Ergänzungsbd.II, S.561).
87. Christ's descent into hell, Transactions of the third international congress for the history of religions, Volume II, Oxford 1908, S.290-301.
88. Das Evangelium der Reformation und die Gegenwart, ThStKr 81, 1908, S.203-244.
89. Die Auferstehungsberichte und ihr Wert, Hefte zur ChW no. 33, Leipzig 1898. 3. verb. Aufl., Tübingen 1908.
90. Die chronologischen Angaben des sog. „Vorberichts" zu den Festbriefen des Athanasius, SPAW 1908, S.1013-1022.
91. Zur Synode von Sardika, ThStKr 82, 1909, S.279-297.
92. Das Glaubensbekenntnis der Homoousianer von Sardica, AAWB 1909, S.3-39.
93. Die Bedeutung der kirchlichen Dogmen für das Evangelische Christentum, Deutsch-Evangelisch 1, 1910, S.78-99.
94. Zum Gedächtnis Calvins, ThStKr 83, 1910, S.110-137.
95. „Iustitia dei passiva" in Luthers Anfängen, ThStKr 84, 1911, S.461-473.
96. Religionseinheit und Religionsfreiheit in Deutschland bis zum Westfälischen Frieden, Deutsch-Evangelisch 2, 1911, S.321-329.
97. Über Selbsterlösung, Pantheismus und Lebensfreude. 3 Predigten, Halle 1911.
98. Art.: Descent into Hades, ERE 4, 1911, S.654-663.
99. Lessings Stellung zum Christentum, Universitätsschrift, ThStKr 86, 1913, S.173-223.
100. A German view of the „sola fide", Constructive Quarterly I, New York/London 1913, S.36-49.
101. What is the truth about Jesus Christ? Problems of christology discussed in six Haskell-lectures, New York 1913.
102. Nestorius and his place in the history of christian doctrine, Cambridge 1914.

103. „Solo verbo". Lutheranism and mysticism, Constructive Quarterly II, New York/London 1914, S. 733-754.
104. Zwei macedonianische Dialoge, SPAW 1914, S. 526-551.
105. Art.: Kenosis, ERE 7, 1914, S. 680-687.
106. William Sanday über den Krieg, Deutsch-Evangelisch 6, 1915, S. 246-266. 289-314.
107. Das Bekenntnis Lucians, des Märtyrers, SPAW 1915, S. 576-603.
108. Matthias Claudius in kirchengeschichtlicher Beleuchtung, Zum Gedächtnis des Wandsbecker Boten, Gotha 1915 (=ThStKr 88, 1915, S. 173-223 und S. 273-366).
109. Der Glaube an den lebendigen Gott und die Lebensrätsel. 2 Predigten, Halle 1915.
110. Art.: Macedonianism, ERE 8, 1915, S. 225-230.
111. Die Christologie der Macedonianer, in: Geschichtliche Studien. Albert Hauck zum 70.Geburtstage dargebracht, Leipzig 1916, S. 64-76.
112. Wer war Jesus Christus? Für Theologen und den weiteren Kreis gebildeter Christen erörtert, Halle 1916. [2]1922.
113. Der articulus stantis et cadentis ecclesiae, Universitätsschrift, ThStKr 90, 1917, S. 323-420.
114. Die Jahrhundertfeier der Reformation an den Universitäten Wittenberg und Halle 1617, 1717 und 1817, ZVKGS 14, 1917, S. 1-68.
115. Die ‚Internationale Vereinigung Ernster Bibelforscher', Leipzig 1918. 2. sehr erweiterte Aufl. Leipzig 1921.
116. Die angebliche Totenmaske Luthers, RelKu 15, 1918, S. 2-13.
117. Zur Frage nach dem Zeitpunkt des Durchbruchs evangelischer Erkenntnis bei Luther, ThStKr 92, 1920, S. 370-371.
118. Aus der Dresdner Handschrift der ältesten Psalmenvorlesung Luthers, ThStKr 92, 1920, S. 371-372.
119. Unsere grundsätzliche Einstellung gegenüber den Sekten, PBl 1920, S. 209-218.
120. Der Ewigkeitsglaube. 5 Predigten, Halle 1920.
121. Die „Ketzerei" Justinians, Harnack-Ehrung 1921.
122. Das Nicänum, Festgabe Karl Müller zum 70. Geburtstage dargebracht, Tübingen 1922, S. 68-82.
123. Die Rechtfertigung nach den Lutherschen Gedanken in den Bekenntnisschriften des Konkordienbuches, ThStKr 94, 1922, S. 307-382.
124. Die Willensfreiheit beim Rechtsbrecher, Jahrbuch der Gefängnisgesellschaft für die Provinz Sachsen und Anhalt 39, Halle 1923.

125. Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte, TU 44,5, Leipzig 1924.
126. Rez.: G. Bardy, Paul de Samosate, ThLZ 49, 1924, S.457-462.
127. Rez.: Walter, J. von, Der religiöse Entwicklugsgang des jungen Luther, ThLZ 50, 1925, S.585-588.
128. Rez.: A. von Harnack, Die Reden Pauls von Samosata an Sabinus (Zenobia?) und seine Christologie, ThLZ 50, 1925, S.227-232.
129. Rez.: Boehmer, H., Luthers erste Vorlesung, ThLZ 50, 1925, S.25-30.
130. Friedrich Loofs. Selbstdarstellung, Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen II, Leipzig 1926, S.1-42.
131. Christentum und Politik, Die Eiche 1926 no.1.
132. Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle (Phil 2, 5-11), ThStKr 100, 1927, S.1-102.
133. Zur Geistesgeschichte Schleswig-Holsteins, Rez.: Otto Brandt, Geistesleben und Politik in Schleswig-Holstein um die Wende des 18.Jahrhunderts, Stuttgart u.a. 1925, ThStKr 100, 1927, S.463-468.
134. Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus, Leipzig 1930 (postum).

Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle (Phil. 2,5-11)[1]

1.

Für dieses Heft der „Studien und Kritiken" begann ich Ostern 1926 eine Abhandlung zu schreiben, die der „Neutestamentlichen Theologie" eine Reihe von Erwägungen zuschieben sollte, die mir auf Grund meiner dogmengeschichtlichen Arbeiten wichtig geworden waren. Aber die Abhandlung wuchs mir, je mehr ich mich in die Sache hineinarbeitete, um so unaufhaltsamer an Umfang. Daher mußte ich mich entschließen, sie zu einem Buche zu gestalten. Dies Buch hoffe ich, wenn auch nur als eine rein dogmengeschichtliche Untersuchung, in absehbarer Zeit vollenden zu können. Ich habe die Arbeit an ihm unterbrochen, um hier *einer* Schriftstelle, die in meine Vorstudien einbezogen war, eine besondere, nicht auf die nötigsten Andeutungen sich beschränkende Behandlung der angegebenen Art zu widmen. Es ist die berühmte Kenosisstelle des Philipperbriefs, über die ich meine von der herrschenden Exegese abweichende Meinung gelegentlich in Kürze schon anderorts gesagt habe[2]. Aus *dogmengeschichtlichen* | 2
Studien war diese Anschauung, die ich schon vor 26 Jahren andeutete[3], geboren; *dogmengeschichtliche* Forschungen sind es auch gewesen, die mich seitdem in meiner Überzeugung bestärkt haben. *Darüber* möchte ich hier einige Mitteilungen machen. Und *diese* Begrenzung meiner gegenwärtigen schriftstellerischen Absicht läßt mich hoffen,

---

[1] Die auf den folgenden Seiten in den Anmerkungen bei der Anführung von Sammlungen, Zeitschriften und dergleichen verwendeten Abkürzungen sind die in der dritten, von *A. Hauck* herausgegebenen Auflage der „Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche" (RE[3]) vor Band 21 (1908) verzeichneten.

[2] Vgl. die inhaltlich durchaus sich nicht deckenden Artikel „Kenosis" in RE[3] X, 1901, S. 246-263, und in der *Encyclopaedia of* | *Religion and Ethics* von *J. Hastings* VII, 1914, S. 680-687, sowie mein Büchlein „Wer war Jesus Christus?", 1916 (2. unveränderte Aufl. 1922), S. 238-240.

[3] RE.[3] X, 263.

daß es mir nicht als Anmaßung ausgelegt werden wird, wenn ich, ohne zu den fachmännischen Exegeten zu gehören, es dennoch wage, die unübersehbare Menge der literarischen Bemühungen um das Verständnis von Phil. 2,5-11 auch meinerseits noch um eine Abhandlung
3 zu vermehren[4]. |

Noch heute ist diese Stelle eine *crux interpretum*. Man kann zwar, wie ich es oben getan habe, in gewisser Weise von einer jetzt „herrschenden" Exegese reden. Denn die meisten Exegeten sind jetzt in bezug auf drei für die Erklärung der Stelle entscheidend wichtige Punkte einig. *Erstens* beantwortet man die „Grundfrage", d.h. die nach dem Subjekt, das mit dem Relativpronomen ὅς in V. 6. gemeint ist, wenigstens in bezug auf das οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο und das ἑαυτὸν ἐκένωσεν einmütig dahin, daß als dies Subjekt „Christus *in seiner Präexistenz*" anzusehen sei. *Zweitens* meint man dementsprechend, daß Paulus bei dem μορφὴν δούλου λαβών an die „Menschwerdung" gedacht habe. *Drittens* ist man davon überzeugt, daß nach Meinung des Apostels mit diesem λαβεῖν δούλου μορφὴν ein *Aufgeben*

---

[4] Reiche, wenn auch nicht vollständige, Mitteilungen über die Literatur zu Phil. 2,5ff. und über die verschiedenen Versuche, die Stelle zu erklären, gab *Heinrich Schumacher*, Dozent und dann Extraordinarius (*Associate Professor*) der neutestamentlichen Exegese an der *Catholic University of America* in Washington, in seinem von dem päpstlichen Bibelinstitut preisgekrönten und unter den *Scripta pontificii instituti biblici* und in dessen Verlag (in Komm. *Libreria Spithoever, Piazza di Spagna*) erschienenen Buche: „Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2,5-8, I. Teil: Historische Untersuchung" (1914 XXXI u. 236 S.) und II: „Exegetisch-kritische Untersuchung", 1921 (XV u. 423 S.). Doch fehlt in dem „Literaturnachweis" (I, p. XIII-XXX) sowie in dem „Nachtrag" in II (p. XIIIsq.) und in dem Namensregister des Ganzen neben dem Kommentar von *Lipsius* z.B. auch die Arbeit, die bis dahin über die Geschichte der Auslegung der Stelle die eingehendste Auskunft gab: *A. Tholuck*, *Disputatio christologica de loco Paul. ep. ad Phil. c.* II, 6-9, Pfingstprogramm der Universität Halle, 1848. Übrigens verweise ich auf die wichtigsten neueren Kommentare: von *J.B. Lightfoot* (London 1866, 11. Aufl. 1891), *R. A. Lipsius*, Handkommentar, 1891, 2. Aufl. 1892, *E. Haupt* (*H. A. W. Meyers* Kommentar, Abteil. IX, 7. Aufl., Göttingen 1902), *P. Ewald* (*Th. Zahns* Kommentar Bd. XI, 1. und 2. Aufl., Leipzig 1908) und *M. Dibelius* (*H. Lietzmanns* Handbuch, Abteil. 11, Tübingen 1913; 2. Aufl. 1925), sowie auf die neueren Lehrbücher der „Neutestamentlichen Theologie": *B. Weiß* (7. Aufl., Berlin 1903), *H.J. Holtzmann* (2. Aufl., Tübingen 1911); *H. Weinel* (3. Aufl., Tübingen 1919), *A. Schlatter* (2. Aufl., Calw 1922), *P. Feine* (4. Aufl., Leipzig 1922), und auf die Literaturangaben in diesen Büchern. Seit 1925 sind hinzugekommen: *O. Holtzmann*, Das NT. übersetzt und erklärt, Gießen 1926, und die schon ausgegebenen Lieferungen der im Erscheinen begriffenen, von *W. Bauer* bearbeiteten 2. Aufl. des *Preuschen*schen Wörterbuchs zum NT. (Gießen, seit 1925).

der μορφὴ θεοῦ verbunden gewesen sei, und daß dieses mit dem ἑαυτὸν ἐκένωσεν zeitlich und im wesentlichen auch inhaltlich zusammenfalle. – Aber die über diese drei Punkte einigen Exegeten gehen schon bei der näheren Ausführung ihrer gemeinsamen Anschauung nicht die gleichen Wege. Die μορφὴ θεοῦ wird sehr verschieden gedeutet: hier erklärt man sie in engerem oder loserem Zusammenhang mit den orthodoxen Traditionen von der Homousie des λόγος ἄσαρκος mit Gott, dem Vater; dort denkt man an eine Daseinsweise des „präexistenten Messias" in göttlicher Herrlichkeit; dort an die vorgeschichtliche Lichtgestalt des „himmlischen Menschen", den man in 1Kor. 15,47 glaubt finden zu können. Ebenso ist die Auffassung der μορφὴ δούλου nicht überall die gleiche. Hier wird dieser Ausdruck als Bezeichnung der „Menschengestalt" überhaupt (im Unterschied von der μορφὴ *θεοῦ*) verstanden, dort sieht man in der Verwendung des Begriffs „δοῦλος" einen Hinweis auf die Niedrigkeit der menschlichen Lebenssphäre Jesu im besonderen. – Sodann bleiben *neben* dem, was wesentlich gleich verstanden wird, selbst für die soweit einigen Erklärer mehrere strittige Fragen, unter denen die gewichtigsten sind: die nach dem Sinne des οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο[5], | die nach dem Verhält- 4
nis des ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν zu dem εἶναι ἴσα θεῷ[6] und diejenigen, die an ἐταπείνωσεν ἑαυτόν und an das ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν anknüpfen[7]. – „Herrschend" ist jedoch auch die über die oben genannten drei Punkte im wesentlichen einige Exegese nur im Sinne der gezählten

---

[5] Der schon im 17. Jahrhundert (vgl. *Jülicher*, Zeitschrift für neutestamentliche Wissensch. 1916, S. 3) vertretenen, von *Lightfoot* und *Haupt* nachdrücklichst verfochtenen Deutung des ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι (= ἕρμαιον | oder εὕρημα ἡγεῖσθαι = als glücklichen Fund, als Schicksalsgunst betrachten und sich aneignen, bzw. ausnutzen) hat zwar die „stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief" von *Werner Jaeger* (Hermes 1915, S. 537-553) verstärkte Eindrucksfähigkeit verliehen (vgl. *M. Dibelius*, ThLZ. 1915, Sp. 557f.; *Ed. Meyer*, Ursprung und Anfänge des Christentums III, Stuttgart 1923, S. 380, Anm. 2); aber *erledigt* ist die Frage nach dem Sinne des ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι auch unter denen, die als das Subjekt des ἑαυτὸν ἐκένωσεν Christum *in seiner Präexistenz* denken, noch nicht (vgl. *A. Jülicher* a.a.O.) [ZntW. 1916], S. 1-17.

