

Der Erlöser im Tarnanzug

Eine Studie zur Christologie des *Physiologus*, zu seiner Datierung und zur Rezeptionsgeschichte von Psalm 24 (23^{LXX})

Abstract: The article deals with the programmatic first chapter of the *Physiologus*, which concerns the lion. Its three allegories refer to Christ's incarnation, his death and his resurrection. In general, the author of the *Physiologus* only alludes to dogmatic conceptions and exegetical traditions of his age and expects his readers to fill any voids ('Leerstellen'). A detailed analysis of the complex religious-historical background of the lion chapter supports some chronological conclusions (based on the assumption that the 1st chapter has to be regarded as an integral part of the *Physiologus*' first version). Whereas the figure of the hidden descent of the Saviour can be traced back to 'heterodox' Christian traditions of the 2nd / 3rd centuries CE, the motive of his angelomorphic status and the intertextual reference to Ps 24 (23^{LXX}) are indebted to Origen and his theology. Moreover, the christological vocabulary – namely the leitmotiv of Christ's "divine nature (θεότης) hidden in the flesh (/body)" – points most likely to the 4th century CE. The lion chapter also shows traces of 4th century debates about the status of Christ between death and resurrection (*triduum mortis*). If the first known version of the *Physiologus* originated in the first half of the 4th century, his milieu might probably be found among Origenist monks in Egypt (who may also have transmitted Gnostic traditions and texts). Finally, the article addresses the hermeneutical profile of the *Physiologus*' allegorical method and his basic conception of the 'two books of God', nature and Scripture.

1 Einleitung

Im Abendland gilt der *Physiologus* als eines der viel gelesenen Bücher vor der Ära des Buchdrucks; er rangiert bald nach der Bibel und dem Alexanderroman.¹ Eigenartigerweise ist der Traktat ein Stiefkind der Forschung geblie-

¹ „Das seltsame Büchlein hat sich in der Weltliteratur dadurch eine ganz hervorragende Stellung verschafft, dass es einen mächtigen Einfluss auf die verschiedensten Gebiete der Literatur und auf die Kunst geübt und eine universelle Verbreitung bei den christlichen Völkern des Mittelalters erlangt hat, die vielleicht von keinem ihrer übrigen Volksbücher [...] erreicht und nur vom Buch der Bücher, der Bibel, übertroffen worden ist“, Goldstaub (1900, 341). Zur Wirkungsgeschichte vgl. den von mehreren Autoren verfassten Artikel „Physiologus“ (*LMA* 6:2117–2122).

ben.² Umso erfreulicher ist es, dass er nun als Thema eines eigenen Bandes firmieren darf. Die Vernachlässigung der gelehrten Arbeit an unserer Schrift erstaunt noch mehr, wenn man ihrer weithin akzeptierten Datierung im zweiten Jahrhundert folgt.³ Man kann von einem nahezu etablierten Konsens sprechen,⁴ der auch vom vorliegenden Band dokumentiert wird. Zum Konsens zählt freilich auch, dass die für die frühe Datierung geltend gemachten Indizien nur sehr eingeschränkt belastbar sind. Zusätzlich er-

geschichte vgl. den von mehreren Autoren verfassten Artikel „Physiologus“ (*LMA* 6:2117–2122).

² Eine Auflistung der einschlägigen Forschungsliteratur bringt es auf kaum mehr als drei Seiten; sieht man von Editionen und rezeptionsgeschichtlichen Studien ab, reduzieren sich die Titel auf recht wenige Einträge. In zwei neueren Handbüchern der antiken christlichen Literatur taucht der *Physiologus* fast gar nicht auf: Überhaupt keine Berücksichtigung findet er laut Index bei Moerschini und Norelli (2007); ganz knapp geschafft hat er es in die äthiopische Übersetzungsliteratur (!) in Drobner (³2011, 514 [Fehlanzeige im Index]). Es handelt sich in der Tat um „eine sträflich vernachlässigte Quelle“, Klauk (2008, 100).

³ Die Frühdatierung geht v. a. zurück auf Lauchert (1889, 64–65), hier unter Berufung auf die Rezeption der noch frühen Gnosis des Simon Magus: „Es weist aber also Alles darauf hin, dass die Entstehung des Buches vor 140 fällt, und es hindert wenigstens nichts, dass es nicht noch im ersten Viertel des 2. Jahrhunderts entstanden sein könnte“; ergänzend tritt hinzu das Argument der Benutzung des *Physiologus* durch Justin (65; 68–69). Vgl. Peters (1898, 1): „aus dem ersten Viertel des zweiten christlichen Jahrhunderts“.

⁴ Vgl. die Bilanzierung bei Schneider (2016, 729): „Die früheste Fassung des Ph. stammt wahrscheinlich aus dem 2. Jh. n.C., vielleicht auch erst aus dem 3. Jh. n.C.“; vgl. ders. in diesem Band S. 5. Noch resoluter urteilt Imorde (2003, 1330): „wird heute einhellig zw. 150 und 200 n. Chr. datiert“. Ähnlich Riedinger (1973, 305): „die beiden letzten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts, die Jahre 180–200 n. Chr.“; Riedinger (1977, 111); Alpers (1996, 598): „in der zweiten Hälfte des 2. Jh. n. Chr. in Ägypten entstanden“; vgl. Alpers (1984, 14): „Als Entstehungszeit dürfte nunmehr mit Sicherheit das zweite Jahrhundert n. Chr. festgestellt sein“; Alpers (2000, 999); Seibt (1993, 2117): „wohl im späten 2. Jh.“; Grant (1999, 52): „partly from the second century“; Treu (1999, 276): „wohl vor 200“; Hoppe (2003, 1202–1203); Zucker (2005, 12): „plus probablement du IIe siècle“; Hagelberg (2007): „2. Jh. n. Chr.“; Henkel (2010, 213): „um 180/200“; Depietri (2010, 17); Lazaris (2016, 30): „il s'agit d'une œuvre chrétienne primitive à laquelle il faut assigner une date très ancienne. On serait alors très proche du christianisme primitif de la première moitié du IIe siècle“; Ledegang (2018). Zu aktuellen Vertretern einer Spätdatierung (Scott 1998; Dorfbauer 2013) vgl. unten bei Anm. 224 und 225.

schwert wird die chronologische Fixierung durch die für diesen Typ von Literatur charakteristische Vielfalt an Versionen, die es nicht einfach (und womöglich auch nicht sinnvoll) macht, eine „Urschrift“ zu identifizieren.⁵

In den folgenden Zeilen versuche ich eine Sondierung an den Allegorien des Löwen im ersten Kapitel vorzunehmen, mit einem Seitenblick auf einige damit verbundene Passagen. Die Spurensuche wird im Resultat dazu führen, die für uns noch erkennbare früheste Version des *Physiologus* nicht vor dem späten dritten Jahrhundert zu situieren; der Gesamtbefund weist eher in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts.

2 Christus der Löwe (*Physiologus* 1)

Wir beschäftigen uns mit dem Anfang des *Physiologus*,⁶ dem Beginn kommt ja antiker Gepflogenheit zufolge eine wichtige lektüreleitende Funktion zu. Das tiersymbolische Album wird mit dem Löwen, dem traditionellen König der Tiere, eröffnet.⁷ Der biblische Leittext für alle drei folgenden Gleichnisse ist der sogenannte Jakobssegen von Gen 49,9:

Ein Junglöwe ist Juda! Aus einem Spross, mein Sohn, wuchsest du hoch. Als er sich niederlegte, schlief er wie ein Löwe und wie ein Junglöwe: Wer wird ihn wecken?

Im überlieferten *Physiologus*-Text⁸ leitet der erste Teil des Orakels das gesamte Löwenkapitel ein, während sein zwei-

ter Teil die dritte Allegorie ausleitet, verbunden mit einem Lob („wohlgesprochen hat also Jakob“), das in unserer Schrift sonst gern dem „Physiologos“ selber zugesprochen wird. Der biblische Prätext gibt mit der Abfolge von „spriessen“, „schlafen“ und „erwecken“ die Sequenz der drei Löwengleichnisse vor, die drei „Naturen“ des Löwen, die sich auf die drei Hauptstationen des Weges Christi, des „geistigen Löwen“, deuten lassen: Inkarnation, Kreuzestod und Auferstehung. Wir haben also ein umfassendes allegorisches Triptychon vor uns.

Auf das Schriftwort folgt die erste Erklärung des „Physiologos“ zu den drei Naturen des Löwen:

Seine erste Eigenheit [φύσις] ist diese: Wenn er im Gebirge umhergeht, weht ihm die Witterung der Jäger zu, und er verwischt seine Spuren [συγκαλύπτει αὐτοῦ τὰ ἕχνη] mit dem Schweif, damit die Jäger nicht seiner Fährte folgen, sein Lager finden und ihn einfangen.⁹

Der *Physiologus* greift auf einen Wissensbestand zurück, der im Kern von Älians „Tiergeschichten“ dokumentiert wird.¹⁰

Der Löwe schreitet beim Gehen nicht geradeaus und lässt auch keinen Eindruck seiner Spuren, so wie er ist, sondern bewegt sich bald voran, bald wieder zurück, geht dann wieder vor- und wieder rückwärts und macht den Weg hin und her, so dass die Jäger der verdunkelten Spur nicht folgen können [ἀφανίζει τοῖς θηραταῖς ἰέναι κατὰ στίβον τὸν ἑαυτοῦ] und das Lager, in dem er ruht und mit seinen Jungen wohnt, nicht leicht auffinden können. Und dies ist eine den Löwen eigentümliche Gabe der Natur, die ihnen von oben verliehen ist [ἴδια δῶρα φύσεως, ἄνωθεν αὐτοῖς δοθέντα].

⁵ Grundlage für alle textkritischen Fragen: Sbordone (1936a). Nicht einschlägig für die uns hier interessierenden Passagen sind Papyrusfragmente; vgl. zu diesen den Beitrag von Marco Stroppa in diesem Band. Zum Charakter der Textüberlieferung vgl. Maas (1937, 376): „einerseits Erhaltung wertvoller antiker Reste, daneben aber Entstellung, Missdeutung, Umformung, Wucherung, vor allem eine bis in die Titel sich erstreckende Vielgestaltigkeit der nebeneinander laufenden Fassungen, die den von der klassischen Philologie herkommenden Herausgeber vor eine neuartige Aufgabe stellt.“

⁶ Die Übersetzungen richten sich im Folgenden meist nach Schönberger (2001). Verglichen wurden auch die Übersetzungen von Seel (1960) und von Treu (1981).

⁷ Die Prominenz des Löwen in der Antike zeigt sich etwa daran, dass ein von verschiedenen Autoren stammender Artikel „Animal Symbolism“ gleich zu Beginn an seinem Beispiel die vielfältigen Facetten symbolischer Konstruktionen darstellt: *EBR* 2:1–27 (zum *Physiologus* selber: 15). Zur messianisch-christologischen Ikonographie des Löwen vgl. Bloch (1971, 116–117).

⁸ Es ist zu beachten, „dass schon der Text, den Sbordone in der ersten Redaktion bietet, keinen reinen Text einer ursprünglichen *Physiologus*-Fassung enthält, sondern vor allem die Hauptvarianten der wichtigsten Handschriftenfamilien, in die sich die erste Redaktion weiter untergliedern lässt“ (Schneider, in diesem Band S. 8); vgl.

Schneider (2016, 278). Zu textkritischen Einzelheiten im Löwengleichnis selber, die den von Sbordone (1936a) konstituierten Text betreffen, vgl. Alpers (1984, 58 Anm. 15).

⁹ Die Ausgaben differieren hinsichtlich der Aspiration von ΑΥΤΟΥ hier sowie gleich nachher in der Allegorese (αὐτοῦ Sbordone; Schönberger; αὐτοῦ Offermanns; Kaimakis); die Hs. G hat an der ersten Stelle *spiritus lenis* (die zweite Stelle fällt hier aus). Am Sinn ändert sich nichts.

¹⁰ Älian, *De natura animalium* 9.30; übersetzt nach Brodersen 2018, 457. Vgl. Lauchert (1889, 6). Die „von oben verliehenen Gaben der Natur“ würden exzellent passen zur oberen Herkunft des Erlösers (ἄνωθεν, nur hier im *Physiologus* – vgl. bei Anm. 172), aber ob unsere Schrift Älians Tiergeschichten (um 200) kennt, ist mehr als unsicher (ganz zu schweigen von der chronologischen Frage). Die handschriftlich klar bezeugte Attribution ἄνωθεν αὐτοῖς δοθέντα hat seinerzeit R. Hercher mutwillig getilgt; korrigiert von der neueren Teubner-Ausgabe von García Valdés/Llera Fueyo/Rodríguez-Noriega Guillén (2009, 220; vgl. XIV: Hercher „multos textus locos iniuria commutavit, ut sermonem Aeliani ad id quod arbitrio suo exspectandum esset redigeret“).

Unser Naturforscher reichert sein Portrait mit zwei zusätzlichen Elementen an: Mit dem Motiv des verwischenden Schwanzes spielt er wahrscheinlich eine Aristoteles-Reminiszenz ein: Löwen flüchten bisweilen wie Hunde mit hängendem Schwanz.¹¹ Und das versteckte Löwenlager wird mit einer Referenz auf Hld 4,8 versehen.¹²

Mit dem charakteristischen „so“ (οὕτω) wendet sich der Blick von der Natur zur geistigen Welt, von der Bildhälfte zur Sachhälfte, nämlich zum Christus und seinem verborgenen Weg.

Exkurs: Vielleicht wirkt beim Verborgensein der „Spuren“ ein biblischer Prätext hinein (Ps 77,20):¹³ „Deine Fussspuren werden nicht erkannt werden.“

Es ist erstaunlich, mit welchem steilem Mythologumenon der Verfasser des *Physiologus* seine Lehrschrift beginnt:¹⁴

So verbarg auch unser Erlöser, der geistige Löwe [, Sieger aus dem Stamm Juda, die Wurzel Davids (vgl. Offb 5,5)], gesandt vom unsichtbaren Vater, seine geistigen Spuren, nämlich die Gottheit [ἐκάλυψε τὰ νοερά ἴχνη αὐτοῦ, τουτέστι τὴν θεότητα]. Unter Engeln wurde er Engel, unter Erzengeln Erzengel, unter Thronen Thron, unter Mächten Macht, bis zu seiner Herabkunft; und er ging ein in den Schoss der heiligen Jungfrau Maria, um das verrirte Geschlecht der Menschen zu erlösen, „und das Wort ist Fleisch geworden und wohnte unter uns“ [Joh 1,14]. Daher erkannten sie ihn nicht, ihn, der von oben herab kam, und sprachen: „Wer ist dieser König der Ehren?“ [Ps 24,10a]. Dann antwortet der Heilige Geist: „Er ist der Herr der Mächte, er selbst ist der König der Ehren.“ [Ps 24,10b]

Die allegorische Deutung des Löwengleichnisses ist ausgesprochen dicht.¹⁵ Auf den ersten Blick wirkt die Passage

¹¹ Aristoteles, *Historia animalium* 9.44.629b35–36. Vgl. Lauchert (1889, 6).

¹² Hld 4,8^{LXX} („du wirst kommen ... von den Lagern der Löwen [ἀπὸ μανδρῶν λεόντων]“) als Prätext für *Physiologus* 1 (ἴνα μὴ [...] οἱ κυνηγοὶ εὐρωσιν αὐτοῦ τὴν μάνδραν). Vielleicht spielt auch noch Ps 9,30^{LXX} hinein (ὡς λέων ἐν τῇ μάνδρᾳ αὐτοῦ).

¹³ Ps 76,20^{LXX} (τὰ ἴχνη σου οὐ γνωσθήσονται); vgl. Röm 11,36 (ἀνεξίχνιαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ).

¹⁴ Die Übersetzung variiert diejenige von Schönberger 2001 und folgt dem Text von Sbordone 1936a, ausser bei der Partizipialkonstruktion, wo die Rede ist von dem, „der von oben herab kam“; dazu s. unten bei Anm. 172.

¹⁵ Ich notiere eine interessante Rezeptionsspur des *Physiologus*, die dessen Allegorese noch einmal platonisch-ontologisch allegorisiert: Für Dionysios Areopagites symbolisiert die Gestalt des Löwen (λέοντος μορφή) als Thron-Engelwesen (Ez 1,10; Offb 4,7) nicht nur „Stärke und Unbezwinglichkeit“, sondern auch „die Tendenz zur möglichen Angleichung an die Verborgenheit des unsagbaren Gottesprinzipals (πρὸς τὴν κρυφίτητα τῆς ἀφθέγμονος θεαρχίας) in Form der Verdeckung der Gedankenspuren und der geheimnisvoll unauffälligen Verhüllung (τῇ τῶν νοερῶν ἰχνῶν περικάλυψι καὶ τῇ μυστικῶς

kohärent. Die Textbewegung folgt der Herabkunft des Erlösers;¹⁶ dieser bricht vom „unsichtbaren Vater“ auf und geht schliesslich in Mariens Schoss ein. Leitmotiv ist die Selbstverhüllung Christi, genauer: seiner θεότης – auch nachher in der Deutung der „zweiten Eigenheit“ des Löwen, seines Schlafens mit offenen Augen, wird auf Christi Gottheit fokussiert. Der Erlöser steigt die Himmelssphären hinab und kleidet sich jeweils als einer ihrer Bewohner, offenbar, um von diesen nicht erkannt zu werden.¹⁷ Die Abfolge der Engelklassen schert an diesem Punkt etwas aus, denn mindestens die Sequenz Engel-Erzengel ist ansteigend.¹⁸ Die Zielrichtung ist aber bleibend die Fleischwerdung;¹⁹ zitiert wird Joh 1,14. Man darf aufgrund des

ἀνεκπομπεύτω περιστολῆ) des nach dem Mass der göttlichen Erleuchtung aufwärts gerichteten Wegs“, *De caelesti hierarchia* 15.8 (PTS 67, 57; deutsche Übersetzung: BGrL 22, 69; vgl. 94 Anm. 29). Prätext ist aber nicht nur *Physiologus* 1, sondern auch ein Chaldäisches Orakel (frag. 37: „eine geistige unvergängliche Form, auf deren unweltlicher Spur [νοερὸν τύπον ἀφθιτον, οὗ κατ' ἄκοσμον ἴχνος] eilend der Kosmos sichtbar wurde“), das auf neuplatonischer Seite vielfach rezipiert und über Proklos (vgl. *In Timaeum* 3.158.6–7 [Diehl 1906]: „ἴχνος τῆς νοεράς ιδιότητος“) dem Areopagiten vermittelt worden ist. Eine weitere Rezeptionsspur findet sich wahrscheinlich im slawisch-orthodoxen Raum, nämlich in der „Leiter Jakobs“, worin Jakobs Traumvision (Gen 28) christologisch gedeutet wird (*Climax Iacobi* 4.46): Es „wird der Erwartete kommen, <der>, dessen Pfad du bist, wird von niemandem erspürt werden“ (Übersetzung: Böttrich und Fahl [2015, 174–175; vgl. 66–67]).

¹⁶ In den Handschriften sind neben dem σωτήρ auch Χριστός und κύριος gut bezeugt; das Syntagma ὁ Χριστός ἡμῶν (präferiert von Sbordone) ist m. E. aber kaum ursprünglich: Es findet sich sehr selten in der altchristlichen Literatur (die drei Belege in Justins *Dialog* zählen nicht, da hier ja ein Christ mit einem Juden über den „Gesalbten“ diskutiert).

¹⁷ Da das Gleichnis selber von „Jägern“ spricht, legt es sich für die Leserschaft nahe, in der Allegorese die Rolle der Engelklassen negativ zu besetzen: Der Erlöser tarnt sich vor diesen. Diese Lektüre wird nicht nur durch die weiter unten zu besprechenden gnosismatischen Texte gestützt, sondern auch durch die Querbeziehung zur Einhorn-Miniatur in 22 (dazu unten bei Anm. 27).

¹⁸ Bei der Abfolge von Thronen und Mächten lässt sich nicht sagen, ob sie deszendente oder ascendente angeordnet ist, da die Vielfalt in den altchristlichen Angelogien notorisch ist. In der klassisch gewordenen neunfachen Hierarchie des Dionysios Areopagites (vgl. auch Anm. 15) aus dem frühen sechsten Jahrhundert rangieren die Throne über den (aufsteigend aufgelisteten) Fürstentümern (*archai, principatus*), Gewalten (*exusiai, potestates*), Mächten (*dynameis, virtutes*) und Herrschaften (*kyriotetes, dominationes*). Biblische Prätexte für die Kataloge sind vor allem Kol 1,16 (*sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates*) und Eph 1,21 (*supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem*); vgl. 1Pet 3,22. Vgl. zur Hierarchisierung Michl (1962, 172). – In einem Strom der handschriftlichen Überlieferung fallen die Erzengel weg: Gruppen WO / ΑΙΔΠφρ (Kaimakis 1974, 6–7).

¹⁹ Entsprechend fügt ein Teil der Handschriften dem Gleichwerden mit den Engelklassen hinzu: μετὰ ἀνθρώπων ἄνθρωπος.

Kontextes der anderen beiden Löwengleichnisse wie im Blick auf weitere Passagen des *Physiologus* (3–4; 25; 44; 46; usw.) davon ausgehen, dass die Fleischwerdung selber das Erlösungsgeschehen von Kreuz und Auferstehung in sich beschliesst.²⁰ Ob der *Physiologus* das Löwenlager auf Mariens Schoss deutet, bleibt offen.

Bereits an dieser Stelle halten wir fest, dass die Engelgleichwerdung Christi, die in orthodoxer Perspektive zunehmend als häretisch beurteilt wurde, in der handschriftlichen Überlieferung teilweise ganz eliminiert oder wenigstens entschärft wird.²¹ Sie fehlt auch in den späteren *Physiologus*-Redaktionen aus (spätantik-)byzantinischer Zeit.

Schwieriger verhält es sich nun mit den auf das Johannes-Zitat folgenden Sätzen, die mit den Worten von Ps 24 (23^{LXX}) einen Dialog über den Erlöser wiedergeben. Auf Seiten der ‚Bildhälfte‘ gibt es dazu keine Entsprechung. Bei den Fragenden, denen Ps 24,10a in den Mund gelegt wird, handelt es sich fast sicher um die Engelmächte, die gleich zuvor genannt wurden. Nicht eigens erwähnt wird der Aufruf zur Öffnung der Tore, die in Ps 24,7–10 Frage und Antwort begleitet. Bei welcher Gelegenheit erfolgt dieser biblische Dialog? Wir stellen diese Frage vorderhand zurück, da sie sich nicht beantworten lässt ohne Einbezug der theologischen Überlieferungsströme, die in unserem Textsegment rezipiert werden.

Im Blick auf die Deutung des Löwengleichnisses, genauer: seiner ersten Eigenheit, lassen sich drei traditions-geschichtliche Komplexe unterscheiden:²² Erstens die Verborgtheit des Erlösers, zweitens seine Angleichung an

²⁰ Die bei Schönberger gedruckte einleitende Anspielung auf Offb 5,5 (ihrerseits intertextuell bezogen auf Gen 49,9) verstärkt diese Implikation: Die Inkarnation wird als erfolgreiches Geschehen charakterisiert, das über die Passion (vgl. Offb 5,6: das geschlachtete Lamm) zum „Sieg“ führt. Die Allusion findet sich aber nur in drei von fünf Textfamilien (sowie in der äthiopischen und lateinischen Überlieferung); sie fehlt in den Hss. G und M und wird bei Sbordone als Zuwachs taxiert; für Urprünglichkeit plädiert Alpers (1984, 58 Anm. 15).

²¹ Die Engelgleichwerdung fällt aus in der Hs. p, während die Hs. B einen Ersatz bietet: Der angelische Status ist nun lediglich der Ausgangspunkt des Descensus „von oberen und unteren Mächten und Gewalten“. Auch die äthiopische Übersetzung (bzw. vielleicht schon ihre griechische Vorlage) umgeht die Engelwerdung und schreibt dem noch nicht abgestiegenen Gottessohn Engelgestalt zu, möglicherweise angeregt von der „Gestalt Gottes“ in Phil 2,6: „Den Engeln gleich war er, bis er herabstieg und in den Schoss seiner Mutter Maria, der Jungfrau, einging, um das in der Irre gehende menschliche Geschlecht zu erlösen“ (Hommel 1877, 46; 1890, 13). Laut der lateinischen Überlieferung y verbirgt sich der Erlöser vor den ungläubigen Juden (eine Reminiszenz von *Ascensio Isaiaie* 11,19, von 1 Kor 2,8 oder von Joh 8,59?); die Engelgleichwerdung bekommt damit einen anderen Status (Carmody 1941, 103).

²² Für alle drei Komplexe stellt viel Material zusammen Barbel (²1964); der *Physiologus* wird 297–299 behandelt (vgl. 305, 309), mit

die Engelklassen, die auf die Menschwerdung zielt, und drittens die Wechselrede mit den Worten von Ps 24, die im Psalmenkontext zum Öffnen der Tore führt. Ein vierter Komplex ist theologiegeschichtlicher Art: die spezielle Figur der sich „verhüllenden“ Gottheit Christi. Weiter unten werden diese vier Motiv-Verdichtungen im Einzelnen vorgestellt, um ihre spezifische Rezeption durch den *Physiologus* genauer bestimmen zu können. Die Abfolge impliziert auch eine historische bzw. chronologische Dimension: Wir bewegen uns von Stoffen, die sich gehäuft im zweiten und dritten Jahrhundert finden, zu solchen, die uns tief in das vierte Jahrhundert führen.

Wir wenden uns aber zunächst den beiden anderen Löwenallegorien zu. Die „zweite Natur“ des Löwen, nämlich sein Schlafen mit offenen Augen, wird folgendermassen gedeutet:²³

So schläft auch der Leib meines Herrn am Kreuz, seine Gottheit aber wacht zur Rechten Gottes des Vaters [ἡ δὲ θεότης αὐτοῦ ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἀγρυπνεῖ]; „denn der Hüter Israels schlummert nicht noch schläft er“ [Ps 121,4].

Der für das erste Löwengleichnis einschlägige Prätext von Gen 49,9 steht mit dem Gegensatzpaar von „Schlafen“ und „Wachen“ auch hier im Hintergrund.²⁴ Es wird zu fragen sein, ob sich die knappe Aussage des *Physiologus* vom „schlafenden“ und „wachenden“ Christus theologiegeschichtlich situieren lässt. Besonderer Aufmerksamkeit bedarf wieder die Rede von der θεότης Christi, die die erste und die zweite Löwenallegorese miteinander verbindet.

Schliesslich bringt die dritte Löwenallegorie die Auf-erweckung Christi zur Sprache. Das von der Löwin tot zur Welt gebrachte Junge wird vom Vater am dritten Tag angehaucht und so zum Leben erweckt.²⁵ Selbstverständlich bildet dieser Vorgang Ostern ab:

markanter Frühdatierung („aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts“, 297).

²³ Zum zoologischen Topos vgl. Plutarch, *Quaestiones convivales* 670BC; Horapollon, *Hieroglyphica* 1.19; Aelian, *De natura animalium* 5.39; Lauchert (1889, 5–6) und besonders die ausführliche textkritische, motiv- und wirkungsgeschichtliche Analyse von Alpers (1984, 49–56). Vgl. Stamatou und Weckwerth (2010, 259, 275).

²⁴ Zur Deutung des „Schlafens“ und „Erweckens“ von Gen 49,9 auf Tod und Auferweckung Christi vgl. unten Anm. 216 und 235.

²⁵ „ὁ πατήρ ἐλθὼν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἐμφύσησει αὐτῷ εἰς τὸ πρόσωπον, καὶ ἐγερεῖ αὐτόν.“ Hier ist das Einlesen christlicher Inhalte in das Gleichnis selber mit Händen zu greifen (es gibt kaum naturkundliche Vorgaben; vgl. Lauchert [1889, 6]; Lazaris [2016, 107]; vgl. zu einem ähnlichen Befund anderwärts im *Physiologus* unten bei Anm. 246). Prätext ist die Menschenschöpfung Gen 2,7 („ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς“, vgl. Weish 15,11 sowie Joh 20,22), für die Totenerweckung vgl. Ez 37,9 („ἐμφύσησεν εἰς τοὺς νεκροὺς τούτους“); 1 Kön 17,21.

So hat auch unser Gott, der Allherrscher und Vater der Welt, am dritten Tage seinen vor aller Schöpfung erstgeborenen Sohn [Kol 1,15], unseren Herrn Jesus Christus, von den Toten erweckt, um das verirrte Geschlecht der Menschen zu erlösen.

Die Allegorese artikuliert Gottes Hoheitsstellung als Pantokrator und Allvater. Ebenso wird aber auch Christi Hoheitsposition unterstrichen – der am dritten Tag Erweckte ist zugleich der von Ewigkeit erstgeborene Sohn und Herr. Das dritte Löwenbild orientiert sich also wie die beiden anderen am Leitmotiv der Gottheit Christi. Auch die soteriologische Zielrichtung, die Menschenrettung, kennt die Leserschaft schon aus der ersten Allegorese.²⁶

3 Einhorn (*Physiologus* 22) und Ichneumon (*Physiologus* 26)

Die erste Löwenallegorie hat, wie vielfach beobachtet worden ist, eine prägnante Entsprechung in der Deutung eines anderen Tiers: Das *Einhorn*,²⁷ das von Jägern nicht gefangen werden kann, wohl aber von einer reinen Jungfrau, deutet der „Naturforscher“ unter Berufung auf Lk 1,69 auf den sich inkarnierenden Christus (22):²⁸

²⁶ Vier der fünf Handschriftengruppen (mit den beiden nicht papyrusförmigen ältesten Manuskripten) der „ersten Redaktion“ bezeugen den Finalsatz (vgl. dazu unten bei Anm. 190); er fehlt aber etwa in der äthiopischen und lateinischen Überlieferung. Lauchert und Sbordone halten ihn nicht für ursprünglich.

²⁷ Beim Einhorn handelt es sich um ein schon traditionelles Symbol Christi (vgl. Justin, *Dialog* 91). Vgl. zur Motivgeschichte Brandenburg (1959, zum *Physiologus*: 851–852), mit der interessanten Beobachtung, dass die allegorische Deutung des Fangens, also die Gefährdung durch Engelmächte, kaum rezipiert worden ist (852–853); ferner Lauchert (1889, 22–24); Alpers (1984, 36–40); Greschat (2006) und den Beitrag von Hirsch-Luipold in diesem Band.

²⁸ Nach Maria fügt der Hauptteil der handschriftlichen Überlieferung hinzu: τῆς θεοτόκου. Ob man das Syntagma textgeschichtlich wirklich für sekundär erklären kann, scheint mir in *Physiologus* 22 alles andere als sicher zu sein. Sbordone (1936a, 82) beruft sich hier wie für *Physiologus* 1 (1936a, 4) auf Lauchert (1889, 230): „ein späterer Zusatz, da diese Bezeichnung für Maria erst auf dem Concil. Ephes. 431 festgesetzt wurde, worauf mich Herr Prof. Friedrich aufmerksam machte“. In *Physiologus* 1 ist die handschriftliche Bezeugung tatsächlich weit schwächer. Tilgt man θεοτόκος in *Physiologus* 22 aber nicht, wird eine Datierung der ersten *Physiologus*-Version vor dem vierten Jahrhundert schwierig. In das fünfte muss man freilich nicht gehen; der Theotokos-Titel reicht in die Mitte des dritten Jahrhunderts zurück und wird im vierten durchaus gebräuchlich, neben den Alexandrinern auch gelegentlich bei den Kappadokiern (vgl. Gregor von Nazianz, *Epistula* 101.16 [SC 208, 42]).