[6] Die Antwort auf die Frage, ob das εἶναι ἴσα θεῷ sich mit dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν deckt, oder mehr besagt, hängt eng zusammen mit der Fassung des ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι, und auch *Jülicher* scheint die erstere Antwort noch nicht für die allein mögliche zu halten (S. 11).

[7] Auch diejenigen, denen Christus *in seiner Präexistenz* als das Subjekt des ἑαυτὸν ἐκένωσεν gilt, halten nicht alle (wie *Haupt* u.a.) das ἐταπείνωσεν ἑαυτόν für wesentlich dasselbe wie das ἑαυτὸν ἐκένωσε und messen nicht alle das „αὐτὸν ὑπερύψωσεν" an dem, was schon der Präexistente hatte.

und – das möchte ich nicht leugnen – gewogenen *Mehrheits*äußerungen. *Th. Zahn* glaubte freilich i. J. 1885[8] schreiben zu können:

> „Erfreulich ist an den neueren Erörterungen über unsere Stelle nur, daß der schon in der altkirchlichen Exegese des Abendlandes mehrmals (z.B. vom Ambrosiaster ohne jedes Bedürfnis einer Begründung) gewagte Versuch, sie auf die innerweltliche Geschichte Jesu zu beschränken, nicht erneuert worden ist. Der Letzte, der dies wagte, wird hoffentlich für immer *W. Beyschlag* in der Christologie des NT.s (1866) bleiben[9]."

Aber diese „Hoffnung" hat sich nicht verwirklicht. Denn es hat in den letzten 27 Jahren in der wissenschaftlichen Theologie nicht ganz an Stimmen gefehlt, die zu der eben zuerst erwähnten „Grundfrage" sich anders geäußert haben, als die Mehrheit der Exegeten, d.h. – freilich,
5 ohne *Beyschlags* frühere Vorstellungen | von der „Christologie des NT." zu teilen – die Ansicht vertreten haben, Paulus denke bei dem οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο und bei dem ἑαυτὸν ἐκένωσεν nicht an eine Tat des Präexistenten, sondern, wie doch offenbar bei dem ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, an ein Verhalten des geschichtlichen, auf dieser Erde lebenden Jesus Christus[10]. – Dem Gewicht dieses „γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου" haben auch viele Exegeten, die in bezug auf die drei oben genannten Punkte in den Bahnen der „herrschenden" Auffassung der Stelle gehen, sich nicht entziehen können. Sie haben die herrschende Anschauung der eben ihr entgegenstellten zweiten dadurch genähert, daß sie zwar als das Subjekt des ἑαυτὸν ἐκένωσεν den λόγος ἄσαρκος ansehen, aber annehmen, daß Paulus von dem „ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος" an den geschichtlichen Jesus Christus (nicht nur den λόγος κενωθείς) im Auge gehabt habe[11]. Eine ähnliche Mittelstellung zwischen der zweiten und

---

[8] Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben (ZfWL.) VI, 244.

[9] *Beyschlag* hat seine damalige Anschauung, die in bezug auf die Christologie des NT. mit Christus als dem Idealmenschen glaubte auskommen zu können, in seiner „Neutestamentlichen Theologie" (Halle 1891 u. 1892) selbst nicht festgehalten. |

[10] *W. Lütgert*, Die Vollkommenen im Philipperbrief, Gütersloh 1909, S. 39ff. (knappe Ausführungen, mit denen übereinzustimmen ich mich freue); *W. Warren*, *On* ἑαυτὸν ἐκένωσεν (JthSt. XII, 1911, S. 461-463 (mit schwerlich haltbarer Deutung des οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο; *G[ottfried] Kittel* in dieser Zeitschrift 1912, 374-402 (mit z.T. sehr angreifbaren Argumenten).

[11] So u.a. *Th. Zahn* (a.a.O. 1885, S. 243-266), *Lightfoot* und *Ewald* in ihren Kommentaren. Besonders klar spricht *Th. Zahn* diese Anschauung aus: „Es sind somit in den beiden Hälften des Relativsatzes (V. 6-7a; 7b-8) zwei eng zusammengehörige, aber deutlich unterschiedene Tatsachen nebst ihren Voraussetzun-

der ersten Auffassung findet sich da, wo man meint, Paulus denke zwar wesentlich an die einheitliche Person des geschichtlichen Jesus Christus, greife aber zunächst in seine Präexistenz zurück[12]. Die Schwierigkeit dieser Mittelstellungen verhüllt sich ihren Vertretern deshalb, weil sie, mit der orthodoxen Tradition von der Identität des präexistenten und des geschichtlichen Subjekts überzeugt, unbedenklich von einem | präexistenten „Christus" reden, ohne die Vorstellung 6
von einem „himmlischen Messias" zu teilen.

Kann man diese Uneinigkeit der Exegese von Phil. 2,5-11, die noch heute vorhanden ist, durch neuere exegetische Methoden einengen? Die neueste ist die „formgeschichtliche". Wenn sie feststellt, daß in Phil. 2,5ff. ein „Hymnus" vorliege (den man wahrlich nicht als von Paulus übernommen vorzustellen braucht, ja als solchen sich nicht wird vorstellen dürfen), so wird man dem hier so wenig, wie u.a. 1Kor. 13 und Röm. 8,31-39, widersprechen können. Es ist diese Einsicht auch meines Erachtens nicht unfruchtbar. Man braucht Phil. 2,5-11 sich nur stichisch aufzuschreiben, um zu erkennen, daß ein Streit über das ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα nicht berechtigt ist. Es kann nur der κύριος-Name gemeint sein. Ich glaube auch, daß im Zusammenhange hiermit wahrscheinlich werden muß, Paulus habe bei dem μορφὴν δούλου λαβών nicht an die „*Mensch*werdung" gedacht, sondern an das ὑπήκοον γενέσθαι. Denn *δοῦλος* ist der Gegensatz zu *κύριος*, und für einen δοῦλος ist das *ὑπήκοον* εἶναι begriffsbestimmend. – Doch werden andere sagen, der Hymnus lasse deutlich drei Stufen erkennen: das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν, das voranging; das δοῦλον εἶναι, das dem ἑαυτὸν ἐκένωσεν folgte; und das ὑψωθῆναι, das auch hier (vgl. Luk. 14,11) der Lohn des ταπεινοῦν ἑαυτὸν war –; und das Natürlichste sei, bei der ersten wie bei der letzten Stufe an ein Dasein im Himmel zu denken[13]. Die „formgeschichtliche" Methode entscheidet also nicht einmal die Grundfrage.

---

gen und begleitenden Umständen vergegenwärtigt: der Übertritt Christi aus seiner ursprünglichen göttlichen Daseinsform und Gott-gleichen Stellung in die Daseinsform eines Gott untergebenen Menschen, und sodann seine in ein erfahrungsmäßig menschliches Leben fallende, auf den Kreuzestod hinauslaufende Berufserfüllung" (a.a.O. S. 265; vgl. S. 263f.).

12 So *A. Schlatter*, Erläuterungen zum NT. II, 1919, S. 628ff.; Theol. des NT. II, 1910, S. 303f. |

13 Die Dreistufung ist (vgl. *Jülicher*, ZntW. 1916, S. 16f.) „den modernen Theologen" – und nicht erst ihnen – „so geläufig", daß sie nicht erst durch den Hymnencharakter der Stelle empfohlen zu werden braucht. Aber erstens fragt es sich, ob es nicht nur diese Geläufigkeit der Vorstellung ist, die der Dreistufung vor der Zweistufung den Vorzug gibt; Luk 14,11[b] ist die Vorstufe des ταπεινοῦν ἑαυτόν

Ist mit der „religionsgeschichtlichen" Methode weiter zu kommen?
7 Mit dem, was vielfach unter ihr verstanden wird, d.h. mit dem | Heranziehen von angeblich verwandten Vorstellungen aus dem Bereich des religiösen Synkretismus der hellenistischen Welt, ganz gewiß nicht. Es gibt der Parallelen freilich mehrere und bessere, als „die uralte Erzählung von dem Gott, der seine Herrlichkeit ablegt, um in die Tiefen der Unterwelt einzudringen, d.h. den Höllenfahrtsmythus". Zu Beginn der Bakchen des Euripides heißt es:

> Ein Sohn des Zeus erschein' ich im Thebanerland,
> Dionysos, den einst Kadmos' Tochter Semele
> Gebar, entbunden durch des Blitzes Feuerstrahl.
> Mit menschlicher Gestalt den Gott vertauschend, kam
> Zu Dirkes Fluten ich und zu Ismenos' Born[14].

In noch höherem Grade „parallel" zu Phil. 2,6f. ist, was dann Dionysos nach Klagen über die Stellung des Königs Pentheus, des Enkels und Nachfolgers des Kadmos, zu seinen Mysterien und nach entsprechenden Drohungen[15] sagt:

> ὧν οὕνεκ' εἶδος θνητὸν ἀλλάξας ἔχω
> μορφήν τ' ἐμὴν μετέβαλον εἰς ἀνδρὸς φύσιν
> (Drum hab' ich ird'sche Formen eingetauscht,
> die Gottgestalt in menschliche Natur verkehrt).[16]

Diese Stelle, die der griechischen Epiphanie-Vorstellung klassischen Ausdruck gibt, ist in der Tat für Phil. 2,5-11 sehr wichtig. Denn das ist eine der entscheidendsten Fragen für die Erklärung der Ausführungen des Paulus, ob sie mit diesen Epiphanie-Vorstellungen der Griechen irgend etwas zu tun haben, oder nicht. Für diese Frage aber muß die Entscheidung anderswo, als in dem Nachweis solcher Vorstellun-

---

nur *gedacht*, aber nicht hervorgehoben. Und zweitens braucht man, wenn man dennoch dreifach abstufen will, die erste Stufe nicht zeitlich und vollends nicht örtlich abzugrenzen. Sie kann ohne dies als die Voraussetzung des οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο gedacht werden. |

[14] Euripides' Bakchen, deutsch von *H. von Arnim*, Wien 1903, V. 1-5. Vers 4f. lautet griechisch: μορφὴν δ' ἀμείψας ἐκ θεοῦ βροτησίαν | πάρειμι. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich *Schumacher* (II, S. 175), der sie zugunsten der Gleichung μορφὴ θεοῦ = οὐσία oder φύσις θεοῦ verwendet.

[15] ὧν οὕνεκ' αὐτῷ θεὸς γεγὼς ἐνδείξομαι πᾶσίν τε Θηβαιοῖσιν.