Engel und Mächte vermochten ihn nicht zu überwinden [οὐκ ἠδυνήθησαν ἄγγελοι καὶ δυνάμεις αὐτὸν κρατῆσαι], sondern er nahm Wohnung im Leib der wahrhaft reinen Jungfrau Maria, „und das Wort ist Fleisch geworden, und es wohnte unter uns“ [Joh 1,14].

Der *Physiologus* spielt mit den beiden Gruppen, den „Engeln“ und „Mächten“, vielleicht 1 Petr 3,22 ein.²⁹ Allerdings geht es hier um die Unterwerfung der Mächte und Gewalten (vgl. Eph 1,21–22; ferner 1 Kor 15,24 und die Rezeptionsgeschichte von Ps 110,1), die sich (frühestens) mit der Erhöhung, also mit der Himmelfahrt Christi, zu realisieren beginnt. Inhaltlich viel näher liegt eine Aussage aus dem Johannesprolog – also dem zentralen Prätext sowohl hier in 22 wie in 1 –, wo es vom präexistenten Logos als dem „Licht“ heisst, dass „die Finsternis es nicht überwältigt“ habe (Joh 1,5) – so jedenfalls ist der Mehrheitsmeinung der griechischen Kirchenväter zufolge das Verbum κατέλαβεν wiederzugeben (vgl. Joh 12,35).³⁰ Auch das Motiv des sich vor Gegnern und Volk verbergenden Jesus stammt ein Stück weit aus dem Vierten Evangelium (ἐκρύβη, 8,59; 12,36).

Exkurs: Zwischen Gleichnis und Allegorese besteht eine gewisse Spannung: Während in der Bildhälfte das Einhorn durch eine List der Jäger eingefangen wird, entgeht der Christus in der Sachhälfte just durch seine Inkarnation den engelischen Machenschaften. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass die Deutung der Jäger als Engel auf eine Interferenz mit der ersten Löwenallegorie zurückgeht und vom Autor des *Physiologus* ad hoc vorgenommen worden ist.

Wir werfen einen Blick auf eine weitere Allegorie, auf den *Ichneumon*, eine Art von afrikanischem Mungo, der mit dem Drachen kämpft. Er wird vom *Physiologus* auf die Überwindung des Teufels gedeutet (26).³¹

So nahm auch unser Erlöser das Wesen des Erdengeschlechts an, bis er den Drachen tötete, [...] den Teufel. Denn wäre Christus körperlos gewesen, wie hätte er den Drachen vernichten können? Dann nämlich hätte ihm der Drache so entgegnet: „Du bist Gott und Erlöser [θεὸς εἶ καὶ σωτήρ], und ich kann es mit dir

²⁹ 1 Petr 3,22: „der in den Himmel aufgefahren ist und jetzt zur Rechten Gottes sitzt, nachdem ihm die Engel, die Mächte und die Gewalten unterworfen worden sind [ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων]“.

³⁰ So exemplarisch Origenes, *Commentarius in Iohannem* 2.168–170 (καταλαμβάνειν als διώκειν); vgl. dazu Thümmel (2011, 162–163). Zur betreffenden Auslegungstradition vgl. Alpers (1984, 38–39), hier unter der Prämisse der Frühdatierung des *Physiologus*.

³¹ Zum Ichneumon als Bild für den Pharao von Ez 29,3 vgl. Gippert (1997, 174). Die erfolgreiche Taktik des Ichneumon im Kampf mit Reptilien ist in der antiken Naturkunde seit altägyptischer Zeit gut bekannt; vgl. Lauchert (1889, 25–26), z.B. Plinius, *Naturalis historia* 8.88–89 (dieses ägyptische Tier ist „hochberühmt“).

nicht aufnehmen.“ Doch hat er, der grösser ist als alle, sich erniedrigt [vgl. Phil 2,7–8], um alle zu erretten [vgl. 1 Kor 9,22].

Weil der Teufel den fleischgewordenen Christus nicht erkennt, unterliegt er ihm schliesslich. Thematisch ist die Allegorese mit den bisher präsentierten verbunden durch die Figur der Verkörperung, die mittels einer Täuschung das Heil herbeiführt.³² Die Leserschaft kann von *Physiologus* 26 aus, von der körperlosen Seinsweise des Erlösers und seiner Verhüllung in der Leiblichkeit, eine Brücke zur Engelgleichwerdung in *Physiologus* 1 und in 22 schlagen, auch wenn hier das Täuschungsmanöver nicht explizit genannt wird.³³ Eine Variante zur Allegorie vom Ichneumon bildet das gleich vorher platzierte Gleichnis vom „Otter“, der von Lehm umhüllt in den Rachen des Krokodils springt (25), gedeutet auf Christi Höllenfahrt. Beide Porträts verbindet nicht nur das Bildfeld – der mit Lehm getarnte raffinierte Kleinsäuger gegen das unaufmerksame Grossreptil –, sondern auch die Sachhälfte: Christi Verhüllung in einem irdischen Körper als Täuschungsmanöver, das zur Vernichtung des Teufels führt.³⁴

In allen angesprochenen Allegoresen fällt auf, wie die theologischen und biblischen Zusammenhänge nur in Umrissen skizziert werden. Der *Physiologus* scheint mit der Kompetenz seiner Leserschaft zu rechnen, selbständig die theologischen und spirituellen Dimensionen der lediglich angedeuteten Themen und Figuren erschliessen zu kön-

³² Zum Finalsatz „ἵνα πάντας σώσῃ“ vgl. unten S. 118 zu *Physiologus* 5, 43 und 1.

³³ Die handschriftliche Überlieferung füllt die Leerstellen: In *Physiologus* 1 begründet die Handschrift p Christi Eingehen in Mariens Schoss mit den Worten: „um nicht erkannt zu werden durch den Teufel, wurde er Fleisch [πρὸς τὸ μὴ γνωρισθῆναι τῷ διαβόλῳ σαρκωθείς]“. Und umgekehrt liest ein Teil der Überlieferung explizit das „Verbergen der Gottheit“ in die Ichneumon-Deutung ein: „So nahm auch unser Erlöser das *Fleisch* des Erdengeschlechts an, und *verberg* in ihm seine *Gottheit* [ἐν αὐτῇ ἔκρυψε τὴν αὐτοῦ θεότητα]“, so die Hs. W (Kaimakis 1974, 76b) und die äthiopische Übersetzung: „so verberg unser Heiland, nachdem er menschliches Fleisch angenommen, seine Gottheit“ (Hommel 1877, 72; 1890, 25). Zu vergleichbaren handschriftlichen Lektürevorgängen vgl. unten zum Einhorn, Anm. 183.

³⁴ Wahrscheinlich handelt es sich bei dem „Otter“ (25, eigentlich ἡ ἔνυδρις [vgl. Treu 1981, 48; 138]) und dem Ichneumon um dasselbe Tier, die Pharaonenratte (vgl. Schönberger 2001, 118), das der *Physiologus* auf zwei Porträts verteilt. Von einer „Dublette“ sollte man aber nur schon deshalb nicht sprechen, weil die Sachhälften zwei verschiedene theologische Komplexe bilden: die Höllenfahrt, die von Haus aus nicht mit einem Inkognito operiert, und die Inkarnation als Überlistung des Teufels. Die assoziative Abfolge der beiden Porträts animiert zu einer kombinierenden Lektüre.

nen.³⁵ Die enorme handschriftliche Varianz zeigt, dass die Leser in der Tat den Physiologustext fortgeschrieben, ergänzt und durch Querbezüge komplementiert haben. Für die uns interessierenden Passagen wird in den Anmerkungen öfter verwiesen auf diese Rezeptionsgeschichte, die die Produktivität der Leser dokumentiert.

In den folgenden Abschnitten versuche ich, die religions-, traditions- und theologiegeschichtlichen Hintergründe der genannten vier Allegoresen des *Physiologus* herauszuarbeiten (Löwe I und II, Einhorn, Ichneumon).

4 Der verborgene Erlöser

Bereits Friedrich Lauchert hat, im Anschluss an Vorgänger, den Hintergrund der Aussage vom Verborgensein des herabsteigenden Erlösers vor den angelischen Mächten in der Gnosis geortet.³⁶ Tatsächlich handelt es sich um eine beliebte Figur in den gnostischen Systemen.³⁷ Laut der häresiologischen Überlieferung soll schon Simon Magus die folgende Lehre über den Erlöser vertreten haben:³⁸

³⁵ Zur Leseraktivität, die der *Physiologus* voraussetzt, etwa im Herstellen von Kohärenz zwischen den vom Verfasser teilweise nur angedeuteten Dimensionen von Tierbildern, Schriftbezügen und eigener Lebensführung, vgl. Nicklas (2013, 235–236, 249–250): „Jedes einzelne Kapitel kreiert ein Detail einer im Gesamt des Textes entstehenden ‚Welt‘“ (250). Vgl. auch unten bei Anm. 192 sowie Lazaris (2016, 112–118; 144).

³⁶ Vgl. Lauchert (1889, 48, 54–57, 64–65) mit Verweis auf Simon Magus u. a. Lauchert setzt sich insofern von seinen Gewährsleuten (etwa Pitra [1855, LXVII–LXIX]) ab, als er unterscheidet zwischen dem rezipierten Gut und dem *Physiologus*-Verfasser selber; dieser sei kein Häretiker. Später ist wieder ganz auf der „gnostischen“ Linie Riedinger (1973, 303): „Dem Physiologos blieben die Stücke gnostischen Flitters bis heute erhalten und haben seinem Ansehen nur selten geschadet“; Riedinger (1977, 111–112): „Der Physiologos stammt nun mit grösster Wahrscheinlichkeit aus hermetisch-gnostischen Kreisen Alexandrias, nach allem, was sich heute noch feststellen lässt, von Pantainos“. Ähnlich auch Lazaris (2016, 103): „Le Physiologus est un texte gnostique ou, pour être plus précis, un écrit révélant d’une doctrine intermédiaire entre la gnose, l’hermétisme et la morale chrétienne“.

³⁷ Vgl. Bousset (1973, 238–260) und vor allem die programmatische Skizze bei Bultmann (1967, 75–80): „Den Mächten dieser Welt erscheint der Gesandte als ein Fremder; sie kennen seine Herkunft nicht, denn er ist anderen Ursprungs als sie“ (75). Bultmann identifiziert den Mythos schon in neutestamentlichen Texten (namentlich im Johannesevangelium, in 1 Kor 2,9; 2 Kor 8,9; Phil 2,6–8).

³⁸ Irenäus, *Adversus haereses* 1.23.3 (SC 264, 316/318 = FC 8, 292) par. Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium* 6.19.6 (GCS 26, 147): „μεταμορφούμενον καὶ ἐξομοιούμενον ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις καὶ τοῖς ἀγγέλοις, ὡς καὶ ἄνθρωπον φαίνεσθαι αὐτὸν μὴ ὄντα ἄνθρωπον“; vgl. ferner Tertullian, *De anima* 34.4 (CCSL 2, 836). Die Lehrbildung geht bestimmt nicht auf den historischen Simon zurück,

Er sei gekommen, um die Dinge in Ordnung zu bringen. Er habe sich verwandelt und sich den Kräften, Mächten und Engeln angeglichen und sei so herabgestiegen, dass er auch den Menschen als ein Mensch erschien, ohne ein Mensch zu sein.

Wie im *Physiologus* gleicht sich der Erlöser verschiedenen Engelklassen an (*archai*, *exusiai*, Engel), offenkundig, um sich vor ihnen zu verbergen. Der Abstieg kulminiert in der Menschwerdung, die hier doketistisch zugespitzt wird.³⁹

Noch stärker ausgebaut wird die Figur in der *Pistis Sophia*, die in das späte dritte Jahrhundert gehört. Der Erlöser besucht jeweils in konformer Gestalt und Bekleidung die verschiedenen Sphären.⁴⁰ In den unteren wird er jeweils zunächst nicht erkannt. Auch hier begegnen wir den im *Physiologus* genannten Engeln, Erzengeln und Gewalten (*exusiai*). Trägt er aber beim Aufstieg sein Lichtkleid, dann entsteht Aufregung unter den Mächten, die Tore öffnen sich und erstaunte Fragen werden laut: „Wie hat der Herr des Alls uns durchwandert, ohne dass wir es wussten?“⁴¹ In der Folge beten die Betroffenen den Verherrlichten an. Die retrospektive Erkenntnis ist ein Element, das im *Physiologus* auf der Textoberfläche so nicht begegnet.

Auch einzelne Texte aus Nag Hammadi dokumentieren das Muster des verborgenen Erlösers.⁴² Unter ihnen ragt besonders die „dreigestaltige Protennoia“ heraus:⁴³

Unter den Engeln [*angelos*] zeigte ich mich in ihrer Gestalt, und unter den Kräften [*dynamis*], als ob ich eine von ihnen wäre; unter den Menschensöhnen aber, als ob ich ein Menschensohn wäre, obgleich ich (doch) der Vater eines jeden bin. Ich verbarg mich unter allen, bis ich mich in meinen eigenen Gliedern offenbart haben werde.

Der Unerkennbarkeitstopos, der über die Engelklassen hinaus auch die Menschenwelt umgreift, findet sich ebenso dort, wo nicht explizit von einem Abstieg durch die Sphären gesprochen wird. Die prägnanteste Formulierung stammt aus dem Philippus-Evangelium:⁴⁴

Jesus hat unbemerkt alle (Gestalten) angenommen. Denn er zeigte sich nicht so, wie er war; sondern so, wie sie ihn würden sehen können, zeigte er sich. Diesen allen aber zeigte er sich: Er zeigte sich den Grossen als Grosser. Er zeigte sich den Kleinen als Klei-

vgl. Haar (2003, 92–93, 228–293). – Bei Epiphanius, *Adversus haereses* 21.2.4 (GCS.NF 10:1, 240), findet sich sogar eine Aussage in erster Person: „In jedem Himmel werde ich verwandelt hinsichtlich der Gestalt (der Bewohner) eines jeden Himmels, damit ich meinen engelischen Kräften verborgen bliebe [...]“ Vgl. dazu Williams (²2009, 62 Anm. 11): „The direct quotes which Epiph gives in this Sect<ion> are his own dramatization of his sources“.

³⁹ Die doxographischen Überlieferungen von Simon, Menander, Saturnil und Basilides überschneiden sich in vielem; zur Scheinkreuzigung und zum Gestaltenwandel bei letzterem vgl. Irenäus, *Adversus haereses* 1.30.4 und 6: „wie der Sohn allen unbekannt sei, so brauchen auch sie [die Gnostiker] von niemand erkannt zu werden, sondern, wie sie selbst alle kennen und durch alle hindurchgehen, so seien auch sie allen unsichtbar und unbekannt“; dazu Löhr (1996, 269–270).

⁴⁰ *Pistis Sophia* 7; 10–14 (deutsche Übersetzung: Schmidt [1925]; GCS ³45). Nur am Rand verweise ich auf mandäische Texte, die die Verborgenheit des Erlösers bezeugen (*Ginza*, Rechter Teil, 5.138–139, 5.146 u. ö.). Mehr Material bei Bultmann (1967).

⁴¹ *Pistis Sophia* 1.11–13 (Schmidt 1925, 15–16 = NHS 9, 21–22).

⁴² *Der zweite Logos des großen Seth* (NHC 7,2) 56.22–26: „Als ich im Herabkommen war, sah mich niemand, denn ich veränderte meine Gestalten, indem ich das Aussehen (jeweils) wechselte. Und deswegen, als ich bei ihren Pforten war, nahm ich ihr Aussehen an: Denn leise zog ich an ihnen vorüber“ (56.21–29 – anders als beim Abstieg verhält es sich beim Aufstieg: „Die Welt seinen offenbaren Aufstieg in die Höhe [...] in unverhüllter Gestalt nicht ertragen“, 58.13–14); *Zostrianos* (NHC 8,1) 130 (Engel und Archonten erkennen ihn nicht); *Noëma* (NHC 6,4) 41–42 (die Unterweltherrscher erkennen ihn nicht – „wer ist das? was für einer ist das?!“). Für unsere Fragestellung nicht einschlägig ist eine Passage in der mehrfach überlieferten Schrift *Sophia Jesu Christi* (BG 3, 83 par. NHC 3,4, 94), die die Verborgenheit des höchsten Erlösergottes für Engelmächte (*archē*; *exusia*; *hypotagē*; *physis*) herausstreicht (par. auch *Eugnostosbrief* [NHC 3,3, 3; 5,1, 2]). Die Wiedergabe der NHC-Texte folgt der Übersetzung in Schenke, Bethge und Kaiser (³2013).

⁴³ *Die dreigestaltige Protennoia* (NHC 13,1) 47–49 in der Epiphaniere (Zitat: 49,15–22). Vgl. auch 47,15–25: „(Bei meinem Abstieg) zeigte ich mich (den Mächten) in ihrer Gestalt; ja, ich trug ihrer aller Kleidung. Ich verbarg mich unter ihnen, und sie erkannten nicht den, der ihnen Kraft gibt; doch ich bin vorhanden in allen Mächten [*archē*] und Gewalten [*dynamis*], in den Engeln [*angelos*] und in jeder Bewegung, die es in der ganzen Hyle gibt. Ja, ich verbarg mich unter ihnen, bis ich mich meinen Brüdern offenbart haben werde. Und niemand von ihnen erkannte mich, obgleich ich es bin, der in ihnen wirkt.“

⁴⁴ *Philippus-Evangelium* 26a (NHC 2,3) 57.28–58.3. Zur Interpretation vgl. Klauk (2008, 366–368). Es ist m. E. nicht zulässig, das gesamte Mythologumenon vom durch die Himmelswelten absteigenden Erlöser in diese Passage des Philippus-Evangeliums einzulesen; so aber Schenke (1997, 245): „Der Topos, der in unserem Paragraphen zur Sprache kommt, ist geläufig und wohlbekannt. Es handelt sich um den geheimen Abstieg und offenbar-triumphalen Wiederaufstieg des Erlösers durch die verschiedenen überirdischen und irdischen Seins-sphären“.

ner. Er zeigte sich den Engeln als Engel und den Menschen als Mensch. Deswegen blieb jedem verborgen, wer er wirklich war.

Der Text hält zwei entgegengesetzte Gewichte in der Schwebe: Einerseits verbirgt der Christus sein wahres Wesen vor allen. Andererseits kommen seine Metamorphosen den Empfängern zugute; er passt sich ihrer (beschränkten) Seinsweise an, um sich zu offenbaren⁴⁵ – namentlich seinen Anhängern. Wir werden weiter unten sehen, dass Origenes diesen zweiten Aspekt der Polymorphie, die Akkommodation des Logos an das Fassungsvermögen von Menschen (und Engeln), erheblich verstärken wird.

Das uns interessierende Mythologumenon vom die Sphären unerkant durchschreitenden Erlöser ist keineswegs auf die Gnosis im engeren Sinn beschränkt, sondern begegnet auch in anderen, später als mehr oder weniger heterodox taxierten Schriften. Besonders die Schilderung des herabsteigenden Christus in der *Ascensio Isaiae*, wohl aus dem zweiten Jahrhundert, deckt sich an einigen Punkten mit derjenigen des *Physiologus*.⁴⁶ Der „Geliebte“ steigt unerkant durch die sieben Himmel (samt Firmament und Totenreich), indem er den jeweiligen Engeln gleich wird. Gott sendet ihn mit folgenden Worten aus (10,9–12):⁴⁷

Du sollst gleich werden dem Bilde aller, die in den fünf Himmeln sind, und der Gestalt der Engel im Firmament wirst du mit Sorgfalt gleichen und auch den Engeln, die im Totenreich sind. Und keiner von den Engeln dieser Welt wird erkennen, dass du mit mir zusammen der Herr der sieben Himmel und ihrer Engel bist. Und sie werden nicht erkennen, dass du zu mir gehörst.

Er wird vom Gott dieser Welt und seinen Gefolgsleuten unwissentlich gekreuzigt (9,12–15).⁴⁸ Erst bei seinem Wie-

⁴⁵ Vgl. *Philippus-Evangelium* 67a (679–12): „Die Wahrheit kam nicht nackt in die Welt. Vielmehr ist sie gekommen in Symbolen und Bildern. Sie (sc. die Welt) kann sie nicht anders empfangen.“

⁴⁶ Vgl. Peterson (1959, 237, 250–251). Peterson denkt an direkte literarische Abhängigkeit des *Physiologus* von der *Ascensio Isaiae* (vgl. dazu unten bei Anm. 61 und 90); die Übereinstimmungen sind aber nicht hinreichend genau. Lediglich eine Paraphrase bietet Hall (1999).

⁴⁷ Übersetzung nach Müller (⁶1997, 559). Zum *descensus absconditus* des Erlösers in *Ascensio Isaiae* 6–11 vgl. Norelli (1995, 509–515). Zur Verwandlung und zu möglichen paulinischen Rezeptionsspuren vgl. Nicklas (2015, 332–337). Knight (1996) identifiziert in der *Ascensio Isaiae* eine Spielart von angelomorpher Christologie, zu Kap. 10/11 vgl. 64–69; 124–130; 146–150; zur Berührung mit dem *Physiologus* 165: „The *Physiologus* agrees with the *Ascension of Isaiah* that the angelic appearance was an accommodation and in referring this disguise to salvific purposes“.

⁴⁸ Zur Rezeption von 1 Kor 2,8 in *Ascensio Isaiae* s. Knight (1996, 68): „Paul, however, has no ‚hidden descent tradition““, ebenso 135; 79: „we find in the *Ascension of Isaiah* [...] an early form of ‚exegesis““, 298–300.

deraufstieg verzichtet er auf den Verwandlungsmodus; die Engel erkennen ihn und beten ihn an.⁴⁹ Hinsichtlich der Engelbezeichnungen lassen sich aufgrund der Überlieferungslage der *Ascensio Isaiae* keine spezifischen Berührungspunkte mit dem *Physiologus* festmachen.⁵⁰

Eine weitere aufschlussreiche Passage findet sich in der *Epistula apostolorum*, die uns wieder in das zweite Jahrhundert führt (13):⁵¹

Ich befand mich in den Himmeln, und die Erzengel und die Engel – ich ging vorüber an ihrer Gestalt, so als wäre ich einer mit ihnen in den Herrschaften und Gewalten. Ich durchschritt sie [...] Ich aber, ich bin geworden alles in jedem, dass ich die Heilsveranstaltung des Vaters des Ruhmes, desjenigen, der mich gesandt hat, vollende und zu ihm zurückkehre.⁵²

Der Abstieg vollendet sich in der Menschwerdung; in der Gestalt des Erzengels Gabriels besucht der Christus Maria und geht in sie ein (14). Auch in diesem Text verbindet sich Christi Verborgenheit mit der Angleichung an verschiedene Engelklassen. Wichtig ist die Beobachtung, dass das Tarnungsmotiv nicht zu einem doketistischen Verständnis der Inkarnation Christi führt, es wird im Gegenteil die Materialität des Auferstehungsleibs betont (11–12).

Eine für unsere Fragestellung wichtige Bibelaussage darf an dieser Stelle nicht fehlen: Paulus deutet in seiner Weisheitsrede für die Vollkommenen (1 Kor 2,6–16) an, dass die Weltherrscher nur aufgrund ihres Unwissens den Christus gekreuzigt haben (V. 8–9):

Sie [sc. die verborgene Weisheit Gottes] hat keiner der Herrscher dieser Weltzeit je erkannt, denn hätten sie sie erkannt, hätten sie den Herrn der Herrlichkeit [τὸν κύριον τῆς δόξης] nicht gekreuzigt.

In der Forschung hat unsere Passage vielfach Anlass gegeben, einen protognostischen Mythos hinter der paulini-

⁴⁹ *Ascensio Isaiae* 11,23–33 (mehrfach heisst es: „Wie ist unser Herr uns verborgen geblieben, als er hinabstieg, und wir merkten nichts?“).

⁵⁰ Die äthiopische Version von *Ascensio Isaiae* 10,15 nennt „Fürsten und Mächte dieser Welt“ (vgl. 11,16: „Fürsten“); die lateinische Überlieferung hat „principes et virtutes et omnes angeli et omnia inicia“ (CCSA 7, 424; vgl. 10,11: „neque angeli neque principes illius saeculi“), also *archontes*, *dynameis*, *angeloī*, *archai* (vgl. Peterson 1959, 237 Anm. 3). In *Ascensio Isaiae* 7,21.27; 8,8; 11,25 (und 7,15) sind „Thron(e)“ als Engelmächte zu verstehen (daneben spielen die Throne in der *Ascensio Isaiae* eine wichtige Rolle als ehrenvolle Sessel).

⁵¹ Übersetzung nach Müller (2012, 1070), zitiert ist die koptische Fassung.

⁵² In der Wendung „ich bin geworden alles in jedem“ (zur Übersetzung der koptischen Version vgl. Hornschuh [1965, 39–41]) liegt gewiss ein Reflex von 1 Kor 9,22b vor (nicht verzeichnet von der *Biblia patristica* 1:460).

schen Formulierung zu vermuten.⁵³ Man ist aber besser beraten, möglichst wenig textexternes Wissen zu postulieren, zumal das Objekt des Unwissens die verborgene Weisheit, nicht Christus als Herr der Herrlichkeit bildet.⁵⁴ Der verborgene Abstieg durch die Himmelsphären ist keineswegs im Blick. Auch bei den Weltherrschern empfiehlt sich eine Deutung, die nicht speziell die Archonten gnostischer Systeme, sondern weiträumig himmlische wie irdische Machtträger in den Blick nimmt. So gesehen kommt die etwas kryptische Aussage nicht als Zeugin, sondern vielmehr als eine Impulsgeberin für den späteren Motivkomplex des sich vor den Mächten verbergenden Erlösers in Betracht.⁵⁵

Exkurs: Schwierig zu beurteilen ist ein Passus in den Ignatiusbriefen, deren Echtheit heute ohnehin nicht mehr gesichert ist. Laut Eph 19,1–3 sind „dem Fürsten dieser Weltzeit“ die Jungfräulichkeit der Maria, die Geburt Jesu und sein Tod verborgen geblieben, „drei laut rufende Geheimnisse, die im Schweigen Gottes vollbracht wurden“. Sie wurden „den Äonen offenbar“ durch den Wunderstern, mit dem die alte Welt zu ihrem Ende kam. Der Stern von Mt 2,1–12 wird kosmisch-eschatologisch und soteriologisch gedeutet. Man muss sich aber davon hüten, das ganze von uns untersuchte Mythologumenon diesem knappen, nur andeutenden Text zu unterlegen.⁵⁶

⁵³ So etwa Lietzmann (1949, 12–13). Heutige Kommentatoren lehnen diese Hypothese dezidiert ab, vgl. Schrage (1991, 253–254); Lindemann (2000, 65). Meist wird die (Proto-)Gnosis-Hypothese für den grösseren Kontext, nämlich für 1 Kor 2,6–16, diskutiert, worin V. 8 eine Schlüsselposition zukommt; vgl. Kovacs (2015).

⁵⁴ Vgl. Sellin (2009, 24): „Damit entfällt aber die ganze Theorie vom gnostischen Mythos, der hier angeblich im Hintergrund stehe: als habe sich der Urmensch-Erlöser verkleidet durch die Sphären der mythischen Archonten zu den Seinen geschlichen“.

⁵⁵ Hanson (1980, 21–96: „A Quasi-Gnostic Pauline Midrash: I Corinthians 2.6–16“) findet in unserer Passage m. R. zwar keinen *descensus absconditus* („there is no idea of a disguised descent behind I Corinthians 2.6–8. [...] Paul may have been thinking rather in terms of an ascension“, 38), dafür aber einen „Midrasch“ zu Ps 24. Aber weder 1 Kor 2 noch die *Ascensio Isaiae* (so Hanson 1980, 41–42) lassen irgendwelche Rezeptionsspuren von Ps 24 erkennen. Hanson beansprucht auch *Physiologus* 1 als (spät datierten!) Zeugen für „a Christian interpretation of Psalm 24 and the ascension or else with a disguised appearance of Christ on earth“ (42).

⁵⁶ Dies ist etwa der Fall bei Bultmann (1967, 77, 79); Hall (1999); zur Kritik vor allem an der gnostischen Deutung von Heinrich Schlier vgl. Schoedel (1990, 160–161). Zur Verbindung von Verborgenheit und Täuschung vgl. v. Heyden (2014, 347–359, besonders 352: „auch ein Grundmotiv des Doketismus“). Keine Hilfestellung für die religionsgeschichtliche Analyse bietet Stander (1989). Zum speziellen Verhältnis zwischen der Ignatius-Passage und *Ascensio Isaiae* 11 vgl. Norelli (1995, 562–569): traditionsgeschichtlicher, nicht literarischer Zusammenhang; bei Ignatius ist das Unwissen der Geistermächte nicht mit dem *descensus* verbunden. Auch für Lechner (1999, 253–255) liegt kein *descensus incognitus* vor, auch wenn die Passage vor einem va-

Wir ziehen eine erste Bilanz: Mit dem Mythologumenon des verborgenen Erlösers befinden wir uns in theologischen Milieus des zweiten und dritten Jahrhunderts.⁵⁷ Der Befund als solcher würde zunächst durchaus für eine Frühdatierung des *Physiologus* sprechen.⁵⁸ Die Figur begegnet mehrheitlich in ‚dissidenten‘, teilweise gnostischen und später als häretisch oder mindestens als problematisch taxierten Texten. In den theologischen Bildungen der Mehrheitskirche findet sich m. W. trotz der von 1 Kor 2,8 gelegten Spur das Mythologumenon nur selten.⁵⁹ Dafür lassen sich zwei Gründe namhaft machen: Zum einen werden hier sowohl in Theologie wie in Frömmigkeit die Engel viel positiver gewertet als in Kreisen, die die vorfindliche Schöpfung als negativ oder mindestens als ambivalent beurteilen. Der herabsteigende Erlöser braucht sich vor ihnen nicht zu tarnen – er tut dies allenfalls lediglich gegenüber gefallenem, dämonisch gewordenen Mächten, also gleichsam gegenüber einer engelischen Teilmenge. Zum anderen hat Christus als der Logos eine prominente Vorgeschichte in der Epoche des Alten Bundes; er vermittelt sich etwa in den Theophanien und Angelophanien. Im Raum der biblischen Heilsgeschichte hat es wenig Platz für den unbekanntem und akosmischen Erlöser. Die Unwissenheitstopik begegnet bei den Vätern in einer anderen Konfiguration, die überaus populär geworden ist: Es ist der betrogene Teufel, der im Verbund mit seinen Gesellen

lentinianischen Hintergrund gedeutet wird. Zur neueren Diskussion vgl. Lechner (2018, 52–54).

⁵⁷ Zur Motivik des sich verbergenden Erlösers ist auch *Oden Salomos* 42.3–4 zu vergleichen: „weil ich mich verbergen werde vor jenen, die mich nicht festhielten; ich werde sein bei denen, die mich lieben“; *Oracula Sibyllina* 8.291–292 („dass keiner erkenne, wer und wessen er sei und woher“); 12.32: „dann wird kommen der Logos des Höchsten, verborgen, Fleisch tragend, den Sterblichen ähnlich [καὶ τότε δὴ κρύφιος ἦξει λόγος ὑψίστοιο σάρκα φέρων θνητοῖσιν ὁμοῖον]“. Vgl. die neutestamentlichen Vorgaben: Joh 8,59; 12,36 (Jesus ἐκρύβη); von einem Offenbarungsel: Kölner Mani-Kodex (CMC) 2.10 (ἀπεκρύβη, vgl. 119.10 vom Engel/Syzygos; 41.11 [?]; 38.2–3 in Manis Gebet: „dass ich vor meinen Feinden verborgen werde“). – Anders z.B. Clemens, *Protrepticus* 88.2: „Das Wort wurde keinem verborgen (οὐκ ἀπεκρύβη τινὰς ὁ λόγος).