[16] V. 53f. Das Deutsche nach *von Arnim*. Ob der letzte Vers Euripideisch ist, oder ein alter Zusatz, ist hier gleichgültig; eine Veränderung des „θνητόν" in θεῖον (so *F. G. Schöne* in einer Anmerkung seiner Ausgabe, Berlin 1851, S. 27) „bessert" schwerlich.

gen im hellenistischen Synkretismus, gesucht werden. Ehe nicht ein Zusammenhang zwischen den Worten | des Apostels und derartigen 8
griechischen Vorstellungen anderweitig wahrscheinlich gemacht wird, bleiben sie und alle vergleichbaren „uralten" oder gnostischen Gedanken Rahmen-Arabesken. *Vor* einem derartigen Nachweis *erklärt* solches Rahmenwerk *gar* nichts; und wenn es nichts erklärt, so gilt, daß ein Rahmen, der das Bild nicht hebt, wertlos ist. – Doch ist solches Parallelen-Suchen wirklich „religionsgeschichtliche" Forschung? Behutsame „religionsgeschichtliche Erklärung des NT." muß versuchen, die religiösen Gedanken, mit denen sie es zu tun hat, aus der religiösen Umwelt zu erklären, der sie entstammen. Und *vor* dem weiteren Kreise der nichtchristlichen Umwelt sind, wo das NT. sich nicht selbst erklärt, die Vorstellungen zu berücksichtigen, die in der Christenheit selbst lebten. Wir können, wenn überhaupt, nur durch Rückschlüsse über sie etwas feststellen. Ob dies möglich ist, muß versucht werden, indem man *traditionsgeschichtlich* von den späteren Anschauungen aus möglichst weit zurückzugehen sich bemüht. Die orthodoxe Traditionslinie ist längst einigermaßen bekannt. Aber die orthodoxe Tradition hat die Erklärung des NT. oft in falsche Bahnen geschoben. Sie selbst kann auch hier, bei Phil. 2,5 bis 11, das Ergebnis von Neubildungen sein. Aber gibt es nur sie? Ich glaube, daß dem altkirchlichen Material, das für die Erklärung von Phil. 2,5-11 Wert hat, noch nicht alles entnommen ist, was aus ihm herausgeholt werden kann. Vor allem bedarf das, was man ihm entnehmen kann, einer brauchbaren Anordnung. *Tholuck* begann seine Arbeit (1848) freilich mit dem Versuche, *interpretes hujus loci pro scholarum theologicarum, quibus addicti sunt, diversitate ad certas quasdam classes revocare.* Doch die alte Kirche kam dabei sehr kurz weg. Nach einem Hinweise auf diejenigen altkirchlichen Theologen, die den λόγος ἄσαρκος als das Subjekt des ἑαυτὸν ἐκένωσεν faßten, besprach er zwar als Vertreter einer andern Ansicht außer dem schon vor ihm genannten Ambrosiaster auch Novatian, Pelagius und „Primasius". Aber, auch abgesehen davon, daß der Pelagius-Kommentar damals noch eine ganz unsichere Größe war, sowie davon, daß „Primasius" neben Pelagius nicht genannt zu werden verdient, weil der Kommentar des Pseudo-Primasius nichts anderes ist, als die Cassiodorsche | Bearbeitung des Pelagius- 9
Kommentars[17], genügen *Tholucks* Ausführungen jetzt durchaus nicht mehr. Sie erschöpfen die altkirchliche Tradition nicht annähernd, sie

[17] Vgl. *A. Souters, Introduction* zu seiner Ausgabe des Pelagius-Kommentars (*Texts and Studies* IX, 1, Cambridge 1922, S. 318-326).

sind nicht genau genug, vereinzeln Novatian, den Ambrosiaster und Pelagius viel zu sehr und geben für deren Stellungnahme willkürliche und z.T. verwunderliche Erklärungen. Von den späteren Exegeten hat namentlich *Lightfoot* in seinem Kommentar sich um das Verständnis der altkirchlichen Exegese bemüht. Er hat das Material vermehrt und mit einer „Klassifikation" der altkirchlichen Exegeten mehr Ernst gemacht, als *Tholuck*. Nach ihm hat *Schumacher*, dessen Buch im evangelischen Deutschland infolge des Krieges bisher geringe Beachtung gefunden hat[18], in eingehender Weise die altkirchliche Exegese berücksichtigt. Aber er behandelt sie, abgesehen von zerstreuten Bemerkungen im zweiten Bande, nur im Zusammenhange seiner Nachweisungen über das altkirchliche Verständnis des ἁρπαγμός und der μορφή, deutet manche Äußerungen der Griechen falsch, nähert die Lateiner ihnen viel zu sehr und läßt vieles Wichtige unbeachtet. Ich selbst habe gleichzeitig (1914) in dem Artikel „Kenosis" der *Hastings*'schen *Encyclopaedia* einen Anlauf zu *traditionsgeschichtlicher* Behandlung der altkirchlichen Exegese von Phil. 2,5ff. zu machen versucht. Aber was ich gab, war, auch abgesehen davon, daß ich in bezug auf die abendländische und die antiochenische Tradition manches noch nicht wußte, was ich inzwischen gelernt habe, doch noch sehr unzureichend. Eine vermehrte und zugleich umgearbeitete Auflage dessen, was ich dort über die altkirchliche Exegese ausgeführt habe, ist daher das erste, was ich hier (in Nr. 2-5) geben möchte.

2.

Dabei halte ich mich nicht bei dem Nachweise auf, daß kein alt-
10 kirchlicher Theologe an eine Kenosis im Sinne von *Thomasius* | gedacht hat. *Das* glaube ich in meinem Artikel Kenosis der Realenzyklopädie schon 1901 dargetan zu haben. Doch gehe ich von derjenigen altkirchlichen Auffassung der Ausführungen des Apostels aus, die dieser kenotischen Theorie von *Thomasius* u.a. und der ihr eng verwandten gegenwärtig „herrschenden" Erklärung von Phil. 2,5ff. am nächsten steht. Es ist diejenige, die als das Subjekt des ἐκένωσεν

---

[18] Vgl. oben S. 2, Anm. 4. *Dibelius* (Kommentar, 2. Aufl., S. 62) und *Preuschen-Bauer* (Sp. 171 u. Sp. 670) erwähnen den 1914 erschienenen Band I; aber in der ThLZ. ist auch der nicht angezeigt worden, und hier in Halle war das Werk weder in der Universitätsbibliothek, noch in der des theologischen Seminars zu finden.

und ἐταπείνωσεν ἑαυτόν den Logos ansieht. Ich nenne sie im Folgenden die „Auffassung B". Sie unterscheidet sich nicht nur von der Auffassung der Kenotiker, sondern auch von der gegenwärtig „herrschenden" Anschauung dadurch, daß sie an ein *Aufgeben* der μορφὴ θεοῦ seitens des Logos nicht denkt, und dadurch, daß sie als das Subjekt des ἐκένωσεν und ἐταπείνωσεν ἑαυτόν nicht nur den λόγος *ἄσαρκος* ansieht. Beides ist nicht unbekannt, verdient aber dennoch auch hier vor allem Weiteren betont zu werden.

Zwar kann man bei den dieser Traditionslinie B angehörigen griechischen Theologen – den Okzident lasse ich in dieser Nummer außer betracht – Stellen sammeln, die, allein für sich betrachtet, so aussehen, als habe der Logos bei der Menschwerdung die μορφὴ θεοῦ mit der μορφὴ δούλου *vertauscht*; aber andere Stellen derselben Schriftsteller zeigen, daß der Eindruck täuscht. Origenes z.B. sagt freilich:

> *„Unigenitus filius", cum „in forma dei esset, exinanivit semet ipsum et formam servi accepit"; exinanivit autem <se> de plenitudine sine dubio, in qua erat.*[19]

und an anderer Stelle, da er den *„exinanientem se de forma dei"* dem Tropfen am Eimer in Jes. 40,15 vergleicht, erklärt er:

> *Gutta, ut supra diximus, exinanita divinitatis forma, servilis formae, suscepta dignatio*[20].

Aber, daß dabei jeder Gedanke an eine „Verwandlung" (μεταβολή) ferngehalten werden müsse, wird ausdrücklich festgestellt[21], und daß nach Meinung des Origenes die „eigentliche" μορφή des Logos, die μορφὴ θεοῦ, nicht mit der μορφὴ δούλου vertauscht, sondern durch sie nur den schwachen menschlichen Augen | (wie durch einen Schleier) 11
verhüllt wurde, zeigt eine ganze Reihe von Stellen:

> Τὸ δὲ καταβεβηκὸς εἰς ἀνθρώπους (Perfectum!) „ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπῆρχε"· καὶ διὰ φιλανθρωπίαν „ἑαυτὸν ἐκένωσεν", ἵνα χωρηθῆναι ὑπ' ἀνθρώπων δυνηθῇ. ... συγκαταβαίνων δ' ἔσθ' ὅτε τῷ μὴ δυναμένῳ αὐτοῦ τὰς μαρμαρυγὰς καὶ τὴν λαμπρότητα τῆς θειότητος βλέπειν, οἱονεὶ „σάρξ" γίνεται, σωματικῶς λαλούμενος, ἕως ὁ τοιοῦτον αὐτὸν παραδεξάμενος κατὰ βραχὺ ὑπὸ τοῦ λόγου μετεωριζόμενος δυνηθῇ αὐτοῦ καὶ τὴν, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, *προηγουμένην μορφὴν* θεάσασθαι[22].

---

[19] *In cant.* I, GchS. Orig. 8, ed. *Baehrens*, 107,19f.
[20] ib. 2, S. 170,2-9.
[21] *c. Cels.* 4,15, GchS. 1, ed. *Koetschau*, 285,4-7. |
[22] *ib.* S. 284,29ff. und 285,18ff.

Nec tamen ei interanea deesse dicuntur. quamvis enim vilem servi gesserit formam, „plenitudo tamen in eo divinitatis inhabitabat"[23].

'Ο τοῦ θεοῦ λόγος ἃ εἰς ἀνθρώπους οἰκονομεῖ οὐ γυμνῇ τῇ θεότητι ἐνεργεῖ, ἀλλὰ μορφὴν δούλου λαβών, ὡς τὴν πορείαν αὐτοῦ τὴν κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς οἰκονομίας *κεκαλυμμένην* εἶναι.[24]

Freilich verrät sich bei Origenes oft, auch in der letzten der eben angeführten Äußerungen, deutlich, daß seine Auffassung der Menschwerdung eigentlich nur eine energetische war. In geringerem Maße ist das aber auch später noch bei gebildeten Theologen überall da zu beobachten, wo man den „monophysitischen" Konsequenzen der „physischen" Auffassung der ἐνανθρώπησις (die übrigens eine ihrer Wurzeln bei demselben Origenes hatte)[25] bewußt auszuweichen sich bemühte. Aber so sehr auch betont werden muß, daß nur ein vergröberter, bzw. (bei den gebildeteren Theologen) ein von der physischen Erlösungslehre des Irenäus und Methodius „korrigierter" Origenismus die Grundlage der späteren griechischen orthodoxen Lehre geworden ist, – das ist doch trotz alles Eindringens volkstümlicher Redeweisen in die theologische, insonderheit in die paränetische Literatur meines Erachtens zweifellos, daß kein griechischer Theologe bei der Kenosis an ein *Aufgeben* der μορφὴ θεοῦ seitens des Logos gedacht hat. Selbst
12 Apollinaris macht davon keine Ausnahme. Den Beweis hierfür | geben sogar zwei Äußerungen von ihm, deren eine durch Verwendung des Begriffs μεταμορφοῦσθαι, deren andere durch *Betonung* der κένωσις gerade in die entgegengesetzte Richtung zu weisen scheint:

Οὐ διατέμνεται μὲν γὰρ οὐδὲ πράγματι οὐδὲ ὀνόματι, ὅτε δοῦλος ὁ κύριος καλεῖται καὶ ὅτε πλαστὸς ὁ ἄκτιστος ὀνομάζεται τῇ συναφείᾳ τῇ πρὸς τὴν τοῦ δούλου μορφὴν καὶ πρὸς τὸ πλασσόμενον σῶμα. ... κύριος ὢν, εἰ καὶ μεταμόρφωται κατὰ τοὺς δούλους, πνεῦμα ὢν, εἰ καὶ σάρξ, κατὰ τὴν ἕνωσιν τῆς σαρκὸς ἀποδέδεικται, οὐκ ἄνθρωπος ὢν κατὰ τὸν ἀποστόλον, εἰ καὶ ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ κηρύσσεται, καὶ (τὸ ὅλον εἰπεῖν) ἀόρατος θεὸς ὁρατῷ σώματι *μεταμορφούμενος*, ἄκτιστος θεὸς κτιστῇ περιβολῇ φανερούμενος, κενώσας μὲν ἑαυτὸν κατὰ τὴν μόρφωσιν <δούλου>, ἀνένωτος δὲ καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀνελλάτωτος κατὰ τὴν θείαν οὐσίαν (οὐδεμία γὰρ ἀλλοίωσις περὶ τὴν θείαν φύσιν), οὐδὲ ἐλαττοῦται οὐδὲ αὐξάνεται[26].

---

[23] *in levit. hom.* 2,3, GchS. 6, ed. *Baehrens,* 294,25ff.

[24] *in Joann., fragm.* 18, GchS. 4, ed. *Preuschen,* 498,12ff. Origenes selbst hat (*in Joann.* 20,18, S. 350,15-34) es erklärt, wie die nach Anthropomorphismus klingende Ausdrucksweise von einem ein Aufgeben der μορφὴ θεοῦ in sich schließenden καταβῆναι des Logos mit seinem Bleiben in dem Vater sich verträgt.

[25] Vgl. *Harnack-Ehrung,* 1921, S. 239. |

[26] *Lietzmann,* Apollinaris I, 187,2-5 und 16-188,4.

Εἰ θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ κατῴκησεν, οὐκ ἐκενώθη. ἐκενώθη δὲ ὁ ἐν μορφῇ θεοῦ μορφὴν δούλου λαβών· οὐκ ἄρα ἐν ἀνθρώπῳ κατῴκησεν [27].