⁵⁸ So z. B. Treu (1966, 104): es „trifft sich der Physiologus mit der apokryphen Literatur des 2. Jahrhunderts in einer bemerkenswerten ‚ungeschützten‘ Sorglosigkeit der theologischen Aussagen, die in den Augen der Späteren häretisch [gnostisch usw.] erscheinen, während sie in Wirklichkeit nur eine frühe Phase kennzeichnen, in der die Fronten noch nicht verhärtet, die Begriffe noch nicht etikettiert waren“; Treu (1993, 200): „gnostic elements“, „some traces of Doctrinism“; so schon, noch früher datierend, Lauchert (1889, 64–65).

⁵⁹ Einen Beleg dafür bietet die armenische Irenäus-Überlieferung, vgl. unten bei Anm. 92. Immerhin ist es etwa bei Clemens der Aufstieg der Seele, der an den Wächterengeln vorbei führt (*Stromata* 4.116.2, 4.117.2).

Jesu Passion veranlasst und damit unwissentlich seine eigene Entmachtung herbeiführt. Dazu kommen noch zwei andere Assoziationsfelder: Zum einen ist zu nennen das temporäre Nichterkennen des Christus durch die Engel im Narrativ von seiner Himmelfahrt und/oder seiner Höllenfahrt, worin die „Torlirturgie“ von Ps 24,7–10 inszeniert wird. Zum andern markiert der Inkarnationsmodus selber, das Sein im Fleisch bzw. in menschlicher Gestalt, eine Verborgenheit vor Menschen, zumal Gegnern, und vor widergöttlichen Mächten. Wir kommen auf alle drei Punkte zurück.

Exkurs: An dieser Stelle ist kurz einzugehen auf eine These, die Jean Daniélou 1974 prominent vertreten hat: Bei der „descente cachée“ handle es sich um ein altes Mythologumenon der „théologie du judéo-christianisme“ des ersten und zweiten Jahrhunderts n. Chr., das vom *Physiologus* in einer archaischen Form bezeugt werde.⁶⁰ Daniélou schliesst sich der – steilen – Hypothese von Peterson an, der *Physiologus* sei literarisch abhängig von der *Ascensio Isaiae*, und zwar von einer älteren Version als der uns überlieferten.⁶¹ In dieser finde sich auch die Referenz auf Ps 24 samt dem heiligen Geist als den Engeln antwortender Sprecher. Die Ergebnisse unserer Untersuchung widersprechen dieser Hypothese diametral. Die relativ knappe Form, in der der *Physiologus* den vor den Engeln verborgenen Abstieg des Erlösers schildert, lässt sich besser verständlich machen als Skizze, die auf Seiten der Leserschaft bekanntes Gut voraussetzt; sie ist kein Zeichen von Archaizität. Auch die Kombination des Abstiegs mit der Wechselrede von Ps 24, auf die wir weiter unten eingehend zu sprechen kommen, weist nicht auf ursprüngliche Tradition, schon gar nicht auf eine verlorene Version der *Ascensio Isaiae*.⁶² Die beiden Komplexe werden überaus selten verbunden: neben dem *Physiologus* lediglich im armenisch überlieferten Irenäus.⁶³ *Particula veri* der These von Daniélou ist die Rückführung des *descensus absconditus* auf ein judenchristliches Milieu, in dem Angelophanien und speziell die Angelomorphie Christi eine grosse Bedeutung hatten. Der Befund in der *Ascensio Isaiae* zeigt, dass sich Traditionen dieser Art in eine

Richtung entwickeln, die die Rezeption und Radikalisierung durch die Gnosis ermöglicht.⁶⁴

5 Gleichwerden mit Engeln

Einen grossen Teil der für unsere Fragestellung wichtigen Texte haben wir bereits zusammengestellt: Der verborgene Erlöser passiert die vielfachen Himmel und nimmt die jeweilige Gestalt ihrer Bewohner an. In diesen Formen von subtiler himmlischer Leiblichkeit tarnt er sich erfolgreich. Zugrunde liegt der Motivkomplex der Polymorphie, die die verschiedenartigen Metamorphosen ermöglicht.⁶⁵ Es kommt die überaus weite Topik der Engelwerdung und der Engelgleichheit hinzu, etwa der Frommen im Jenseits oder bei der Totenauferstehung. Die Angelomorphie wird gelegentlich nicht nur anthropologisch und eschatologisch artikuliert, sondern sogar christologisch: Es gibt im frühen Christentum auch entlegene Spuren einer Engelchristologie, oder vorsichtiger formuliert: einer angelomorphen Christologie.⁶⁶

Verbunden mit dem Nichterkennen von Seiten der Mächte zeigt die Angleichung an die Engel eine deutliche Zielrichtung: Sie kulminiert in der Menschwerdung. Auch und gerade in der menschlichen Gestalt verbirgt sich der Gottessohn. In einigen gnostischen Systemen wird das Inkognito doketistisch zugespitzt. Es gibt aber auch ganz andere Optionen, wie gerade die *Epistula apostolorum* mit ihrem dezidiert antidoketistischen Profil zeigt. Hier wie dort spielt die Rezeption von Phil 2,7 eine mehr oder weniger formative Rolle („den Menschen ähnlich, in seiner Erscheinung wie ein Mensch“).

Abgesehen von den Texten, die wir durchmustert haben, verbindet sich die Figur der Angleichung Christi an die Engelmächte in der Alten Kirche prominent mit dem Namen des *Origenes* und seinen Anhängern.

Für Origenes selber ergibt sich die Angelomorphie Christi aufgrund des Prinzips, wonach der Logos alles Geschaffene durchdringt. Das Neue Testament bietet dafür nicht nur einige Basistexte (Joh 1,1–18; Kol 1,15–20; Eph 1,23 usw.), sondern auch eine apostolische Vorgabe,

⁶⁰ Daniélou (1974, 253–273): „nous avons sans doute ici la forme la plus archaïque“ der „descente cachée“ (265). Bündige Kritik an Daniélou bei Norelli (1995, 513–514).

⁶¹ „Et cet ouvrage [sc. l'Ascension d'Isaïe] est sans doute celui dont tous les autres dépendent. Si nous avons commencé par le *Physiologus*, c'est parce que, selon la suggestion de Peterson, il reflète sans doute une version plus ancienne de l'Ascension d'Isaïe que celle que nous possédons“, Daniélou (1974, 266). Zu Peterson s. unten Anm. 90.

⁶² Auch der Verweis auf eine Predigt von Gregor von Nyssa ist abenteuerlich: hier werde nicht nur „le fond judéo-chrétien“ erkennbar, sondern auch die postulierte verlorene Version der *Ascensio Isaiae* (268). Zu Ps 24 stellt Norelli (1995, 513) richtig fest: „L'uso del Sal 23 mi pare indiscutibilmente legato, alle origini, all'ascensione del Signore e non alla sua discesa.“ Wir deuten weiter unten Gregors auffällige Platzierung von Ps 24,7–8 beim Abstieg nicht als Relikt einer archaischen Form des *descensus absconditus*, sondern als Extrapolation der traditionellen Platzierung der Verse beim Aufstieg: Der Prediger verteilt aus exegetischen Gründen die doppelte Wechselrede auf Abstieg und Aufstieg (s. bei Anm. 108).

⁶³ S. dazu unten bei Anm. 92.

⁶⁴ Vgl. die Situierung der *Ascensio Isaiae* durch Knight (1996) oben Anm. 47, und zu archaischen Formen der Engelchristologie unten bei Anm. 66.

⁶⁵ Vgl. zur Sortierung der Phänomene Klauk (2008, 303–374): „Christus in vielen Gestalten. Die Polymorphie des Erlösers in apokryphen Texten“; sodann Lalleman (1995); Marksches (2016, 391–393).

⁶⁶ Vgl. Vollenweider (2002).

nämlich das „Allen alles Werden“ des Paulus. Die wichtigste Ausführung findet sich im Johanneskommentar:⁶⁷

Der Gott des Alls erschuf eine vernünftige Art [sc. von Geschöpfen], die erste an Würde, was meiner Meinung nach auf die sogenannten „Götter“ geht, als zweite Art seien jetzt „Throne“ genannt, als dritte, ohne Zweifel, „Mächte“. Auf diese Weise muss man vernunftgemäß bis zur letzten Stufe absteigen, wahrscheinlich also bis zum Menschen. Der Heiland ist auf noch viel göttlichere Weise denn Paulus „allen alles geworden“, damit er „alles“ „gewinne“ oder vollende; offenkundig ist er den Menschen Mensch und den Engeln Engel geworden [ὁ τοῖνυν σωτὴρ θεϊότερον πολλῶ ἢ Παῦλος γέγονε „τοῖς πᾶσι πάντα“, ἴνα „πάντα“ ἢ „κερδήση“ ἢ τελειώση, καὶ σαφῶς γέγονεν ἀνθρώποις ἀνθρώπος καὶ ἀγγέλοις ἄγγελος]. An seiner Menschwerdung wird kein Gläubiger zweifeln. Dass er aber auch Engel wurde, davon werden wir überzeugt, wenn wir die Erscheinungen und Worte von Engeln beachten. Die Schrift lässt an einigen Stellen Engel sprechen, wenn er mit dem Amt eines Boten erscheint [...].

Der Kirchenlehrer kommt auch anderwärts auf die Engelgleichwerdung Christi zu sprechen. Dabei fällt auf, dass er sein Argument tentativ vorträgt, weil er ein biblisch nicht gesichertes und vor Missverständnissen zu schützendes Lehrstück präsentiert.

Besonders aufschlussreich ist eine Passage aus dem – weitgehend nur lateinisch überlieferten – Römerbriefkommentar. Unter Bezug auf 1 Tim 3,16 („den Engeln erschienen“) wird die Engelgleichwerdung korreliert mit dem „ewigen Evangelium“ von Offb 14,6:⁶⁸

Als er uns Menschen offenbar wurde, wurde er das nicht ohne Evangelium. Folgerichtig ergibt sich, dass er auch den Engelwesen nicht ohne Evangelium offenbar wurde [...] Muss man auch annehmen, dass er an den übrigen Himmelswesen etwas Ähnliches getan hat, dass er ihnen also in ihrer jeweiligen Gestalt offenbar wurde und den Frieden verkündete, weil er ja durch sein

⁶⁷ Origenes, *Commentarius in Iohannem* 1.216–219 (GCS 10, 38–39 = SC 120, 164/166); zitiert in Anlehnung an Gögler (1959, 131). Zur christologischen Rezeptionsgeschichte von 1 Kor 9,22 vgl. Vollenweider (1989, 219–220); Mitchell (2017, besonders 209–212). Zum Topos bei Origenes vgl. speziell Barbel (²1964, 288–297) sowie die Belege in: PGL 13b (s.v. ἄγγελος II.K.1).

⁶⁸ Origenes/Rufin, *Commentarius in epistulam ad Romanos* 1.6.2 (SC 532, 174 = FC 2,1; Heither [1990, 92]). Zur von Kol 1,20 angeregten Frage, ob Christi Tod über die Menschenwelt hinaus auch anderen zugutekomme, vgl. 5.75 (SC 539, 458); *Homiliae in Leviticum* 1.3 (SC 286, 76/78). Hier schliesst sich später die polemische Zuspitzung an, dass Christus in einer zukünftigen Weltzeit auch für die Dämonen sterben und sie so erlösen würde, vgl. Hieronymus, *Epistula* 124.12 (CSEL 56, 114); Justinian, *Epistula ad Menam* (ACO 3, 213) und die Anathematismen von 543 n. Chr. (Nr. 7: ACO 3, 213); vgl. unten bei Anm. 78. Die Topik gehört in die Diskussion darüber, ob Christus sich als Opfer nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel darbringt – zugunsten der (gefallenen) Engel bzw. Dämonen; dazu vgl. die Notiz in Crouzel und Simonetti (1980, 226–231).

Blut am Kreuz Frieden stiftete für alles, was nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel ist [vgl. Kol 1,20]? Auch das magst du für dich überdenken [etiam tu apud temet ipsum discutito].⁶⁹

Die notorische Frage, ob Origenes hier ein kühnes Theologumenon vorträgt, das dem theologischen Mainstream entgegensteht und das er deshalb lediglich als Option präsentiert, oder ob er zuhanden seiner Leserschaft Auslegungsalternativen skizziert im Wissen um die begrenzte Belastbarkeit exegetischer Schlussfolgerungen, können wir an dieser Stelle offen lassen.⁷⁰

Die Motivik der Engelgleichwerdung Christi stammt wahrscheinlich aus dem Fundus ‚dissidenten‘ bzw. ‚apokrypher‘ Traditionsbildungen, wie sie oben skizziert worden sind.

Exkurs: Im Johanneskommentar wird die Angelomorphie des Gottessohns, die in seiner das All umgreifenden Wesenheit gründet, noch ein weiteres Mal angedeutet (unter Berufung auf die Stufen im Tempel, die zum Allerheiligsten führen). Der „Einziggeborene Gottes“ schliesst in sich alle Stufen, die „wir“ aufzusteigen haben; beginnend von der untersten, seiner Menschennatur, „der Reihe nach, sodass wir aufsteigen durch ihn, der selber Engel und die übrigen Mächte ist“.⁷¹ Zu verweisen ist schliesslich auf die explizite Korrelation der Engelgleichwerdung mit der Menschwerdung von Phil 2,7, der wir auch in den ‚dissidenten‘ Texten begegnet sind:⁷² „Daher meine ich: Wie er (sc. Christus) unter den Menschen ‚der Erscheinung nach als

⁶⁹ Anders als Barbel (²1964, 288–289) braucht man nicht zu argwöhnen, der Übersetzer habe hier abgeschwächt. Die Methode, mehrere exegetische Alternativen vorzutragen, ist origeneisch; Rufin pflegt heikle Aussagen, wenn er sie nicht ganz tilgen will, etwa in den Mund von Gegnern oder Unverständigen zu verschieben. Ausserdem unterscheiden sich die Profile von Kommentarwerken und systematischen Traktaten wie *De principiis*. Vgl. zu Rufins Umgang mit „dogmatisch verdächtigen Stellen“ Hammond Bammel (1985, 48–53).

⁷⁰ Für letzteres plädiert Vogt (1999, 107–108); für ersteres z. B. Kettler (1966, 1–12).

⁷¹ Origenes, *Commentarius in Iohannem* 19.38 (GCS 10, 305 = SC 290, 68/70): „ὁδεύομεν κατὰ τὰ ἐξῆς αὐτοῦ ὄντα τὴν πᾶσαν ἐν τοῖς ἀναβαθμοῖς ὁδόν, ὥστε ἀναβῆναι δι’ αὐτοῦ ὄντος καὶ ἀγγέλου καὶ τῶν λοιπῶν δυνάμεων.“ Die Auswahlübersetzung von Gögler (1959, 289) übergeht die „Engel und Mächte“!

⁷² Origenes, *Homiliae in Genesim* 8.8 (GCS 29, 83 = SC ²7, 228). Für Origenes bildet die Engelgleichwerdung Christi eine sachgemässe Extrapolation der traditionellen altkirchlichen Figur, wonach sich in den alttestamentlichen Angelophanien der präexistente Gottessohn manifestiert, vgl. *Homiliae in Genesim* 14.1; *Commentarius in Iohannem* 1.218 (oben Anm. 67); *Commentarius in Matthaum* 28 (GCS 38, 53): „Aber nicht nur bei seiner Anwesenheit, sondern immer war der Christus in Person in Mose und in den Propheten gegenwärtig, noch mehr aber in den Engeln, die in den einzelnen Generationen dem Heil der Menschen dienten“ (Übersetzung nach Vogt [1983; 1990; 1993]). Crouzel und Simonetti verweisen für die Engelwerdung speziell auf den „contexte qui l’explique, celui des théophanies: le Fils est l’agent de toutes les théophanies de l’Ancien Testament, apparaissant parfois sous forme d’homme ou d’ange, c’est-à-dire, nous semble-t-il,

Mensch' erfunden wurde, so wurde er auch unter den Engeln der Erscheinung nach als Engel erfunden.“

Die Engelgleichwerdung Christi wird zu einem festen Baustein der origenistischen Systembildung.⁷³ Besonders augenfällig sind diesbezüglich die Kontroversen, die sich noch im vierten und fünften wie schliesslich im sechsten Jahrhundert mit der Theologie des alexandrinischen Gelehrten verbinden.⁷⁴ Unter den als häretisch inkriminierten Lehrstücken findet sich auch die Angleichung des Logos an die Engel. Im Edikt des Kaisers Justinian gegen Origenes aus dem Jahr 543 n. Chr. wird statuiert:⁷⁵

Wenn einer sagt oder dafürhält, der Gott-Logos sei allen himmlischen Ordnungen gleich geworden [πᾶσι τοῖς οὐρανίοις τάγμασιν ἕξομοιωθῆναι], indem er für die Cherubim ein Cherub und für die Serafim ein Seraf wurde und schlechthin allen Mächten in der Höhe gleich wurde [πάσαις ἀπλῶς ταῖς ἄνω δυνάμεσιν ἕξομοιωθέντα] – so sei er im Bann.

Die neun Anathematismen reflektieren origenistische Lehren des vierten Jahrhunderts, haben aber Anhalt an Originaltexten des Meisters. Dies gilt zumal für den Topos der Engelgleichwerdung Christi. In der zweiten Verurteilung des Origenes durch das Zweite ökumenische Konzil von Konstantinopel im Jahr 553 n. Chr. ist demgegenüber eine weiter entwickelte Form des Origenismus fassbar.⁷⁶ So ist im uns interessierenden Lehrstück, das anathematisiert wird, das Subjekt der Inkarnation nicht eigentlich der Gott-Logos, sondern lediglich der mit diesem vollkommen geeinte Christus. Der Topos der Engelgleichwerdung selber bleibt sich aber gleich.⁷⁷

dans son âme qui n'ayant pas péché a gardé l'indistinction primitive humano-angélique“ (1980, 231 Anm. 80; vgl. 57–58 Anm. 2). Die Logo-Theophanien allein erklären die Figur der Engelgleichwerdung Christi aber nicht; ebenso wichtig sind die kosmische Christologie (auf der Linie von Kol/Eph) und die gnostisierenden Descensus-Traditionen.

73 Sie wird in der orthodox gewordenen Theologie üblicherweise abgelehnt, vgl. z. B. Didymos (?), *De trinitate* 2.7.8.9 (Seiler [1975] = PG 39, 589A): „ὁ γὰρ θεὸς λόγος οὐ διὰ τοὺς ἀμαρτήσαντας ἀγγέλους ἄγγελος, ἀλλὰ διὰ τοὺς ἐν ἀμαρτίᾳ ἀνθρώπους ἄνθρωπος“ und schon Tertullian, *De carne Christi* 14 (SC 216, 268/270).

74 Vgl. zur Vorgeschichte Prinzivalli (1999); von der impliziten Kontroverse in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts (200–204) zur offenen Kontroverse im vierten Jahrhundert (204–212); Vogt (1999, 241–263); Fürst (2011, 209–236).

75 Justinian, *Epistula ad Menam* Anathema 4 (ACO 3, 213 = DH 406); übersetzt nach Görgemanns und Karpp (³1992).

76 Vgl. Guillaumont (1962, 96–99, 140–148, 158–159, 249–252); ferner Grillmeier (1990, 419–420, 425–430); Crouzel (1999).

77 *Anathemata synodis Constantinopolitani* 7 (ACO 4,1, 249); übersetzt nach Görgemanns und Karpp (³1992). In Z. 7 liegt in ACO (übernommen von Görgemanns/Karpp sowie vom TLG) wohl ein Druckfehler vor; statt μεταμορφώσθαι ist zu lesen μεταμορφοῦσθαι.

Wenn einer sagt: Christus [...] sei zu allen gekommen, er habe sich in verschiedene Körper gekleidet und verschiedene Namen angenommen, er sei allen alles geworden [1 Kor 9,22], unter Engeln ein Engel, unter Mächten eine Macht [δύναμις], und unter den anderen Ordnungen und Arten der Vernunftwesen habe er die zu einer jeden passende Gestalt angenommen; endlich habe er „ähnlich wie wir Fleisch und Blut erhalten“ [Hebr 2,14] und sei auch für die Menschen Mensch geworden [...] – so sei er im Bann.

In den heftigen origenistischen Debatten ist das aus 1 Kor 9,22 extrapolierte Prinzip, wonach Christus „allen alles geworden ist“, sogar dämonologisch pervertiert bzw. karikiert worden. Der alexandrinische Patriarch Theophilus stellt anfangs des fünften Jahrhunderts grimmig fest:⁷⁸

Wenn nämlich Christus für die Menschen gelitten hat, indem er selber Mensch geworden ist [...], ist es folgerichtig, dass Origenes sagt: „Auch für die Dämonen wird Christus leiden, selber Dämon geworden.“

Die Engelgleichwerdung Christi verteilt sich bei Origenes selber und bei seinen Anhängern auf eine Mehrzahl von Stufen in den verschiedenen Himmelsphären, bis sie in seiner Inkarnation mündet. Die origenistische Tradition ist der Hauptkanal, über den die älteren ‚dissidenten‘ Überlieferungen von Christus, der sich den verschiedenen Engelklassen als Engel zeigt, Eingang in die Randbereiche des Mainstreams altkirchlicher Theologie finden.⁷⁹ Dabei ist eine Akzentverschiebung zu beachten: Während die gnostisierenden Texte die Verborgenheit und das Nichterkanntwerden Christi herausstreichen, steht

78 Theophilus von Alexandria, *Epistula paschalis* (AD 401) (= Hieronymus, *Epistula* 96.10 [CSEL 55, 168]: „si enim Christus pro hominibus passus homo factus est, ut scripturarum testantur eloquia, consequens erit, ut dicat Origenes: ‚et pro daemonibus passurus daemon futurus est‘“). Vgl. *Epistula synodica* (AD 400) (= Hieronymus, *Epistula* 92.4 [CSEL 55, 152]) und oben bei Anm. 68 zur Origenes unterstellten Kreuzigung Christi für die Dämonen. Vgl. Clark (1992, 12, 114). Beim Topos der Dämonwerdung Christi handelt es sich sicher wie bei manchen anderen häretischen Zuschreibungen „um reine, gegen den einstigen alexandrinischen Theologen gerichtete bössartige Polemik“, Marksches (2016, 338); es kam Theophilus vor allem darauf an, „möglichst skandalträchtige Sätze zu zitieren, die angeblich Origenes geschrieben hatte“ (339). Zur gezielten, massenmedial wirksamen rhetorischen Strategie des Patriarchen in seinen antorigenistischen öffentlichen Briefen vgl. Banev (2015, 107–149, bes. 121–122).

79 Neben dem *Physiologus* ist auf einige weitere Belege hinzuweisen, die Barbel (²1964, 293–295, 297–299, 306–308 u. a.) zusammengestellt hat. Das (lateinische) Fragment aus dem *Tractatus de fide* unter dem Namen Melitons, das sich findet im *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi* (Otto 1857, 420; vgl. Barbel [²1964, 293–294; 37 Anm. 1]), ist keinesfalls echt und gehört in eine spätere Zeit (so gut wie das unten bei Anm. 122 zitierte Meliton zugeschriebene frag. 6). Zu Gregor von Nyssa vgl. unten bei Anm. 108.

seine Engelgleichwerdung bei Origenes im Zeichen der niveaueingepassten Offenbarung.⁸⁰ Der Kirchenlehrer kann sie deshalb mit dem verbreiteten Theologumenon, in den alttestamentlichen Theophanien und Angelophanien manifestiere sich der präexistente Logos, korrelieren. Die Inkarnation, in der sich Kenosis und Engelgleichwerdung vollenden, ist Ausdruck der göttlichen *Akkommodation* an die geschöpfliche Welt.⁸¹ Nur am Rand vermerken wir, dass die christliche Theologie beides, die Manifestation des Logos in Engeln und die Figur der göttlichen Akkommodation, besonders dem exegetischen Œuvre des Alexandriner Philon verdankt.⁸²

Blicken wir an dieser Stelle auf den Anfang des *Physiologus* zurück, so sind zwei Feststellungen zu treffen: Zum einen zeigt unsere Passage deutlich, dass sie mit ihrer Verborgenenmotivik Traditionen kennt, die vor allem von Texten abseits der Mehrheitskirche dokumentiert werden. Zum anderen zählt die Figur der Engelgleichwerdung Christi zu denjenigen Theologumena, die besonders im alexandrinischen Milieu begegnen, repräsentiert durch Origenes und vorbereitet durch Philon. Die namentlich genannten Engelklassen – Engel, Erzengel, Throne, Mächte (*exusiai*) – begegnen häufig, allerdings m. W. nie in der genau gleichen Zusammenstellung.⁸³ Wir formulieren schon an dieser Stelle die folgende Hypothese: Der *Physiologus* schöpft die Idee der Angelomorphogenese Christi aus den Kanälen, die sich im grosskirchlichen Raum vor allem aufgrund der Breitenwirkung von Origenes' Theologie gebildet haben.

80 Selbstverständlich kennen auch die Gnostiker diesen Aspekt (vgl. oben zum Philippus-Evangelium bei Anm. 45), aber er bleibt zweitrangig, da die Engelmächte ambivalent oder sogar negativ bewertet werden.

81 Zum Thema der göttlichen Akkommodation bei Origenes vgl. Gögler (1963, 307–319); Jacobsen (2009, 642): „The notion of accommodation implies that Logos takes a form and a shape which suits the capacity of those with whom he will communicate. The incarnation of Logos is the height of this divine process of accommodation“; Zambon/Wyrwa (2018, 989). Zum grösseren theologischen Kontext vgl. Benin (1993, 1–30).

82 Zur Akkommodation vgl. Philon, *De opificio mundi* 23; dazu Runia (2002, 146–147). Zur Angelomorphie des Logos vgl. *De somniis* 1.238; *De migratione Abrahami* 173–174; dazu Gieschen (1998, 107–112).

83 „Engeln“ und „Mächten“ o. ä. (*exusiai*, *dynameis*, usw.) sind wir oben in den meisten Texten begegnet. Die Throne sind selten; sie finden sich in der *Ascensio Isaiae* (vgl. Anm. 50) sowie bei Origenes (vgl. Anm. 67). Die Erzengel sind belegt in der *Epistula apostolorum* (s. Anm. 51) und in der *Pistis Sophia* (Engel, Erzengel, *exusiai*; s. bei Anm. 40).

6 Eine Szene vor den Himmelstoren – Zur Rezeptionsgeschichte von Ps 24 (23^{LXX})

Der *Physiologus* bietet am Schluss seiner allegorischen Deutung der „ersten Eigenheit“ des Löwen einen kleinen biblischen Dialog, in dem die Engelmächte die Frage von Ps 24,10a stellen und vom heiligen Geist die Antwort von V. 10b erhalten. Unsere Schrift bewegt sich hier in einem stabilen Strom der christlichen Bibelrezeption.

Bei Ps 24,7–10 handelt es sich mit der zweifachen Abfolge von Aufforderung, Frage und Antwort um „ein altes Ritual, mit dem die Ankunft Jahwes als eines siegreichen Königs inszeniert wurde“.⁸⁴ In der christlichen Wirkungsgeschichte von Ps 24 (23^{LXX}) heftet sich die „Torliturgie“ bereits früh an die Himmelfahrt Christi; die Stadtore werden zu Himmelsportalen und die Stadtwächter zu Engeln.⁸⁵ Die Identität des Herolds, der den Wächtern antwortet, wird verschieden bestimmt; in der Regel sind es Engel, die den Auffahrenden begleiten. Für uns ist zunächst die Rezeption bei Justin, eine der ersten Spuren des Psalms im christlichen Bereich,⁸⁶ von erheblichem Interesse: Wie im *Physiologus* handelt es sich um den Geist, der als Sprecher von V. 10b agiert.⁸⁷

Unser Christus [...], als er von den Toten auferstand und in den Himmel auffuhr, da erhielten die von Gott in den Himmeln aufgestellten Fürsten den Befehl, die himmlischen Tore zu öffnen, damit er, welcher der König der Herrlichkeit ist, einziehe und nach seiner Himmelfahrt zur Rechten des Vaters sitze, bis er die Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht hat (Ps 110,1) [...] Da nämlich die himmlischen Fürsten gesehen hatten, dass seine Gestalt ohne Schönheit, ohne Ehre und Herrlichkeit [ἀειδίη καὶ ἄτμιον τὸ εἶδος καὶ ἄδοξον ἔχοντα αὐτόν] war, erkannten sie ihn nicht und fragten: „Wer ist dieser König der Herrlichkeit?“ und der heilige Geist antwortete ihnen im Namen des Vaters oder im eigenen Namen: „Der Herr der Mächte, er ist der König der Herrlichkeit.“

84 Müller (2008, 147; zur „Torliturgie“ vgl. 149–154). Die Szene „gehört ans Stadttor“ (150).

85 Zur Rezeptionsgeschichte von Ps 24 vgl. Kähler (1958, 43–73); Brucker (2014); ferner Aubineau (1972, 89–91); Geljon (2011). Einige Texte stellen zusammen Blaising und Hardin (2008, 187–191). Nicht zugänglich war mir die unpublizierte Diplomarbeit von Margoni-Kögler (1994).

86 Die erste Rezeption, die Ps 24 mit der Himmelfahrt Jesu verbindet, ist *Apokalypse des Petrus* 17 (Schneemelcher⁶ 1997, 577–578, äthiopische Version); vgl. dazu Kähler (1958, 53–55). Demgegenüber zeigt 1 Kor 2,8 keine Einwirkung von Ps 24; dazu oben Anm. 55.

87 Justin, *Dialog* 36.3–6; übersetzt nach Haeuser (1917); vgl. dazu Kähler (1958, 55–56); Brucker (2014, 419–420). In *Dialog* 85.1–4 und *Apologie* 1.51.6–7 ist nicht vom Geist als Sprecher die Rede.