Wenn die Koexistenz der beiden „*formae*" vielfach als charakteristisch für die antiochenische und die abendländische Anschauung angesehen wird, so ist daran richtig, daß die Vertreter der Tradition B an ein „*existere*" der *forma servi neben* der *forma dei*, soweit nicht andersartige Traditionen einwirkten[28], in keiner Weise dachten; die μορφὴ δούλου ist lediglich die Hülle der μορφὴ θεοῦ. Aber die Annahme, daß nicht nur der präexistente Logos ἐν μορφῇ θεοῦ war, sondern daß auch der in die „Knechtsgestalt" gehüllte irdische Christus in der μορφὴ θεοῦ blieb, ist nichts den Antiochenern und Abendländern Eigentümliches. Das ist vielmehr allgemein-altkirchliche Anschauung.

Es hängt hiermit zusammen, daß auch da, wo als das Subjekt des ἑαυτὸν ἐκένωσεν zunächst der λόγος ἄσαρκος gedacht ward, die Kenosis nicht auf den einmaligen Akt der ἐνανθρώπησις | beschränkt gedacht 13
wurde. Zwar tritt diese Tat des Logos, je stärker im Zusammenhang mit der physischen Erlösungslehre auf sie der Ton fiel, bei dem Verständnis des ἑαυτὸν ἐκένωσεν in den Vordergrund, und oft ist sie es allein, die erwähnt wird. Aber ohne Andauern des ἑαυτὸν κενοῦν, d.h. einer Zurückhaltung des Logos, wäre den altkirchlichen Theologen das menschliche Leben Jesu gar nicht verständlich gewesen. In dieser Hinsicht wirkt das energetische Verständnis der ἐνανθρώπησις überall bei den altkirchlichen Theologen, selbst bei den monophysitischen Aphthartodoketen, noch nach. Wegen dieses Hineinragens der Kenosis in das irdische Leben Jesu wird sehr oft das ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν μέχρι θανάτου mit dem ἑαυτὸν ἐκένωσεν aufs engste verbunden[29]. Das Charakteristische *der* altkirchlichen Auffassung, von der ich hier zunächst spreche, der Auffassung B, die bei Origenes in vielen Äußerungen deutlich faßbar uns entgegentritt, ist also *nicht*, daß sie den λόγος *ἄσαρκος* als das Subjekt des Tuns ansieht, das Phil. 2,6 und 7[a] von

[27] ib. 243,28-244,2.

[28] Solche Einwirkungen der Anschauung, daß der Logos einen „Menschen" angenommen habe, d.h. (denn hier wirkt die energetische Auffassung der Menschwerdung ein) in ihm und durch ihn gewirkt habe, finden sich, wie bei Origenes, so auch noch bei den großen Kappadoziern mehr als einmal. Aber die *Grundtendenz* der Auffassung B geht dahin, in Christo wesentlich den *Logos* zu sehen, der menschliche Natur (oder σάρξ) angenommen hat. |

[29] Vgl. z.B. Origen. *in Joann.* 6,57, S. 165,33ff.: τῆς γὰρ Ἰησοῦ μόνου φιλανθρωπίας ἦν μετὰ ἁμαρτωλῶν ἐσθίειν καὶ πίνειν καὶ παρέχειν ἑαυτοῦ τοὺς πόδας τοῖς δακρύοις τῆς μετανοούσης ἁμαρτωλοῦ καὶ μέχρι θανάτου καταβαίνειν ὑπὲρ ἀσεβῶν, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγουμένου τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, καὶ κενοῦν ἑαυτὸν τὴν τοῦ δούλου λαμβάνοντος μορφήν.

Jesus Christus ausgesagt wird, sondern vielmehr dies, daß man diese Aussagen *auf den Logos* bezieht, zunächst freilich als den ἄσαρκος, dann aber auch als den ἔνσαρκος. Origenes nimmt dabei mehrfach keinen Anstoß daran, das ἑαυτὸν ἐκένωσεν und das ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου auf *eine* Ebene zu bringen[30]. Aber, wie er gelegentlich ausdrücklich sagt: ὁ λόγος τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος
14 οὐδὲν πάσχει | ὧν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχή[31], so macht auch er schon zu den Aussagen des Apostels mehrfach erläuternde Zusätze: δοῦλος διὰ τὴν δούλου μορφήν[32], ὁ θεὸς λόγος οὐκ ἐπεδέχετο τὸ ὑπερυψωθῆναι· ἡ δὲ ὑπερύψωσις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου[33]. Und, seit die Arianer diese, wie ähnliche Stellen des NT., für ihre Christologie ausgenutzt hatten, und vollends seit den dogmatischen Kämpfen des 5. Jahrhunderts legte man Wert auf solche Näherbestimmungen[34]. Dennoch wäre es nicht richtig, hier von einer „Mischform" zu reden. Durchgesetzt hat sich freilich die Grundtendenz der Auffassung B, selbst unter den Monophysiten, nur bei denjenigen von ihnen, die beim Theopaschitismus ankamen. Aber auch noch die spätere griechische Orthodoxie hat die durch jene Grundtendenz gekennzeichnete Linie innegehalten: der Logos litt „an seinem Fleische", ja seit Justinians Zeit galt die These als orthodox ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπονθέναι σαρκί.

Vor Origenes zeigt schon Clemens von Alexandrien zweifellos eine Auffassung von Phil. 2,6ff., die dem Grundzuge nach mit derjenigen des Origenes übereinstimmt[35]. Nach Origenes finden wir die Auffas-

---

30 Z. B. *in cantic.* 1, GchS. 8,102,2ff.: *propter istas ergo animas „adulescentulas"* (HL. 1,3) *... exinanivit se ille, qui erat in forma dei, ut fieret „unguentum exinanitum nomen eius"* (HL. 1,3: μύρον ἐκκενωθὲν ὄνομά σου), *ut non iam „inaccessam lucem"* (1Ti. 6,16) tantummodo *habitaret et in forma dei permaneret, sed „verbum caro fieret".... pro salute omnium „usque ad mortem crucis" immortalis accessit*; *in Levit.* 3,1 GchS. 6,300,15ff.: *Christus ... peccatum tamen pro nobis factus est; dum, qui erat in forma dei, in forma servi esse dignatur; dum, qui immortalis est, moritur et impassibilis patitur et invisibilis videtur.* |

31 *c. Cels.* 4,15. S. 285,17f.

32 *in Joann.* 10,6, S. 176,4.

33 *ib.* 32,25, S. 470,17f.

34 Vgl. z. B. die Erklärung des Athanasius von Phil. 2,6ff. in *c. Ar. or.* 1,40f., MSG. 26,93ff.

35 *protrept.* 18,4. I, 9,5ff.: αὐτός σοι λαλήσει ὁ κύριος, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ· ἐκένωσεν δὲ ἑαυτὸν ὁ φιλοικτίρμων θεός, σῶσαι τὸν ἄνθρωπον γλιχόμενος, – *paedag.* 3,1,2. I, 237,4ff.: ὅτι γὰρ δούλου μορφὴ τὸ σαρκικόν, ἐπὶ τοῦ κυρίου φησὶν ὁ ἀπόστολος· ὅτι „ἐκένωσεν ἑαυτὸν μορφὴν δούλου λαβών", τὸν ἐκτὸς ἄνθρωπον δοῦλον προσειπὼν πρὶν ἢ δουλεῦσαι καὶ σαρκοφορῆσαι τὸν κύριον.

sung B bei dem Origenisten Malchion, dem Opponenten des Paul von Samosata auf der antiochenischen Synode von 268[36], bei Hymenaeus von Jerusalem und den fünf anderen Bischöfen, die mit ihm an Paul von Samosata schrieben[37], bei | Methodius[38], Phileas von Thmuis[39], 15
Euseb von Caesarea[40], Athanasius[41], Apollinaris[42], Didymus[43], bei den drei großen Kappadoziern[44], bei Epiphanius[45], Cyrill von Alexandrien[46] und in der seinen Bahnen folgenden späteren Orthodoxie. Alle

---

36 Disputationsaktenfragment 12: *nec cogitas, quod divina sapientia, sicut, antequam se exinassisset, indiminuta permansit, ita et in hac exinanitione, quam gessit misericorditer, indiminuta atque indemutabilis exstitit* (*Loofs*, Paul von Samosata, S. 336,19ff.).

37 *ep Hym.* 8, *Loofs* a.a.O. 329,6: θεὸς ... κενώσας ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἴσα θεῷ. |

38 καταπεμφθεὶς ὁ λόγος εἰς τὸν κόσμον τὴν ἡμετέραν μορφὴν πρότερον ἀνέλαβε ..., ἵνα δὴ τὴν θείαν ἡμεῖς ... πάλιν χωρῆσαι δυνηθῶμεν (*symp.* 1,4, S. 12,24ff.); κενωθεὶς γὰρ καὶ τὴν μορφὴν τοῦ δούλου *προσ*λαβὼν εἰς τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα πάλιν ἀνεπληρώθη καὶ τὴν ἀξίαν· αὐτὸς γὰρ ἐν ἑαυτῷ σμικρυνθεὶς ... εἰς τὴν συμπλήρωσιν πάλιν τὴν ἑαυτοῦ καὶ τὸ μέγεθος κατέστη, οὐδέποτε τοῦ τέλειος εἶναι μειωθείς (*ib.* 8,11, S. 95,17ff.; vgl. *fragm.* aus *de martyr.* S. 520,3f.).

39 Sein Brief bei *Euseb h. e.* 8,10,2 (GchS., Euseb II, 2, S. 760,7ff.) bezieht das οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο auf die ἐνανθρώπησις.

40 Die ausführlichste Behandlung der Stelle ist *de eccl. theol.* 1,20, GchS., Euseb 4, *ed. Klostermann*, S. 90f. Zitiert sei nur: συνορᾷς ὅτι πρὸ τοῦ κενῶσαι ἑαυτὸν καὶ μορφὴν δούλου λαβεῖν ἦν καὶ προῆν καὶ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπῆρχεν (S. 90,34ff.; vgl. 13, S. 74,2ff). Bemerkenswert ist auch *dem. ev.* 9,12, GchS., Euseb 6, *ed. Heikel* 430,30ff.: ὁ δὲ σωτὴρ ... ἑαυτὸν κενώσας καὶ μορφὴν δούλου λαβὼν καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος δεῖγμα τῆς *λανθανούσης* τοὺς πολλοὺς ἐνθέου δυνάμεως αὐτοῦ παρέχων ὁρᾶν τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς Matth. 8,26.

41 Z.B. *or. c. Ar.* 1,40f., MSG. 26,93ff.; *or.* 2,53 p. 260C; *or.* 3,29 p. 385B; *or.* 3,59, *p.* 448BC.

42 Vgl. oben S. 10.

43 *in psalm.* 17,10, MSG. 39,1244f.

44 Basilius *c. Eun.* 1,18, MSG. 29,552; Gregor Naz. *or.* 37,2, MSG. 36,284C (nach Zitat von Jo. 1,1): ὃ ἦν ἐκένωσε καὶ ὃ μὴ ἦν προσέλαβεν· οὐ δύο γενόμενος, ἀλλ' ἓν ἐκ τῶν δύο, vgl. 37,3, S. 285B; *ep.* 102, MSG. 37,197B redet er aber (vgl. oben S. 11, Anm. 22) von einer ἐνανθρώπησις ἐν ἀνθρώπῳ, ὃν ἑαυτῷ περιέπηξεν (vgl. *carm.* II, 3, V. 103, MSG. 37,355A, wo es gleichfalls heißt: θεότητι ἐὸν βροτὸν ἀμφὶς ἔπηξεν, und *or.* 30,3, MSG. 36,105); Gregor Nyss. *c. Eunom.* 3,2,147f. ed. *Jaeger* II, S. 94,13ff., MSG. 45,672.

45 *haer.* 65,7. *Petav.* 614C. Den verderbten Text nach dem Zitat Phil. 2,6 hat *Karl Holl*, wie Prof. *Lietzmann* auf meine Bitte mir gütigst mitteilte, so zu verbessern gesucht: τὸ μὲν περὶ θεοῦ <ἔδειξεν τῷ ὅτι θεοῦ> ἦν ἐν μορφῇ, περὶ δὲ τῆς δούλου μορφῆς προσληπτὴν ἀπέφηνε καὶ οὐκ εἶπεν αὐτοῦ <ἰδίαν> οὖσαν ποτε. Ich hatte erwogen, ob nicht statt des οὖσαν einfach οὐσίαν gelesen werden könne.

46 Es sei nur auf die vom *Chalcedonense* kanonisierte *ep. ad. Orientales* hingewiesen, in der es heißt: ἐξ οὐρανοῦ καταφοιτήσας ὁ θεὸς λόγος κεκένωκεν ἑαυτὸν μορφὴν δούλου λαβών (MSG. 77,180A).

diese Theologen außer Methodius und Epiphanius stehen innerhalb der alexandrinischen oder origenistischen Tradition. Bei Epiphanius
16 zeigen sich zwar (gleichwie bei den großen Kappadoziern) mehrfach | Einflüsse anderer (antiochenischer) Herkunft; aber mit Ägypten ist er bekanntlich früh in Verbindung gekommen, und die alexandrinische Theologie (Athanasius) hat auch später noch stark auf ihn eingewirkt. Methodius war ein selbständigerer Gegner des Origenes, als Epiphanius, und Traditionen nicht-alexandrinischer Herkunft, an Irenaeus erinnernde, haben ihn in hohem Maße beeinflußt; aber gerade seine Logoslehre ist von der philosophischen Theologie abhängig und in seiner Exegese verrät er Zusammenhang selbst mit Origenes. Auch Methodius und Epiphanius würden also in bezug auf ihr Verständnis von Phil. 2,6ff. als in der alexandrinisch-origenistischen Traditionslinie stehend gedacht werden *können*. Doch ist es nahezu gewiß, daß auch schon Irenaeus[47] und Hippolyt[48] als das Subjekt des ἑαυτὸν ἐκένωσεν den *Logos* gedacht haben. Die Tradition B ist also nicht nur alexandrinisch-origenistisch gewesen. Die Frage ihres Ursprungs kann jedoch erst später erörtert werden.

17 Dreierlei aber muß noch hier zur Tradition B bemerkt werden, | obwohl es nicht meine Absicht sein kann, die Fragen, die damit angeschnitten werden, erschöpfend zu behandeln.

Die erste Bemerkung gilt dem οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο. Und bei ihr kann ich mit den Vertretern der Anschauung B auch die Antiochener zusammennehmen. Denn die Griechen sind hier einig.

---

[47] Von den vier Stellen, in denen Phil. 2,6ff. von Irenäus in *adv. haer.* benutzt ist (1,10,1, *Massuet*, *Harvey* I, 91; 3,12,9, II, 63 *Harvey*; 4,24,2. II, 232; 5,16,2. II, 368) lassen die zwei ersten und die letzte die Frage offen, ob Irenaeus den λόγος, oder die einheitliche Person des geschichtlichen Christus als Subjekt der Kenosis gedacht hat. Aber das erstere, die Beziehung des ἑαυτὸν ἐκένωσεν auf den Logos, wird wahrscheinlich durch die dritte (4,24,2. II, 232): *verbum, naturaliter quidem invisibilem, palpabilem et visibilem in hominibus factum et usque ad mortem descendisse, mortem autem crucis.* – Die außer Zusammenhang mit Phil. 2,6ff. stehende Auffassung der Menschwerdung (ἡ κατ' ἄνθρωπον αὐτοῦ παρουσία) in 4,38,1f. (II, 293ff.) kann hier unerörtert bleiben.

[48] Hippolyt Bd. Ia und b der GchS. ist leider ohne alle Register ausgegeben; man kann daher das Ergebnis des eigenen Suchens nicht kontrollieren. Ich finde, abgesehen von der *Theophania* (Ib, S. 258,17), die auch ich nicht für echt halten kann, nur zwei Stellen, in denen Phil. 2,6ff. benutzt zu sein scheint: *in Dan.* 3,14. Ia, 150,15ff. (μελλήσειν αὐτὸν τὸν λόγον ἐπ' ἐσχάτων σωματοποιεῖσθαι καὶ σχῆμα ἀνθρώπου ἀναλαμβάνειν, ἵνα μηκέτι ὡς δι' εἴδους βλέπηται, ἀλλὰ σαρκικῶς ἄνθρωπος γενόμενος) und *de antichr.* 6. Ib, 8,11 (ἐν σχήματι ἀνθρώπου ἐφάνη ὁ κύριος). Aber die erstere der beiden läßt kaum daran zweifeln, daß Hippolyt bei Phil. 2,6ff. an den *Logos* gedacht hat.

Walter Bauer verzeichnet unter Beibringung zahlreicher Belegstellen drei, bzw. vier, Bedeutungen des Wortes ἁρπαγμός:

> 1. Die der Bildung des Substantivs entsprechende: „das Rauben"; sie sei Phil. 2,6 unmöglich; 2. die bei Gleichsetzung von ἁρπαγμός mit ἅρπαγμα möglichen Bedeutungen, nämlich 2a „*sensu malo*": „das Geraubte", „die Beute", wobei nur der Zusammenhang darüber entscheiden könne, ob es (also 2aα) um das Festhalten einer schon gemachten Beute (ἁρπαγμός = *res rapta*) sich handle, wie die griechischen Väter angenommen hätten, oder (also 2aβ) um das Ansichreißen einer erstrebten Beute (ἁρπαγμός = *res rapienda*); 2b „im neutralen Sinne": „Geschenk des Zufalls", „Glücksfund" = ἕρμαιον.

Die Formulierung erscheint mir nicht ganz glücklich. Denn statt des Ausdruckes „im neutralen Sinne" wäre „*sensu bono*" dem Vorausgehenden gleichförmiger, zu der bisherigen Terminologie[49] passender und den stilgeschichtlichen oder bedeutungsgeschichtlichen Nachweisungen *Werner Jaegers* entsprechender gewesen; und eine Unterscheidung zwischen einem schon aufgegriffenen ἕρμαιον (ich vermeide hier die Termini „*res rapta*" und „*res rapienda*"; denn mit einem „Rauben" hat das Ergreifen eines Glücksfundes nichts zu tun), das gering geachtet, weggeworfen oder ausgenutzt werden kann (also 2bα), und einem vor den Füßen liegenden, das ergriffen oder nicht ergriffen werden kann (also 2bβ), hätte, wie sich zeigen wird, auch hier gerechnet werden können[50]. Doch wenn auch dieser Artikel des

---

[49] Vgl. noch *Jülicher*, ZntW. 1916, S. 11.

[50] W. *Jaeger*, der meines Erachtens irrig voraussetzte, man nähme heute „ziemlich allgemein" an, Christus habe, obwohl ἐν μορφῇ θεοῦ, das εἶναι ἴσα θεῷ noch nicht besessen, hat, fest überzeugt, daß das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν und das εἶναι ἴσα θεῷ sich inhaltlich decken, die oben angedeutete Möglichkeit sehr entschieden zurückgewiesen, weil er sie für unverträglich hielt mit dem richtigen Verständnis des οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο (= οὐχ ἅρπαγμα oder ἕρμαιον ἡγήσατο): „Wer ein πρᾶγμα oder einen Umstand (οὐχ) ἅρπαγμα oder εὕρημα ἡγεῖται, *der hat ihn schon in der Hand*" (S. 551) und: „In allen Beispielen mit ἡγεῖσθαι und dem analogen ποιεῖσθαι bezieht sich die | ablehnende Haltung gegen den betreffenden 18
Glücksfund, das Glücksgut, *auf einen vorhandenen, fertig gegebenen Umstand, Besitz oder Vorteil, nicht auf eine erst zu beschaffende Tatsache*" (ebenda). Der so formulierten Antithese würde ich mich nicht annehmen. Aber *tertium datur*. Ich glaube unten Beweise dafür liefern zu können, daß die sprichwörtliche Redeweise οὐχ ἅρπαγμα (oder ἁρπαγμὸν) ἡγεῖσθαι auch in Fällen benutzt ist, da es um Ergreifen eines vor der Hand liegenden Gutes sich handelte. Daher muß auch die Deutung von Phil. 2,6 in dem Sinne grammatisch möglich sein: „er betrachtete das εἶναι ἴσα θεῷ nicht als eine zu ergreifende Möglichkeit", oder „er ergriff nicht die ihm in erreichbare Nähe gerückte Gelegenheit des εἶναι ἴσα θεῷ".

18 vortrefflichen | Wörterbuchs vollkommener gedacht werden könnte, so erscheint es mir, weil er viel gebraucht werden wird, dennoch zweckmäßig, meine Ausführungen mit ihm in Zusammenhang zu bringen.

Lightfoot[51] weist drei, bzw. vier, dieser fünf Bedeutungen in der patristischen Exegese nach. *Erstens* Nr. 1 bei *Bauer*:

> „Wenn man ἁρπαγμός, „das Rauben", auffaßt als „Räuberei", „Usurpation" besagend, dann stellt der Ausdruck fest, daß die Gleichheit mit Gott der natürliche Besitz unseres Herrn, das ihm zukommende Recht, war."[52]

Diese Auffassung findet *Lightfoot* bei den abendländischen Vätern außer Hilarius von Poitiers und Hieronymus. *Zweitens* Nr. 2b bei *Bauer*:

> „Wenn anderseits ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι als gleichbedeutend angesehen wird mit der geläufigen Redeweise ἅρπαγμα ἡγεῖσθαι, sodaß ἁρπαγμός eine „Beute", einen „Schatz" bezeichnen würde, so ist der logische Zusammenhang mit dem Kontexte vorher und nachher streng gewahrt: „Seid demütig wie Christus, der ... seine Gleichheit mit Gott nicht als eine Beute oder einen Schatz betrachtete, der gierig zu erfassen und prahlerisch zur Schau zu stellen sei, im Gegenteil die Herrlichkeit des Himmels
> 19 aufgab[53]."|

Dies sei die gewöhnliche, ja nahezu allgemeine Auffassung der griechischen Väter, die vielleicht auch bei Hilarius, deutlicher bei Hieronymus vorliege. Zwischen 2bα und 2bβ bei *Bauer* (nach meiner Ergänzung) unterscheidet *Lightfoot* hier nicht. Er gibt aber aus der pseudoathanasianischen Homilie *de semente*[54] ein Zitat, das nur nach 2bβ erklärt werden kann[55] – daher sagte ich oben, er unterscheide

---

Und ich empfinde nicht (vgl. auch *Jülicher*, S. 11 und 6f.), daß *Jaegers* Nachweisungen dem entgegenstehen. Er selbst weist ja (S. 549) bei Heliodor eine Stelle nach, wo das ἅρπαγμα ποιεῖσθαι, wie er sagt, „fast" heißt „occasione uti".

51 Kommentar, S. 133ff.

52 S. 133: *If* ἁπαγμός *„plundering" is taken to mean „robbery", „usurpation", then the expression asserts that the equality with God was the natural possession, the inherent right, of our Lord.*

53 S. 134: *If on the other hand* ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι *is considered equivalent to the common phrase* ἅρπαγμα ἡγεῖσθαι, *so that* ἁρπαγμὸς *will signify „a prize", „a treasure", then the logical connexion with the context before and after is strictly preserved: „ Be humble as Christ was humble: He ... did not treat His equality with God as | a prize, a treasure, to be greedily clutched and ostentatiously displayed, on the contrary He resigned the glories of heaven."*

54 MSG. 28,153D.

55 Vgl. oben S. 15f., Anm. 50, und die Stelle selbst unten S. 22, Anm. 87.

drei, bzw. vier, Bedeutungen –, doch rechnet er nur mit 2bα. *Drittens*, bzw. *viertens*, findet *Lightfoot* bei Chrysostomus und andern nach ihm die von *W. Bauer* als 2aα gebuchte Bedeutung: ἁρπαγμός ein geraubtes Gut, das man nicht aufgibt, sondern festhält. *Lightfoot* bezeichnet diese Auffassung als eine Deutung, die einen Mittelweg gehe zwischen der ersten und zweiten, weil ἁρπαγμός (= *res rapta*) hier ähnlich verstanden werde wie in der ersten, während die Gesamtauffassung der Philipperstelle mit der zweiten in der Annahme übereinkomme, daß Paulus Christo nicht ein Behaupten, sondern ein Aufgeben seiner ursprünglichen Herrschaftsstellung nachgesagt habe[56].

Dieser Beurteilung der patristischen Exegese durch *Lightfoot* ist *Schumacher* in bezug auf die Griechen mit größter Entschiedenheit entgegengetreten. Die durchgängige Auffassung der Väter sei die (noch heute von den katholischen Exegeten zumeist festgehaltene) Erklärung Nr. 1 (bei *Bauer* und *Lightfoot*). Aber Chrysostomus, Isidor von Pelusium und Theodoret hätten *neben* dieser Erklärung als „sekundären Zusatz" auch die Auffassung 2aα. Vor ihnen finde sie sich, und zwar als die wohl stets bei ihm vorauszusetzende Erklärung, schon bei Origenes, der ja aber nicht zu den „Vätern" gehört, und bei Theodor von Mopsueste, „dessen dogmatische Ansichten auch im Gegensatz zur kirchlichen Tradition standen"[57].

Da haben wir glücklich drei verschiedene Urteile über die Exegese | 20
der altkirchlichen griechischen Theologen: nach *W. Bauer* folgen sie der Erklärung 2aα, nach *Lightfoot* der Erklärung 2b, nach *Schumacher* der Erklärung 1!

Was ich zur Klärung der Sachlage beizutragen vermag, kann ich anknüpfen an eine Kritik der Aufstellungen *Schumachers*. Eine Hauptbeweisstelle für die, wie er meint, mit wenigen Ausnahmen bei den griechischen Vätern herrschende Anschauung (Nr. 1) ist für *Schumacher*[58] Euseb *de eccl. theol.* 1,20[59]. Aber diese Stelle hat er mißverstanden. Euseb sagt hier nicht als seine eigene Meinung, Christus habe das εἶναι ἴσα θεῷ nicht für ἁρπαγμός halten können, weil er selbst Gott war (αὐτὸς ὢν θεός); *das* vielmehr sagt er, bei *Marcells* Anschauung habe Phil. 2,6 keinen Sinn, weil für ihn der Logos ἀνύπαρκτος sei, μηδαμῶς ἔξωθεν τοῦ θεοῦ ὑφεστώς, ἀλλ' ἔνδον ὢν ἐν αὐτῷ[60]. Den

---

[56] *Lightfoot*, S. 136.