Der Unwissenheitstopos, dem wir in den zuvor durchmusterten Texten beim Abstieg des Erlösers begegnet sind, hat hier einen anderen Stellenwert: Die Engel erkennen Christus nicht infolge seiner Niedrigkeitsgestalt.⁸⁸ Das Nichtwissen wird durch die Wechselrede beendet. Die Passage ist deshalb so bemerkenswert, weil sich in ihr viele Elemente finden, die in der nachmaligen Rezeptionsgeschichte der Psalmverse zum Standard zählen: Auffahrt, Himmelstore und Engel, Niedrigkeits- bzw. Passionsgestalt Jesu. Anders verhält es sich beim Geist als Herold; diese Identifikation ist ausgesprochen selten bezeugt – wir sind ihr aber im *Physiologus* begegnet. Nun ist nicht mit einer literarischen Beziehung zwischen diesem und Justin zu rechnen; das Œuvre des Apologeten war in der christlichen Antike kaum bekannt.⁸⁹ Offenbar handelt es sich um eine uns sonst wenig bekannte Sondertradition.⁹⁰ Da sich der Geist als Sprecher von Sätzen aus Ps 24 auch in einer Himmelfahrtspredigt im Corpus der Chrysostomos-Werke findet – auch hier liegt keine Justin-Rezeption vor –, scheint sie sich vom zweiten bis ins fünfte Jahrhundert gehalten zu haben.⁹¹

Eine weitere aufschlussreiche Passage findet sich in der *Epideixis* des Irenäus:⁹²

Eben dasselbe sagt auch David: „Erhebt, ihr Fürsten, eure Pforten; ja, erhöht euch, ihr uralten Pforten, dass der König der Herrlichkeit einziehe“ (Ps 24,7). Denn die uralten Pforten sind die Himmel. Weil aber das Wort in einer für die Geschöpfe unsichtbaren Weise herabgestiegen ist, so ist ihnen davon nichts kund geworden. Nun war das Wort Fleisch geworden, und sichtbar stieg es hinauf. Und als die Mächte ihn sahen, haben die unteren Engeln den, die auf der Feste waren, zugerufen: „Erhebt eure Pforten; ja, erhöht euch, ihr uralten Pforten, dass der König der Herrlichkeit einziehe“. Und da sie staunten und fragten: „Wer ist es

denn?“, bezeugten diejenigen, die ihn gesehen hatten, nun zum zweiten Mal: „Der Herr, gewaltig und mächtig, er ist der König der Herrlichkeit“ (Ps 24,8–10).

Wie bei Justin gibt auch bei Irenäus der irdische Leib Jesu den Anlass für das erstaunte Fragen der angelischen Mächte. Nun wird ausdrücklich gesagt, dass diese den Logos schon bei seinem Abstieg nicht erkannt haben – ein sonst bei den Kirchenvätern kaum je begegnender Topos.⁹³ Die Kombination von drei Elementen – erstens der Verborgene beim Abstieg, zweitens der Fleischwerdung, und drittens dem Zitat von Ps 24 – verbindet diesen Text mit dem *Physiologus*.⁹⁴ Zu beachten ist in der *Epideixis* ausserdem die detaillierte Identifizierung der Auffordernden, Fragenden und Antwortenden. Die Frage stellt sich, ob Irenäus und der *Physiologus* auf eine gemeinsame frühe Auslegungstradition von Ps 24 zurückgreifen, die auch die Topik des vor den Engeln verborgenen absteigenden Erlösers mitführt. Nun liegt die Passage lediglich in armenischer Überlieferung vor, die auch wesentlich späteres Gut aufgenommen haben kann. Der armenische Irenäus bietet kein belastbares Argument für die Identifizierung einer alten gemeinsamen Überlieferung,⁹⁵ die er mit dem *Physiologus* teilte, und kommt daher auch nicht als Indiz für die Frühdatierung des *Physiologus* in Frage.⁹⁶

Für unsere Fragestellung einschlägig ist erneut das Œuvre von Origenes, in dem sich die Rezeptionsspuren von Ps 24 kumulieren. Der Einzug Jesu in Jerusalem im Matthäusevangelium (21,10) ist für den Kommentator Anlass, die Wechselrede im Himmel einzuspielen:⁹⁷

⁹³ Zu beachten ist dabei die zurückhaltende Formulierung: „für die Geschöpfe unsichtbar“.

⁹⁴ Beachtenswert ist in der *Epideixis* auch der kleine Katalog der rebellischen Engelklassen, die nach Ps 110,1 unterworfen werden (85): Engel, Erzengel, Mächte und Throne. Dies entspricht genau der Liste im *Physiologus*! Derselbe Katalog findet sich auch bei Irenäus, *Adversus haereses* 3.8.3 (hier aber nicht gefallene Engel); vgl. 2.30.3.

⁹⁵ Es ist nicht zu sichern, dass Irenäus selber die *Ascensio Isaiae* gekannt und benutzt hat (so Knight [1996, 160–161; 163; 165–166], im Anschluss an Daniélou [1958]). Die partielle Parallele zwischen der *Ascensio Isaiae* und Irenäus' *Epideixis* ist eher traditionsgeschichtlich zu erklären, möglicherweise auf einer erst relativ späten Überlieferungsstufe (von der *Ascensio Isaiae* gibt es allerdings m. W. keine armenische Version). Schon gar nicht auszumachen sind Anzeichen dafür, dass die *Ascensio Isaiae* oder 1 Kor 2,6–8 einen intertextuellen Bezug herstellen zu Ps 24; anders Hanson (1980).

⁹⁶ Die für uns interessanten Elemente fehlen gerade in den übrigen Referenzen auf die „Torliturgie“, die sich in Irenäus' besser erhaltenem Werk finden, in *Adversus haereses* (3.16.8, 4.33.13).

⁹⁷ Origenes, *Commentarius in Matthaum* 16.19 (GCS 40,2, 539–540); übersetzt nach Vogt (1990, 197); hier auch zum „Fahrzeug“ (228–230) und zur Rezeption von Jes 63 (230–231).

⁸⁸ Hier wird offensichtlich die Gottesknechtsbeschreibung rezipiert: Jes 52,14^{LXX}: „οὐτως ἀδοξήσει ἀπὸ ἀνθρώπων τὸ εἶδος σου καὶ ἡ δόξα σου ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων“ sowie 53,3^{LXX}: „τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον“.

⁸⁹ Justins echte Werke sind in einer einzigen Handschrift überliefert.

⁹⁰ Schon gar nicht kann man eine Benutzung des *Physiologus* durch Justin postulieren, wie es etwa Lauchert (1889, 65, 68) getan hat. Viel zu weit hergeholt ist die Vermutung von Peterson (1959, 251), der *Physiologus* und Justin bezögen den heiligen Geist als Sprecher aus einer nicht erhaltenen Version der *Ascensio Isaiae* (in der erhaltenen Schrift hat der Geist tatsächlich eine wichtige Funktion, aber nicht in Bezug auf Ps 24). Zu dieser Hypothese vgl. auch oben Anm. 61 zu Daniélou.

⁹¹ Vgl. unten bei Anm. 114. Das exegetische Manöver, Worte und Laute in den Psalmen dem Geist zuzuschreiben, begegnet auch sonst; vgl. etwa Eusebios, *Commentarius in Psalmos* 23 (PG 23, 224A), wo „Jauchzen und Trompetenschall“ in Ps 47,6 vom heiligen Geist ausgehen; zugleich stammen sie aber (auch) von Engeln.

⁹² Irenäus, *Demonstratio* 84 (FC 8,1, 87 = TU 31,1, 44); Übersetzung aus dem Armenischen von Ter-Mekertschian und Ter-Minassiantz (1907).

Er (Jesus) zog in das wahre Jerusalem ein. Die himmlischen Mächte aber, welche „die ganze Stadt“ genannt werden, waren darüber befremdet [ξενισθεῖσαι δὲ αἱ οὐράνια δυνάμεις] und fragten: „Wer ist dieser?“ Das steht im Einklang mit dem, was im 23. Psalm über die Aufnahme des Heilands und das Befremdetsein der himmlischen Mächte vorausgesagt ist, die befremdet sind bei dem neuen Anblick seines leiblichen Fahrzeuges [τοῦ ξενισμοῦ τῶν οὐρανίων δυνάμεων ξενιζομένων ἐπὶ τῷ καινῷ τοῦ σωματικοῦ αὐτοῦ ὄχηματος θεάματι]. [...] Bei Jesaja wird über den Aufstieg des Heilands nach dem Heilswirken ähnliches vorausgesagt; da steht nämlich: ‚Wer ist dieser, der von Edom herkommt mit rotem Gewand aus Bosor, der schön ist in seinem Kleid?‘ (Jes 63,1). Den ganzen Inhalt dieser Stelle wirst auch du verstehen können, wenn du vergleichst, was die Mächte sagen, die über das Emporsteigen des heilschaffenden Leibes befremdet sind, und was ihnen geantwortet wird.

Auch in einer der kürzlich entdeckten Psalmenhomilien nimmt Origenes Bezug auf die Wechselrede von Ps 24 und reichert sie wieder an mit derjenigen von Jes 63,1–2:⁹⁸

Angesichts des neuen Ereignisses sind die himmlischen Mächte verwirrt, weil sie Fleisch, das in den Himmel hinaufsteigt, schauen.⁹⁹

Der Prätext ist Ps 15,9^{LXX} („mein Fleisch wird in Hoffnung wohnen“), den Origenes auf den auffahrenden Fleischkörper Jesu deutet.¹⁰⁰ Der Dialog folgt zunächst Jes 63,1–3, mit zweimaligem Fragen der Engel und zweimaliger Antwort von Jesus selber. Die Engel sind perplex angesichts des irdischen Leibs Jesu mit den Wundmalen der Passion.¹⁰¹ Nach einem kurzen Rückbezug auf den Haupttext spielt der Ausleger die Wechselrede von Ps 23,7–10^{LXX} ein, wiederum als zweifachen Dialog zwischen den Jesus vorangehenden Engelmächten (αἱ δυνάμεις [...] αἱ μὲν καθιστᾶσαι καὶ προπέμπουσαι αὐτόν) und den anderen (d. h. denen

an den Toren).¹⁰² Der Kommentator legt den erstgenannten bei der zweiten Aufforderung auch noch die Worte in den Mund: „Grösser ist er, eure Tore können den Christus nicht fassen.“

Der Kirchenlehrer; bezieht sich auch sonst vielfach auf die „Torliturgie“,¹⁰³ etwa im Johanneskommentar.¹⁰⁴ Das Muster bleibt identisch: Wechselrede beim triumphalen Aufstieg Christi, Befremden der Himmelmächte ob dem Passionsleib (Jes 63,1–3). Bei den auf die Fragen antwortenden Sprechern (Ps 24,8b.10b) handelt es sich jeweils um Engel, die den auffahrenden Jesus begleiten; gelegentlich bleiben sie aber auch unbestimmt.

Exkurs: Einen besonderen Akzent legt Origenes in seiner Abhandlung über das Passa, die wir einem Papyrusfund verdanken:¹⁰⁵ Hier ermöglicht die Auffahrt Christi im Gefolge seiner Höllenfahrt den Aufstieg der Geister von 1 Petr 3,19.¹⁰⁶ Die später markant hervortretende Korrelation von Ps 24 und triumphaler Höllenfahrt, etwa im Nikodemusevangelium,¹⁰⁷ wird hier vorbereitet.

Zum Abschluss dieses Abschnitts über die antik-christliche Rezeption von Ps 24 werfen wir einen Blick auf eine

102 Zu den engelischen Begleitern Christi, die vorangehend zum Öffnen der Tore auffordern, vgl. auch: *Commentarius in Iohannem* 6.288 (GCS 10, 165 = SC 157, 348/350: οἱ δὲ προπέμποντες αὐτόν); *De pascha* (unten Anm. 105). Jesus selber antwortet mit Jes 63,3b: *Commentarius in Matthaum* 16.19. Eine klare Rollenverteilung kennt, wie Irenäus, *Demonstratio* 84 (dazu oben bei Anm. 92), auch Hippolyt, frag. 20 in Ps 23,7 (GCS 1.2, 47 = Theodoret, *Erastestis Florilegium* 2.16 [Ettlinger 1975, 157]): Die Jesus begleitenden und vorangehenden Engel kommunizieren mit anderen himmlischen Mächten; ähnlich differenziert Ambrosius, *De fide* 4.1.9–14 (CSEL 78, 161); *De mysteriis* 7.36 (FC 3, 230/232); Ps.-Chrysostomos, *In sanctum pascha* 6.61 (SC 27, 189). Vgl. weiterhin Buchinger (2005, 776 Anm. 2110) sowie unten zum lateinischen *Physiologus* (Anm. 179).

103 Von den ca. 20 Referenzen, die die *Biblia patristica* 3:158, für Ps 24,7–10; bei Origenes bietet, sind die meisten für uns redundant. Die Sprechenden sind jeweils Engel (z. B. Origenes, *Excerpta in Psalmos* [PG 17, 112] aus Katenen; *Homiliae in Isaiam* 3.2 [GCS 33, 256]). Die Engelfrage mit dem Zitat von Jes 63,2 ebenso bei Märtyrern: *Homiliae in librum Iudicum* 7.2 (GCS 30, 508; vgl. SC 157, 349 Anm. 4).

104 Origenes, *Commentarius in Iohannem* 6.288 (GCS 10, 165 = SC 157, 348/350). Origenes unterstreicht die triumphale Auffahrt des Auferstandenen (πορεύεται νικηφόρος καὶ τροπαιοφόρος).

105 Origenes, *De pascha* 2.28–30; siehe Witte (1993, hier 146,9–17).

106 Vgl. Buchinger (2005, 778): „relativ ungewohnt war zur Zeit des Origenes wohl auch die Verbindung von Ps 23 [24] 7–10 mit der in Anlehnung an 1 Petr 3,19; 4,6 formulierten Hadespredigt Christi“. Dass der „Wiederaufstieg der gefallenen Geistwesen [...] wohl in zwei Etappen vor sich gehen“ soll (so Witte 1993, 204), kann ich nicht erkennen; die „zweimalige Aufforderung zum Öffnen der Himmelstore von Ps LXX 23,8.10, die er anschliessend zitiert“, gibt das nicht her.

107 *Nikodemusevangelium* 21; ähnlich *Quaestiones Bartholomaei* 11–15 (Markschies und Schröter 2012, 259; 714–715). Vgl. dazu Brucker (2014, 420–423) und unten bei Anm. 118.

98 Origenes, *Homilia 2 in Psalmum 15* (GCS.NF 19, 105–107). Ein Teil der Passage war schon vorher bekannt (abgedruckt in: PG 12, 1215), nämlich aus Rufins Übersetzung von: Pamphilos, *Apologia* 143 (SC 464, 228/230 = FC 80, 360/362). Vgl. zu den Homilien Mitchell (2016).

99 Origenes, *Homilia 2 in Psalmum 15* 105.19–21: „ξενίζονται γοῦν αἱ δυνάμεις ἐπὶ τῇ καινῇ ἱστορίᾳ ὅτι βλέπουσι σάρκα ἀναβεβηκυῖαν εἰς οὐρανόν καὶ λέγουσι [κτλ.]“. Das Moment des Neuen (vgl. Ignatius, *Epistula ad Ephesos* 19.2: das Neue des Sterns) wird in der Rezeptionsgeschichte von Ps 24 gern betont, z. B. Hesychios, *In pascha homilia* 1.5 (SC 187, 66: θεάμα καινόν); Ps.-Chrysostomos, *In sanctum pascha* 6.61 (SC 27, 189): Die Himmelmächte „sehen das neue Wunderzeichen, den Menschen vermischt mit Gott (ὁρῶσαι τὸ καινὸν θαῦμα, ἄνθρωπον συγκεκραμένον θεῷ)“.

100 Vgl. zu Ps 16,10 im Kontext des Sterbens Jesu unten Anm. 202.

101 Origenes versteht in Jes 63,1 Edom als „rote Erde“ und leitet „Bosor“ ab von hebr. *basar*, „Fleisch“.

Predigt Gregors von Nyssa, die wahrscheinlich zum neuen Fest von Christi Himmelfahrt gehalten wurde.¹⁰⁸ Sie dokumentiert deutlich Impulse, die von Origenes ausgehen. Hier findet sich die explizite Korrelation der Engelwerdung Christi (bei seinem Descensus) mit der angelischen Wechselrede (Ps 24,7–10). Die letztgenannte geschieht sowohl beim Abstieg wie beim Aufstieg; bei jenem erkennen die Engel Christus nicht aufgrund seiner Engelgestalt, bei diesem nicht infolge seiner Menschennatur.