[57] *Schumacher* I, 17-51, insonderheit S. 50f. und S. 21 und 39. |

[58] S. 24f.

[59] ed. *Klostermann*, GchS., Eusebius 4,90ff.

[60] 91,13f.

Marcell will er *ad absurdum* führen mit den Fragen: πῶς οὗτος ἦν „ἐν μορφῇ θεοῦ", δυνάμει αὐτὸς ὢν ὁ θεός; πῶς δὲ οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, αὐτὸς ὢν θεός;[61] Das „αὐτὸς ὢν θεός" in Zeile 17 besagt nichts anderes als das „αὐτὸς ὢν ὁ θεός" in Zeile 16; und dies „αὐτὸς ὢν ὁ θεός" wird auch *Schumacher* nicht als Bekenntnis Eusebs ansehen können. Für Eusebs eigene Auffassung des οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο [und des ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν] lehrt die Stelle nur, daß beide Ausdrücke nach Eusebs Meinung nur von einem in gewisser Weise ἔξωθεν θεοῦ ὑφεστώς gelten können[62]. Genaueres über Eusebs eigenes Verständnis des οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο ist trotz *Schumachers* Protest aus der oft zitierten Stelle der Kirchengeschichte zu erschließen, an der Euseb von antiochenischen Christen spricht, die in der Verfolgung durch Selbstmord den Grausamkeiten der Verfolger auswichen, τὸν θάνατον ἅρπαγμα θέμενοι τῆς τῶν δυσσεβῶν μοχθηρίας (d.i. „den Tod für ein großes Glück haltend im Vergleich mit der Bosheit der Gottlosen")[63]. *Schumacher* übersetzt wesentlich ebenso;
21 ἅρπαγμα ist ihm hier | „ein rasch zu ergreifendes" oder „vorzuziehendes Gut"[64]. Aber er meint, man müsse Eusebius „Dank wissen, daß er durch den verschiedenen Gebrauch von ἅρπαγμα für die Geschichte der Antiochenischen Märtyrer und ἁρπαγμός für die Philipperstelle einen so klaren Fingerzeig für die Auslegung des letzeren (d.h. des ἁρπαγμός im Sinne der Bedeutung 1) gegeben hat"[65]. Wie unbedacht dies Dankesvotum war, hätte ihn eine Stelle desselben Eusebius lehren können, die er bei *Lightfoot* und *Haupt* übersehen hat[66]. Euseb sagt in bezug auf den Märtyrertod des Petrus: ὁ Πέτρος ἁρπαγμὸν τὸν διὰ σταυροῦ θάνατον ἐποιεῖτο διὰ τὰς σωτηρίους ἐλπίδας (d. i. „ließ sich den Tod ein großes Glück sein um der Heilshoffnung willen"). Euseb verwendet hier also die Bedeutung *Bauer* 2b, und zwar, ebenso wie in der Erzählung von den antiochenischen „Märtyrern", in der Form 2bβ: ἁρπαγμός ist ein noch nicht zugefallenes, aber in sicher erreichbarer Nähe befindliches und leicht zu ergreifendes Glücksgut[67]. Von

---

[61] 91,15ff.

[62] Darin stimmt Marcell mit seinem Gegner überein: ἡ γὰρ εἰκὼν ... ἑτέρου τινὸς εἰκὼν ἐστιν (*fragm.* 97, *Klostermann*, S. 206,8f.).

[63] *h. e.* 8,12,2, *Schwartz* (GchS. Eusebius II, 2), S. 766,22. |

[64] S. 26.

[65] S. 27.

[66] *Euseb in Luc.* 6, Mai, *Nova biblioth. patr.* IV, 165 (*Lightfoot*, S. 111; *Haupt*, S. 70 Anm.).

[67] Die beiden Stellen sind nach der S. 16, Anm. 55, erwähnten ein zweites und drittes der oben S. 15f., Anm. 50, angekündigten Beispiele.

hier aus sind alle Anführungen Eusebs über Phil. 2,6ff erklärbar. – In ähnlicher Weise lassen *Schumachers* Ausführungen über Isidor von Pelusium und über Cyrill von Alexandrien sich ins Unrecht setzen. *Schumacher* findet bei Isidor *neben* der „sekundären Deutung" des Chrysostomus und bei Cyrill *ausschließlich die* Auffassung, die er für die bei den griechischen Vätern herrschende hält[68]. Aber bei jedem der beiden hat er je *eine* lehrreiche Stelle bei *Lightfoot* und *Haupt* unbeachtet gelassen. Cyrill sagt an dieser übersehenen Stelle von Lot, der die Weigerung der Engel, bei ihm einzukehren (Gen. 19,2), nicht für einen Glücksumstand hält, den er hätte benutzen können: οὐχ' ἁρπαγμὸν τὴν παραίτησιν ... ἐποιεῖτο[69], und Isidor schreibt in einem seiner Briefe von Christo:

> εἰ ἕρμαιον ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσον, οὐκ ἂν ἑαυτὸν ἐταπείνωσεν ... ἀλλ' ἐπειδὴ ἐκ φύσεως ἴσος ἦν ..., ταπεινῶσαι ἑαυτὸν οὐ παρῃτήσατο. | δοῦλος μὲν γὰρ 22
> καὶ ἐλευθερωθεὶς καὶ υἱοθεσίᾳ τιμηθεὶς ἅτε ἅρπαγμα ἢ εὕρημα τὴν ἀξίαν ἡγησάμενος οὐκ ἂν ὑποσταίη οἰκετικὸν ἔργον ἀνύσαι, ὁ δὲ γνήσιος υἱὸς κτλ.[70]

Auch Cyrill und Isidor haben also das οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο *grammatisch* im Sinne von *Bauer* 2b (und zwar 2bα) verstanden. Daß sie die Stelle dogmatisch zum Erweise der naturhaften Gottheit Christi verwerten, ist damit aufs beste zu vereinbaren (vgl. Isidors „ὁ δὲ γνήσιος υἱὸς" κτλ.), kann aber ebendeshalb nicht zugunsten der These verwendet werden, daß ihr grammatisches Verständnis des ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι ein anderes gewesen sei, als die zwei oben angeführten Stellen es verraten. – Nicht glücklicher ist *Schumachers* Versuch ausgefallen, die von ihm bei Chrysostomus[71] als „sekundär" bezeichnete Deutung des ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι im Sinne von *Bauer* 2aα, deren Vorhandensein auch bei Isidor von Pelusium, Theodor von Mopsueste und Theodoret er zugibt, auf den dogmatisch anrüchigen Origenes zurückzuführen[72]. Es ist freilich richtig, daß die (auch von *Tholuck* mit aufgeführte) Stelle des Origenistischen Johannes-Kommentars, mit der *Schumacher* den Beweis zu führen versucht[73], besonders lehrreich ist, weil sie

---

[68] S. 43f. und 44ff.

[69] *de adorat.* 1, p. 25 (*ed. Par.*[2]), MSG. 68,172C (*Haupt*, S. 70, Anm.).|

[70] *ep.* 4,22, MSG. 78,1072B (*Lightfoot*, S. 135).

[71] *hom. 7 in ep. ad. Phil.*, MSG. 62,228: ὅπερ ἂν ἁρπάσῃ τις καὶ παρὰ τὸ προσῆκον λάβῃ, τοῦτο ἀποθέσθαι οὐ τολμᾷ δεδοικὼς μὴ ἀπόληται, μὴ ἐκπέσῃ, ἀλλὰ διαπαντὸς αὐτὸ κατέχει· ὁ μέντοι φυσικόν τι ἔχων ἀξίωμα οὐ δέδοικε καὶ καταβῆναι ἀπ' ἐκείνου τοῦ ἀξιώματος.

[72] *Schumacher*, S. 20f.

[73] 1,32 (früher 37); *Preuschen* (GchS. Origenes IV) S. 41,12ff.; *Tholuck*, S. 3.

eindeutig genannt werden kann. Aber *Schumacher* hat den *einen* möglichen Sinn dieser Stelle meines Erachtens nicht erkannt. Denn wenn Origenes hier sagt, die Selbsterniedrigung des Logos sei viel göttlicher gewesen, ἢ εἰ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ καὶ μὴ βουληθεὶς ἐπὶ τῇ τοῦ κόσμου σωτηρίᾳ γενέσθαι δοῦλος, so wird *Schumachers* Erklärung, ἁρπαγμός könne hier nur „ein (gierig) festzuhaltendes Gut" bedeuten, dem Satze deshalb nicht gerecht, weil – was freilich das Komma der Ausgaben zwischen θεῷ und καὶ verhüllt –, auch das „und nicht nach freiem Willensentschluß zum Heile der Welt
23 Knecht zu werden" noch von εἰ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο abhängig ist. | Zu diesem Satzteile paßt die Bedeutung *Bauer* 2aα schlechterdings nicht; mit 2b aber kommt man bei beiden Satzteilen aus. Daß Origenes das ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι grammatisch so verstanden hat, läßt sich auch noch anderweitig aus der Stelle beweisen. Denn vorher und nachher[74] zitiert Origenes Jes. 46,6 (*μέγα σοί* ἐστι τοῦτο κληθῆναι σε παῖδά μου), und an einer von *Lightfoot* angeführten Stelle seines Römerbriefkommentars erläutert er das οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο von Phil. 2,6 mit den Worten: *non sibi magnum aliquid* (= μέγα τι) *deputat, quod ipse aequalis deo ... est*[75]. Das ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι muß ihm also etwas dem μέγα τι ἡγεῖσθαί τι Ähnliches gewesen sein. Nun kehrt eben dies μέγα τι wieder in der oft zitierten Erklärung Theodorets: τὴν πρὸς τὸν πατέρα ἰσότητα ἔχων *οὐ μέγα* τοῦτο ὑπέλαβεν[76] und Theodor von Mopsueste, dessen Erklärung (*non magnam reputavit illam, quae ad deum est, aequalitatem et elatus in sua permansit dignitate*)[77] Theodoret hier übernimmt, leitet seine Ausführung über Phil. 2,6 mit den gleichfalls oft schon angeführten Worten ein:

> *rapere hominibus est moris illa ex quibus aliquid adquirere sese posse existimant.* dicimus enim frequenter quoniam „*rem illam rapiendam esse existimavit*" (griechisch wohl: ἅρπαγμα ἡγήσατο τοῦτο)[78], *hoc est cum celeritate illud suscepit, quasi quia magnum illi lucrum possit conferre*"[79].

Das „μέγα τι ἡγεῖσθαί τι" gehört also nicht, wie *Schumacher* meint[80], zu der Bedeutung *Bauer* 2a, sondern (vgl. Theodors „*frequenter enim*

---

[74] S. 41,11 und 19.
[75] *in Rom* 5,2, *Lommatzsch* 6,350; *Lightfoot*, S. 134.
[76] MSG. 82,569.
[77] *Swete* I, 216,4f.
[78] Vgl. *Jülicher*, ZntW. 1916, S. 11.
[79] *Swete* I, 215f.
[80] I, 47. 50.

dicimus") zu der Bedeutung 2b. Auch Origenes, Theodor von Mopsueste und Theodoret verstehen also, ebenso wie Eusebius, Isidor von Pelusium und Cyrill von Alexandrien, zweifellos das ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι grammatisch im Sinne der „geläufigen Redensart" „ἅρπαγμα ποιεῖσθαί τι". In der Beurteilung der bisher besprochenen griechischen Väter ist mithin *Lightfoot* im Recht, *Bauer* und *Schumacher* nicht. Doch wird *Bauer* im Rechte sein bei Chrysostomus, dem auch *Lightfoot*[81] | eine besondere Stelle neben den andern Vätern gibt. Bei 24
ihm[82] ist in der Tat, wie auch *Jülicher*[83] offenbar annimmt, die Deutung 2aα nicht zu verkennen. Auch *Schumacher* gibt das zu; aber er hält diese Deutung bei Chrysostomus für „sekundär" gegenüber der Deutung 1[84]. Doch ist nicht vielmehr die dogmatische Verwertung von Phil. 2,6 zugunsten der Homousie „sekundär"?[85] Man benutzt das Pauluswort, um durch Kontrastierung Christi mit einem Räuber, der sich aneignet, was ihm nicht gebührt (Deutung 1), oder festhält, was er geraubt hat (Deutung 2aα), darzutun, daß Christus von Natur, also ganz legitim, seine Würde hat. Auch wenn, was meines Erachtens sehr wohl möglich ist, das, was bei Isidor und bei Theodor an Chrysostomus erinnert, von diesem *un*abhängig ist[86], tut man doch solchen an die Etymologie von ἁρπαγμός anknüpfenden und das ἁρπάζειν als „rauben" ausdeutenden Ausführungen wohl zuviel Ehre an, wenn man sie zum Ausgangspunkt einer grammatisch-philologischen Erklärung des ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι benutzt. Isidor wie Theodor kennen ja nachweislich die sprichwörtliche Redeweise ἅρπαγμα ἡγεῖσθαι (= ἕρμαιον ἡγεῖσθαι); und daß dies bei dem *Prediger* Chrysostomus nicht hervor-

---

[81] S. 136. |

[82] Stellen bei *Schumacher,* S. 40f., *Lightfoot* a.a.O., *Jülicher,* S. 12.

[83] S. 12f.

[84] S. 50 umschreibt er die bei Chrysostomus „sekundäre", „bereits von Origenes und Theodor von Mopsueste vertretene" Ansicht mit den in ihrem mangelhaftesten Deutsch den Auslandsdeutschen verratenden Worten: „er glaubte nicht wie an einen geraubten Gute *festhalten* oder für etwas Großes halten zu sollen".

[85] Vgl. *Haupt*, S. 72.

[86] Weder bei Isidor, der *ep.* I, 139 von Christo sagt: οὐχ ἥρπασε τὴν θεότητα καὶ βασιλείαν, ἀλλ' ἔμφυτον ἔσχε πρὸ τῶν αἰώνων, οὐδὲ ἀφαιρεθῆναι ὑπέλαβεν, ἀλλὰ δεσπότης ὑπάρχων (MSG. 78,276A), aber zweifellos die sprichwörtliche Redeweise ἁρπαγμά (oder ἁρπαγμόν) τι ἡγεῖσθαι kennt (vgl. oben S. 19), noch bei Theodor von Mopsueste, der ausdrücklich auf jene geläufige Redeweise hinweist, aber mit einer (irrigen) etymologischen Erklärung sie einführt, scheint mir die Annahme einer Abhängigkeit von Chrysostomus *notwendig* zu sein. Der Gedanke, die legitime Würde Christi einem ἁρπασμός (im Sinne der Usurpation) oder einer *res rapta* entgegenzustellen, lag dogmatischer Exegese wahrlich nahe genug.

tritt, beweist nicht, daß er, um grammatische Erklärung des Ausdrucks gebeten, ebenso gesprochen hätte, wie auf der Kanzel. Auch die
25 Stelle in der pseudo-athanasianischen | Homilie *de semente*[87], die *Lightfoot* als Zeugnis für die nach seiner Meinung herrschende Exegese der griechischen Theologen anführt[88], *Schumacher* aber als bei den Griechen ganz singuläre Deutung des ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι ansieht[89], kann, wie *Lightfoot* annimmt, sehr wohl von der sprichwörtlichen Redeweise (von 2b, und zwar 2bβ) aus erklärt werden; denn auch in Eusebs Erzählung von den antiochenischen „Märtyrern" und in seiner Bemerkung über den Märtyrertod des Petrus zeigte sich (vgl. oben S. 18), daß diese Redeweise auch verwendet werden konnte, wo es um ein noch nicht ergriffenes, aber in sicher erreichbare Nähe gerücktes Gut sich handelte. Für diejenige Auffassung von Phil. 2,6ff., von der bisher allein die Rede gewesen ist (die Auffassung B), kommt aber diese Möglichkeit der Erklärung des ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι (2bβ) nicht in Betracht. Für sie ist dieser Ausdruck ursprünglich (Origenes) und, soweit grammatische Erklärung in Frage kommt, wohl auch später nach 2bα zu erklären.

Daher – und das ist das Zweite, was ich zu der Auffassung B noch bemerken möchte – ist in bezug auf die μορφὴ θεοῦ und das εἶναι ἴσα θεῷ festzustellen, daß beide Begriffe für die Auffassung B dasselbe besagen. Das bedürfte, weil es anerkannt ist, keiner Bemerkung, wenn nicht *Schumacher*[90] meinte nachgewiesen zu haben, daß mit dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν von den griechischen Theologen nicht anderes gemeint sei als die Wesensgleichheit „Christi" (genauer: des Logos) mit dem Vater, und wenn nicht diese Anschauung auch sonst weit verbreitet wäre. Sie ist richtig für die nicänisch denkenden Theologen. Aber daß sie für Origenes, Methodius und Eusebius nicht zutreffen
26 kann, wird | sich jeder sagen, der ihre Logoslehre von der der späteren Orthodoxie zu unterscheiden weiß. Für Eusebius kann man mit Sicherheit feststellen, daß ihm das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων besagte, daß der Logos das *Bild* Gottes war[91]. Welchen Inhalt die Logoslehre des

---

87 c. 9, MSG. 28,153D: χρισθεὶς δὲ ὁ Δαουεὶδ εἰς βασιλέα οὐχ ἅμα ἥρπασε τὴν βασιλείαν, ἀλλ' ἠνείχετο πολλοῖς χρόνοις δουλεύων τῷ Σαούλ· καὶ ὁ σωτὴρ ἡμῶν γεννηθεὶς βασιλεὺς πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ βασιλέως θεοῦ γεννηθεὶς ἠνείχετο οὐχ' ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἵνα τελέσῃ τὴν οἰκονομίαν.

88 *Lightfoot,* S. 135.

89 Vgl. *Schumacher* S. 28 u. 50.

90 Vgl. *Schumacher*, S. 130-146 und viele gelegentliche Bemerkungen auf S. 17-51.

91 *de eccl. theol.* 1,10, S. 69,16; 1,20,14, S. 92,26ff.; 2,23, S. 133,30; 3,21, S. 181,14ff.; vgl. oben S. 18, mit Anm. 62.

Eusebius diesem Begriff εἰκών und dem oft mit ihm verbundenen des ἀπαύγασμα (Hbr. 1,3) zu geben vermochte, ist dabei von geringerer Bedeutung, als (wie später sich zeigen wird) die Tatsache, daß für Eusebius das ἐν μορφῇ θεοῦ εἶναι etwas Ähnliches bedeutete wie εἰκόνα θεοῦ εἶναι.

Drittens sei kurz darauf hingewiesen, daß bei dieser Auffassung B die μορφὴ δούλου, d.h., wie man meint, die „Menschheit" Jesu Christi, nicht annähernd so zu ihrem Rechte kam, wie seine Gottheit. Freilich sagt Origenes: περὶ μὲν τοῦ ἄνθρωπον αὐτὸν γεγονέναι οὐδεὶς τῶν πεπιστευκότων διστάξει[92], und es ist allbekannt, daß im Gegensatz zum Doketismus und später zum Apollinarismus das „ἀληθῶς ἄνθρωπος" auch von denjenigen griechischen Theologen betont worden ist, die in bezug auf Phil. 2,6ff. der Auffassung B folgten. Aber das ἐν *ὁμοιώματι* ἀνθρώπων und das ἐν *σχήματι* ὡς ἄνθρωπος des Paulustextes erleichterten es ihnen, die „angenommene menschliche Natur" (einschließlich der ψυχὴ λογική) lediglich als das „Kleid", als die *Erscheinungsform*, des Logos anzusehen[93]. Wenn die Apollina-lristen 27
von Christo sagten: θεὸς τῇ ἀληθείᾳ, ἄνθρωπος τῇ σαρκικῇ μορφώσει[94], so entspricht das einer Tendenz der Auffassung B, die bei ihren kirchlichen Vertretern durch den Gegensatz zum Apollinarismus und durch die Christologie der Kappadozier nur den Formeln nach zurückgedrängt worden ist. Selbst Origenes, der die ἀνθρώπινα des Lebens Jesu an ihrer Stelle stark betonen konnte, ja dessen doppelseitige Christologie[95] sogar den späteren Antiochenern Anknüpfungspunkte bot[96],

---

92 *in Joann.* 1,31,218, S. 38,33 Doch vgl. die nächste Anmerkung.

93 Bei Origenes ist das da, wo er nicht, die *incarnatio* nur als *inspiratio* fassend, Formeln verwendet, die mit späteren antiochenischen sich decken (vgl. unten), offenbar: γέγονεν τοῖς ἀνθρώποις ἄνθρωπος καὶ ἀγγέλοις ἄγγελος (*in Joann.* 1,31,217, S. 38,32); καὶ βλεπόμενος οὐχ ὡσαύτως τοῖς βλεπομένοις ἐφαίνετο, ἀλλ' ὡς ἐχώρουν οἱ βλέποντες (*c. Cels.* 2,14. I, 185,30f.; und daß lag nicht nur an den βλέποντες, vgl. S. 186,17ff.); und im *status exaltationis* hört nach Origenes Christus auf Mensch zu sein (vgl. meine DG.[4], S. 200 bei Anm. 8 und 9).– Die spätere Orthodoxie hat freilich die Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur als dauernde zu fassen nicht ermangelt; aber teils schwer zu überwindende monophysitische Neigungen, teils nicht ganz überwundene doketische Reste haben es ihr unmöglich gemacht, dem Menschsein Christi wirklich gerecht zu werden; sie hat des Monophysitismus sich nur in Formeln erwehrt. |

94 *Lietzmann*, Apollinaris I, 284,18f.

95 Vgl. *R. Seeberg*, DG I[3], 517ff.; *Harnack*, DG I[4], 687f.

96 Denn Origenes hat (vgl. schon oben S. 11, Anm. 28) gelegentlich auch Ausdrükke und Anschauungsformeln verwendet, die einer anderen Traditionslinie ent-

hat doch sagen können: οὕτως αὐτὸν ἀληθὲς εἰπεῖν ἄνθρωπον καὶ οὐκ ἄνθρωπον· ἄνθρωπον μὲν κατὰ τὸ θανάτου δεκτικόν, οὐκ ἄνθρωπον δὲ κατὰ τὸ τοῦ ἀνθρώπου θειότερον[97]. Und der jugendliche Didymus von Alexandrien hat noch mehr als 100 Jahre später die Stimmung der Frömmigkeit, aus deren Kreisen die Auffassung B stammt, mit den Worten zum Ausdruck gebracht:

> πεπείσμεθα ὅτι οὐκ ὢν ἄνθρωπος πέφηνε μὲν ἄνθρωπος, κατὰ φύσιν δὲ θεὸς ἦν τε καὶ ἔστιν τὸ ἀπερίληπτον μέγεθος αὐτοῦ σώματι περιγράψας[98].

3.

Eine gänzlich andere Auffassung von Phil. 2,6ff. läßt sich als alte abendländische Tradition erweisen. Es ist zweckmäßig, diesen Erweis mit einer Behandlung der drei Theologen zu beginnen, die *Tholuck* als
28 Vertreter eines von der Auffassung B ab-|weichenden Verständnisses von Phil. 2,6ff. aufgeführt hat. Von einer Behandlung der Auffassung Novatians, des Ambrosiasters und des Pelagius gehe ich daher aus. Novatian[99], von dessen Schrift *de trinitate* wir leider Handschriften nicht mehr haben, führt hier[100], um die Gottheit Christi zu erweisen, nach anderen Bibelstellen auch Phil. 2,6ff. ins Feld. Ich übersetze seine Ausführungen (abgesehen von den Schriftstellen), weil nur mit dem Ganzen argumentiert werden kann, ich aber einen so großen fremdsprachlichen Abschnitt nicht ohne den gleichzeitigen Beitrag zur Erklärung abdrucken möchte, den jede Übersetzung darstellt.

---

stammten, als die Auffassung B von Phil. 2,6ff.: er bezieht in Ps. 72,1 (ὁ θεός, τὸ κρίμα σου τῷ βασιλεῖ δός, καὶ τὴν δικαιοσύνην σου τῷ υἱῷ τοῦ βασιλέως) das „βασιλεῖ" auf die τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως φύσις, das „υἱῷ βασιλέως" auf den ἄνθρωπος ὃν ἀνείληφεν (*in Joann.* 1,28,194f., S. 36,1-6), spricht von dem ἄνθρωπος, ὃν ἐφόρεσεν ὁ σωτήρ (*in Jer. hom.* 15,6, III, 130,15, *Klostermann*), sagt: ἄνθρωπος μέν ἐστιν ὁ ἀποθανών, οὐκ ἦν δὲ ἄνθρωπος ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ σοφία ... καὶ περὶ οὗ γέγραπται „θεὸς ἦν ὁ λόγος" (*in Joann.* 28,18,159, S. 412f.) und meint Luk. 4,4 habe nicht der *filius dei* gesprochen, *sed homo, quem filius dei dignatus est assumere* (*hom. in Luc.* 29, *Lommatzsch* 5,196).

97 *in Joann.* 10,6,23, S. 176,6ff..

98 „*Gregor Nyss.*" (doch vgl. *Holl*, ZKG 25, 1904, S. 380ff.) *adv. Arium et Sabell.* 3, MSG. 45,1284D. |

99 Ich benutze auch die Ausgabe von W.D. *Fausset* (Cambridge 1909), gebe aber die Stellen nach *Migne* an.

100 c. 22, al. 17, MSL. 3,929ff.

Qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est, aequalem se deo esse, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudine hominum factus, et habitu inventus ut homo, humiliavit se, obediens factus usque ad mortem, mortem autem crucis: propterea et deus eum superexaltavit et dedit illi nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur, coelestium, terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur, quoniam dominus Jesus in gloria est dei patris[101]. – „*qui cum in forma dei esset*", sagt er. Wenn Christus nur Mensch wäre, so würde er als in *in imagine dei*, nicht als *in forma dei* <seiend> bezeichnet sein. Denn von dem *Menschen* wissen wir (vgl. Gen. 1,27), das er nach dem Bilde Gottes (*ad imaginem*), nicht *ad formam dei* geschaffen ist (*factum*). Wer ist also der, der, wie wir sagten, „*in forma dei" factus est*? Ein Engel? Aber auch bei den Engeln lesen wir nichts von „*forma dei*", mit Ausnahme davon, daß dieser vorzüglichste und der Abstammung nach | edle vor allen[102], Gottes Sohn, das Wort Gottes, der 29
Nachahmer aller väterlichen Werke, insofern auch er wirkt wie auch sein Vater (Joh. 5,19), in der *forma*, wie wir es ausgedrückt haben, Gottes des Vaters ist. Und mit Recht ist er als *in forma dei* bezeichnet, insofern auch er über allem <seiend> und die göttliche Herrschaft über alle Kreatur innehabend, auch Gott ist, wie der Vater (*exemplo patris*), so zwar, daß er dies von seinem Vater empfangen hat, daß er aller Gott sei und Herr sei und Gott *ad formam dei patris*, aus ihm gezeugt (*genitus*) und abgeleitet (*prolatus*). Dieser also, *quamvis esset in forma dei, non est rapinam arbitratus aequalem se deo esse*. Denn, obgleich er im Gedächtnis hatte (*quamvis ... meminisset*), daß er Gott war aus Gott dem Vater, hat er doch niemals Gott dem Vater sich gleichgestellt oder gleichgeachtet (*se aut comparavit aut contulit*)[103], des eingedenk (*memor*), daß er aus

---

[101] Der Text, der dem der Vulgata, abgesehen von geringen Verschiedenheiten in der Wortstellung, fast völlig gleicht (Vulg. V. 8: *[humiliavit] semet ipsum*, nicht *se*; V. 9: *propter quod*, nicht *propterea; exaltavit*, nicht *superexaltavit; donavit*, nicht *dedit*; V. 11: *quia*, nicht *quoniam*; *Jesus Christus* nicht *Jesus*), während die gleichzeitige Afra (*Cyprian, test.* 2,13, S. 79,1ff., *Hartel*, und 3,39, S. 149,11ff.; vgl. *H. von Soden*, TU. 33, 1909, S. 605) mehrere Besonderheiten bietet, kann dennoch wesentlich richtig überliefert sein; denn der Text des Pelagius (ed. *A. Souter*, *Texts and studies* IX, 2,1926, S. 397ff.) hat nur ein bis zwei Abweichungen von der Vulgata (V. 8: „*se [ipsum]*" in *einer* der beiden maßgebenden Hss.; ebenso V. 11: *Jesus*) mit Novatian gemein und stimmt übrigens mit der Vulgata überein, gleichwie die Afra V. 9a ganz wie in der Vulgata lautet: *propter quod et deus exaltavit illum et donavit illi nomen*".|

[102] Novatian läßt es (in Rücksicht auf die Erscheinungen de „Engels Jahwes") in gewisser Weise gelten, daß der präexistente Christus *deus et* angelus *dici potest* (19, S. 925B).

[103] Mit *comparare* und *conferre* gibt die pseudocyprianische Schrift *de singul.* c. 22 (S. 198,20, *Hartel*) das ἐνκρῖναι und συνκρῖναι in 2 Kor. 10,12 wieder. |

seinem Vater stamme und daß er eben dies sein Wesen (*hoc ipsum quod est*) hatte, weil der Vater es ihm gegeben hatte. Daher hat er denn auch sowohl *vor der Annahme des Fleisches*, als auch nach der Annahme eines Körpers, ja selbst nach der Auferstehung dem Vater in allen Dingen allen Gehorsam geleistet und tut das noch. Daraus erhellt, daß er das Gottsein (*divinitatem*) niemals für eine Art *rapina* (*rapinam quandam*) gehalten hat, sodaß er sich Gott, dem Vater, gleich gemacht hätte (*ut aequaret se patri deo*); im Gegenteil, jeder Anordnung und Willensäußerung von ihm gehorsam und ihr sich unterordnend, war er's auch zufrieden, daß er die *forma servi* annähme (*d.h. daß er Mensch würde) und Fleisches- und Körpersubstanz. Sie, die aus dem Sklavenstande väterlicher und der Menschenart entsprechender Sünde herstammte, hat er durch seine Geburt angenommen. Damals hat er auch, insofern er sich nicht weigerte, die menschliche Daseins-Brechlichkeit auf sich zu nehmen, sich „entleert", weil er, wenn er als bloßer Mensch* (homo tantummodo) *geboren wäre, dadurch nicht „entleert" worden wäre. Denn ein Mensch erfährt durch seine Geburt ein Bereicherung, nicht eine Minderung* (augetur, non exinanitur). *Denn, wenn er Dasein zu haben anfängt, was er, als er <noch> nicht war, nicht haben konnte, wird er, wie ich sagte, nicht „entleert", sondern vielmehr erhöht und bereichert* (augetur atque ditatur). *Wie aber kann Christus, wenn er „entleert" wurde dadurch, daß er geboren ward,* formam servi *annehmend, nur Mensch sein? Dann wäre ja richtiger von ihm gesagt, daß er reicher geworden sei* (locupletatum illum esse) *da-lmals, als er geboren ward, nicht aber, daß er „entleert" wurde, abgesehen davon, daß <dabei> die Majestät des göttlichen Logos* (auctoritas divini verbi) *behufs Aufnahme des Menschen, derweil sich zurückhaltend und sich mit seinen Kräften nicht geltend machend, für eine Zeit sich herabstimmt und sich ausschaltet* (dejicit se ad tempus atque deponit), *während er den Menschen trägt, den er angenommen hat* (dum hominem fert, quem suscepit). „Er entleert" sich, sofern er zu Unbilden und Mißhandlungen sich erniedrigt (*descendit*), sofern er hört, was nicht gesagt werden sollte, und erfährt, was seiner unwürdig ist. Doch ist sogleich ein herrlicher Erfolg dieser Demut (*humilitatis*) da. Denn er erhielt „den Namen, der über jeden Namen ist", unter dem wir schlechterdings nichts anderes verstehen als den Namen „Gott". Denn da es allein Gottes Vorrecht ist, über allem zu sein, so folgt, daß *der* Name über jeden <anderen> Namen ist, der dessen Name ist, der über allem ist: der Gottes. Das ist also der Name, der über jeden Namen ist. Daraus folgerecht ist, daß der Name <nun> dessen ist, der, da er *in forma dei* war, *non rapinam arbitratus est aequalem se deo esse*. Es würde ja auch, wenn Christus nicht auch Gott wäre[104], nicht jedes Knie sich vor ihm

[104] *Migne*: „*si non est deus esset Christus*", *Fausset* (83,10) *om.* „*est*" (ohne *nota*); ich übersetze: „*et deus*".

> beugen, der Himmlischen, der Irdischen und der Unterirdischen; auch würde das Sichtbare und das Unsichtbare und alle Kreatur aller Welt einem Menschen nicht unterworfen oder untertänig gemacht worden sein, der sich erinnerte, vorher <nur> Mensch gewesen zu sein. Da es nun von Christus heißt, er sei *„in forma dei"* und darauf hingewiesen wird, *daß er sich „entleert" habe in die Geburt nach dem Fleische*, und dieweil zum Ausdruck gebracht wird, daß er vom Vater den Namen erhalten hat, der über jeden Namen sein soll[105], und dieweil darauf hingewiesen wird, daß in seinem Namen jedes Knie der Himmlischen, der Irdischen und Unterirdischen sich beuge und krümme[106], und versichert wird, daß eben dies zur Ehre Gottes des Vaters gereiche, so ist, daß er nur Mensch ist, auch daraus nicht zu folgern, daß er dem Vater gehorsam wurde bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuze, sondern auch aus dem Vorhergehenden, aus dem die Gottheit Christi herausklingt, wird offenbar, daß der Herr Christus Jesus auch – was die Häretiker nicht <zugeben> wollen – Gott ist.

Es war nicht nur ein Zeichen flüchtigen Lesens dieser Ausführungen,
wenn *Tholuck* aus ihnen nur heraushob, nach Nova- | tian habe Chri- 31
stus sich niemals Gott gleich gemacht[107]. Es ist auch nicht verwunderlich, daß in Anlehnung an *Tholuck* in die vulgäre Tradition[108] die Anschauung übergegangen ist, Novatian biete in bezug auf Phil. 2,6 die Auffassung, die den Paulustext von der einheitlichen Person des geschichtlichen Jesus Christus aus versteht (ich nenne sie Auffassung A). Denn, läßt man die von mir gesperrt gedruckten Ausführungen aus, so haben wir diese Auffassung A. Von ihr geht Novatian aus; von ihr aus nur ist das *nunquam se patri comparavit aut contulit* und ebenso *das* verständlich, was über die *exaltatio* gesagt wird. Aber die gesperrt gedruckten Ausführungen greifen ebenso deutlich in die Präexistenz zurück. Liegt also bei Novatian eine Mischform (die Auffassung AB) vor? Man könnte auf *den* Gedanken kommen, wenn das Ganze *eine* in sich klare Auffassung zeigte. Aber paßt das, was über den präexistenten Christus gesagt wird, zu der vorgetragenen Auffassung der *exaltatio*, nach der erst der Erhöhte den Namen „Gott" erhalten hat? Es gibt freilich jetzt manche Gelehrte, die, von der

---

[105] In diesem *„quod sit super omne nomen"* verrät sich eine andere Übersetzung als die sonst in diesem Abschnitt sich zeigende, nämlich die der Afra: ut sit *super omne nomen*.

[106] Auch dies *„omne genu ... se flectere et* curvare *monstratur"* erinnert an die Übersetzung der Afra: *„omnes genu* curvent *caelestium etc."* |

[107] S. 5f.

[108] Vgl. z.B. *Haupt*, S. 63, Anm. 2, und meine eigene Bemerkung RE.[3] X, 249,3.

Auffassung B ausgehend, bei Paulus einen ähnlichen Widerspruch zwischen den Aussagen über die Präexistenz und denen über die Erhöhung finden. Allein für befriedigend vermag ich solche vermeintliche „Lösung" der Schwierigkeiten nicht zu halten. Oder soll man, wie *Tholuck* es tut, bei Novatians Ausführungen sich an arianische Vorstellungen von einem θεὸς ἐλάττων erinnern lassen, der sich dem θεὸς μείζων nie gleichstellte? Novatian denkt freilich inferioristisch oder, wie man gewöhnlich sagt, subordinatianisch[109]; aber von arianischem Denken ist er, da er den Sohn als prolatus *de patre* bezeichnet[110] und in bezug auf ihn und den Vater von einer *communio substantiae* redet[111], weit entfernt; und der Subordinatianismus, den er hat, wird durch die „Erhöhung" nicht aufgehoben. Als in sich einheitlich sind Novatians Ausführungen nicht zu verstehen. Und ein äußeres Zeichen dafür, daß sie aus verschiedenen Quellen stammen, ist die oben[112]
32 hervorgehobene Tatsache, daß ge-|legentlich zwei verschiedene Übersetzungen des Paulustextes in ihnen sich verraten. Ich meine das nicht so, daß Novatian einige seiner Ausführungen einem anderen Schriftsteller so entlehnt habe, daß ein Ausscheiden solcher Entlehnungen möglich wäre. Wohl aber so, daß Novatian von verschiedenen Auffassungen des Paulustextes bestimmt gewesen ist. Die Absicht seiner Ausführungen macht das auch sehr begreiflich. Ihr Schluß zeigt, daß sie sich gegen eine Erklärung des Paulustextes wenden, die ihm Argumente gegen das „deus *est Christus*" entnahm. Nun sind Anschauungen, die dem *erhöhten* Christus das Prädikat „*deus*" weigerten, bei Heidenchristen des dritten Jahrhunderts sonst nicht nachweisbar. Von Theodot, dem Schuster, den Bischof Viktor exkommunizierte, berichtet Hippolyt allerdings: θεὸν δὲ οὐκ εἶναι τὸν Χριστὸν θέλει, aber schon seine Anhänger lenkten dem Erhöhten gegenüber ein[113]. Die „Häretiker", gegen die Novatian sich wendet, werden daher Gegner der Vorstellung vom θεὸς λόγος gewesen sein. Diesen gegenüber empfahl sich die Erklärung der Philipperstelle nach der Auffassung B. Novatian hat auch sie gekannt und für dogmatisch richtig gehalten. Daß er sie nur zusätzlich verwendet, selbst das „*in forma dei esse*" im Eingange auf den *irdischen* Christus bezieht, zeigt, daß die exegetische Traditi-

---

[109] Vgl. *R. Seeberg*, DG. I[3], 581, Anm. 1.

[110] Oben S. 25.

[111] *c.* 31, S. 952B.

[112] S. 27 Anm. 105 und 106.

[113] *ref.* 10,23, S. 282,9, *Wendland*, und 7,35, S. 222,12f. Der von *R. Seeberg* (DG. I[3], 564, Anm. 1) gebilligten Konjektur *Wendlands* (im Apparat, S. 222) bin ich absichtlich nicht gefolgt.