Exkurs: Die Homilie besteht in einer Auslegung von Ps 23 und 24. Der „Prophet David“ erhebt sich in die Höhe, gesellt sich den himmlischen Mächten zu und schildert uns deren Worte. Die doppelte Torszene von Ps 24 wird, m. W. nur hier bei Gregor, auf Descensus (V. 8–9) und Ascensio (V. 10–11) verteilt.¹⁰⁹ Beim Abstieg fordern die dem Erlöser vorangehenden Engel diejenigen, die die Tore zur Erde und Menschenwelt verwalten, zur Öffnung auf. „Er, der das All umfängt, passt sich jeweils, wohin er gelangt, den Empfängern an – denn er ist nicht nur unter Menschen Mensch geworden, sondern folgerichtig gewiss auch unter Engeln (so) geworden, indem er sich zu ihrer Natur herabgelassen hat. Deshalb fragen die Torwächter den Herold: ‚Wer ist dieser König der Herrlichkeit?‘“¹¹⁰ Der Absteigende wird identifiziert als Befreier der Menschen und Vernichter des Todes.¹¹¹ Die zweite Runde von Aufforderung, Frage und Antwort erfolgt beim Aufstieg, nach dem „erfüllten Todesgeheimnis“ und dem Auferstehungssieg über die Feinde. Jetzt ist das Nichterkennen durch die Himmelswesen nicht dem Engelleib geschuldet wie beim

108 Gregor von Nyssa, *In ascensionem Christi* (GNO 9, 323–327). Vgl. die Skizze von Moutsoulas (2010, 86–87): „Gregory’s homily on the Ascension [...] is the first witness to this feast as an autonomous feast celebrated fifty days after Easter“; Mateo-Seco (2010, 452). Der Sermon wird berücksichtigt auch bei Kähler (1958, 61–62); Barbel (1964, 307–308); Brucker (2014, 423–424).

109 Zur Verdoppelung der Wechselrede notiert Euseb, es gebe auch solche, die die zweite Frage und Antwort nicht den nächst höheren oberen Mächten in den Mund legen, sondern nochmals denselben (*Commentarius in Psalmos* 23 [PG 23, 221D]). Interessant ist eine Auslegung, die die doppelte Toröffnung verteilt auf Höllenfahrt (dazu s. bei Anm. 107 und 118) und Himmelfahrt (Augustin, *Sermo* 377.1 [PL 39, 1672; englische Übersetzung ACCSOT 7, 190–191]).

110 *In ascensionem Christi* 326.2–6: „καὶ ἐπειδὴ εἰς ὃ ἂν γένηται ὁ τὸ πᾶν ἐν ἑαυτῷ περιέχων σύμμετρον ἑαυτὸν τῷ δεχομένῳ ποιεῖ – οὐ γὰρ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἄνθρωπος γίνεται, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀκόλουθον πάντως καὶ ἐν ἀγγέλοις γινόμενος πρὸς τὴν ἐκείνων φύσιν ἑαυτὸν συγκατάγει“. Man kann sich fragen, ob die origeneische Figur auch schon im Hintergrund des Predigtanfangs steht: Vom „Propheten David“ als „süßem Reisegefährten des menschlichen Lebens“ heisst es, „er wird allen alles“ (324.11–12): Origenes hat ja 1 Kor 9,22 auf Christi Engelgleichwerdung hin extrapoliert (vgl. oben bei Anm. 67). – Zur Alldurchdringung Gottes vgl. *Oratio catechetica* 25.1 (GNO 3,4, 63–64); 32.6 (79).

111 Ps 24,8 wird auch noch in *Homilia 5 in Canticum canticorum* 2.15 (GNO 6, 166) bezogen auf Engelmächte, die dem zur Inkarnation absteigenden (!) Herrn vorangehen.

Abstieg, sondern dem menschlichen Leib (schmutziges Kleid) bzw. Passionsleib (Blutröte: Jes 63,2).¹¹²

Wir notieren im folgenden Exkurs noch drei für unseren Vergleich mit dem *Physiologus* interessante Passagen; auf zwei von ihnen hat Joseph Barbel aufmerksam gemacht. Alle drei Texte gehören in das späte vierte Jahrhundert (Nr. 3) bzw. in das fünfte Jahrhundert (Nr. 1; 2) – Indizien, die wiederum eine Frühdatierung unseres „Naturforschers“ nicht begünstigen.

Exkurs:

1. In der Psalmenauslegung von Theodoret wird das Nichtwissen der Himmelsmächte thematisiert (unter Einspielen von Eph 3,10). Bei der Himmelfahrt Christi „sehen sie nur die menschliche Natur, schauen aber nicht die in ihr verborgene Gottheit (τὴν ἐν αὐτῇ κεκρυμμένην [...] θεότητα)“.¹¹³ Wir kommen auf diese Figur zurück.

2. In einer Himmelfahrtspredigt unter dem Namen von Johannes Chrysostomos ist es der heilige Geist, der sowohl zur Toröffnung auffordert wie den fragenden Engeln die beiden Antworten von Ps 24 erteilt (V. 8b „der Herr, stark und mächtig“; V. 10b „der Herr der Heerscharen“).¹¹⁴ Dem heiligen Geist als Herold sind wir bei Justin und eben beim *Physiologus* begegnet.

3. Gregor von Nazianz unterstreicht anlässlich des Osterfests den Stellenwert des Passionsleibs Christi in seiner Auffahrt durch die zu öffnenden Himmelstore.¹¹⁵ Genau hier liegt der Unterschied zum Descensus. Der Prediger ruft seine Zuhörer auf, mit in den Himmel zu steigen, sich unter die eskortierenden oder empfangenden Engel zu mischen; „antworte denen, die perplex sind wegen dem Körper und wegen der Leidenszeichen, die er jetzt anders als bei seinem Abstieg mit sich hinaufführt [ἀπόκριναί τοῖς ἀποροῦσι διὰ τὸ σῶμα, καὶ τὰ τοῦ πάθους σύμβολα, οἷς μὴ κατελθὼν συνανέρχεται]“, und deshalb mit den Psalmworten fragen. Anders als beim Aufstieg kennen demnach die Engel Christus ganz selbstverständlich bei seinem Abstieg; dies ist anders als im *Physiologus* und in den ‚dissidenten‘ Überlieferungen, wo sich der Erlöser verbirgt vor den Engeln. Zu beachten ist sodann, dass sich Gregor zufolge in der Himmelfahrt die ἀνθρωπότης Christi und seine θεότης in besonderer Weise verbinden. Wir kommen unten auf diese Sprachregelung zurück.

112 Zu Jes 63,2 vgl. oben zu Origenes bei Anm. 98.

113 Theodoret, *Commentarius in Psalmum* 23.7–10 (PG 80, 1033A/B); vgl. Barbel (1964, 308) und unten bei Anm. 154. Zur Rezeption von Eph 3,10 vgl. bes. Johannes Chrysostomos, *De incomprehensibili dei natura* 4.133–158 (SC 228, 240; hier mit der Unterscheidung der positiven himmlischen Mächte von den „Mächten dieser Welt“ [Eph 6,12]): Leitthema ist die Unerkennbarkeit Gottes schlechthin (also nicht nur der Gottheit Christi) für Engel (3.53–193) und Menschen. Zu Eph 3,10 bei Origenes s. Anm. 163.

114 Ps.-Chrysostomos, *In ascensionem Domini* 4 (PG 52, 802): „τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ταῖς ἄνω δυνάμεσι τῆ προστακτικῆ φωνῆ ἀνεκλήρυττεν· ἄρατε πύλας, οἱ ἄρχοντες, ὑμῶν, καὶ ἐπάρθητε, πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης. αἱ δὲ δυνάμεις ἔλεγον· τίς ἐστὶν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης; εἶτα τὸ πνεῦμα· κύριος κραταῖος [κτλ.]“; vgl. dazu Barbel (1964, 309 Anm. 513).

115 Gregor von Nazianz, *Oratio* 45.25 (PG 36, 657B/C). Zu Gregors Aussagen zur Gottheit Christi vgl. unten bei Anm. 151–153.

Wir ziehen eine Zwischenbilanz. In der Alten Kirche bildet sich früh eine stabile Auslegungstradition von Ps 24,7–10 heraus, deren Sitz im Leben hauptsächlich das Osterfest bildet. Die „Torliturgie“ haftet an Christi Himmelfahrt.¹¹⁶ Die Engelmächte erkennen den Gottessohn nicht, weil er einen niedrigen menschlichen (und gemarterten) Leib trägt; dieser verhüllt seine Identität.¹¹⁷ Wiederum ist es das Werk des Origenes, in dem sich die Überlieferungen verdichten. Im Ganzen fällt auf, dass die Torszene kaum je beim Abstieg durch die Himmelsphären begegnet. Die m. W. einzige Ausnahme, eine Himmelfahrtshomilie Gregors von Nyssa, bestätigt die Regel: Der Prediger ergänzt die – konventionelle – Toröffnung bei der Ascensio um eine entsprechende beim Descensus, angeregt von der doppelten Wechselrede in Ps 24,7–10, also aus exegetischen Gründen. Was sich aber spätestens im 3./4. Jahrhundert n. Chr. als Variante etabliert, ist die Platzierung der Torszene unmittelbar nach Christi Tod in seiner triumphalen Höllenfahrt – einer Himmelfahrt mit umgekehrtem Vorzeichen.¹¹⁸

7 Die im Fleisch verhüllte Gottheit

Das Leitmotiv für die erste Löwenallegorie im *Physiologus* ist das „Verhüllen der Gottheit“ Christi (ἐκάλυψε [...] τὴν θεότητα). Diese verbirgt sich in Engelleibern und dann namentlich im „Fleisch“. Mit dem programmatischen Einsatz dieser spezifischen Begrifflichkeit artikuliert unsere Schrift einen altkirchlichen Typ von Christologie, der der göttlichen Natur Christi, seiner θεότης, seine menschliche oder sarkische Natur gegenüberstellt, seine ἀνθρωπότης oder seine σὰρξ. Das emphatische Reden von Christi θεότης, das sich nicht nur zweimal im Löwenka-

pitel, sondern auch im übrigen Textbestand findet (vgl. 3; 19), schliesst m. E. eine Frühdatierung des *Physiologus* im zweiten Jahrhundert von vornherein aus.¹¹⁹ Zwar gibt es schon überaus frühe Zeugnisse für die Göttlichkeit Christi, die in das erste Jahrhundert und in das Neue Testament zurückführen (vgl. Joh 1,1,18; 20,28; Hebr 1,8–9; Tit 2,13; 2Petr 1,1; 2Clem 1,1). In unserer Studie geht es aber um ein spezifisch theologisches Vokabular, in dem sich die Überzeugung vom Gottsein Christi als Gottessohn und Logos herauskristallisiert, nämlich um die christologische Prädikation mit dem Abstractum θεότης. Es zeigt sich, dass der *Physiologus* theologische Entwicklungen des späten dritten und vor allem des vierten Jahrhunderts voraussetzt. Die Grundlagen dafür entstehen erst mit der Theologie des Origenes; in den trinitarischen Debatten des vierten Jahrhunderts verdichtet sich das Reden vom „Verborgensein“ der θεότης Christi „im Fleisch“ oder „im Menschen“, das auch für den *Physiologus* charakteristisch ist. Eine besondere Zuspitzung erfährt diese Figur dort, wo sie sich verbindet mit dem Motiv des getäuschten Teufels, der sich an der im Menschen verborgenen Gottheit vergreift. Allerdings wird im *Physiologus*, wenigstens auf der Textoberfläche, keine Verbindung vorgenommen zwischen der Verhüllung der Gottheit vor den Engeln (1; 22) und derjenigen vor dem Teufel (26).

Im Folgenden mustern wir die Semantik der „Gottheit“ Christi und speziell ihrer „Verhüllung“ anhand einiger exemplarischer Texte durch. Dabei ist zu beachten, dass es sich beim Verständnis der Inkarnation als Verhüllung (bzw., komplementär dazu, als Manifestation) Gottes um ein schon sehr frühes christliches Theologumenon handelt,¹²⁰ das während des vierten Jahrhunderts im Kontext

¹¹⁶ Eine Nebenlinie ist die psychologische Interpretation: Der „König der Herrlichkeit“ zieht durch das Tor der Seele ein, z. B. Gregor von Nyssa, *Homilia 11 in Canticum canticorum* (GNO 6, 333).

¹¹⁷ Vgl. bes. die oben Anm. 98 angeführte Passage aus Origenes' Psalmenhomilie. Es ist der sarkische Auferstehungskörper, der die Ascensio vom Descensus unterscheidet – wie es Hieronymus ausdrückt: der Herr „maior regreditur ad caelos, quam ad terras venerat“ (*Sermo paschale* 2 [CCSL 78, 548]). Später spricht Asterios, *Homilia in Psalmum* 15.16 (Richard 1956, 115; deutsche Übersetzung BGrL 56, 288–289), vom „herrlichen Leib“ als „leuchtendem Lehm“ (τηλὸς λάμπων [aus Ijob 10,9?]).

¹¹⁸ Formuliert in Umkehrung des bekannten Diktums von Kroll (1932, 59): „der Ascensus durch die versperrten Sphären ist ein Descensus mit umgekehrtem Vorzeichen.“ Zu Ps 24 vgl. 46–47; 105; 348 und oben Anm. 107 zum Nikodemusevangelium. Der *Physiologus* kennt zwar die Höllenfahrt (*Physiologus* 25), verbindet sie aber nicht mit Ps 24.

¹¹⁹ Der Terminus θεότης ist in der für uns noch erkennbaren Erstversion des *Physiologus*, der sogenannten ersten Redaktion, an allen einschlägigen Stellen textkritisch stabil; er findet sich alternativlos schon in den entsprechenden fünf Handschriftengruppen. Für Christi θεότης vgl. neben *Physiologus* 1 (Löwe) auch 3 (vom Regenpfeifer – der vom Himmel her kommende Christus wendet seine Gottheit ab von den Juden); 19 (vom Geier – der Herrenleib hat in sich den Klang der Gottheit getragen [κυρίου τὸ σῶμα ἔνδον εἶχεν ἤχουσαν τὴν θεότητα]); dazu unten S. 121 vor Anm. 211). Inhaltlich lässt sich den genannten Belegen zur Seite stellen 26 (vom Ichneumon: Christus als θεός, wo handschriftlich auch θεότης eingelesen wird; s. oben Anm. 33). Eine wesentlich spätere Schicht bildet 44b (von den Perlen: Gegenüber von σὰρξ τῆς ἀνθρωπότητος und θεότης ἀπαθής). Schliesslich ist von den späteren Redaktionen aufzulisten 6 (Sbordone 1936a, 183; vom Geier, 2. Redaktion) und 11 (Sbordone 1936a, 277; von der Natter, 3. Redaktion: Jesus auf Erden ἐκρυψε [...] τὴν θεότητα αὐτοῦ, in der Unterwelt ἐφάνερωσεν αὐτοῦ τὴν θεότητα).

¹²⁰ Vgl. *Barnabasbrief* 5.10–11 (der Herr kam ins Fleisch, weil die Menschen seine unverhüllte Herrlichkeit nicht hätten schauen können; vgl. 5.6). Viele Parallelen dazu führt auf Windisch (1920, 330–

der Auseinandersetzungen um den Status der Gottheit Christi aufdatiert wird. Die Spuren führen zurück bis zu Aussagen wie Joh 1,14, Phil 2,6–8 und vielleicht 1 Tim 3,16, die dann ihrerseits als überaus produktive Impulsgeber gewirkt haben. Am Ursprung des gesamten Komplexes, mit dem wir es in dieser Studie zu tun haben, steht das religionsgeschichtliche Modell der verborgenen Epiphane: Göttliche Wesen verbergen oder offenbaren sich in menschlicher Gestalt. Für die theologiegeschichtliche Verortung des *Physiologus* ist aber nicht diese für die Antike schlechthin charakteristische Figur als solche ausschlaggebend, sondern deren ganz spezifisches Format.

1. Unser Augenmerk gilt also zunächst der *Terminologie*. Soweit ich sehe, wird in der christlichen Literatur vor (und neben) Origenes θεότης kaum spezifisch auf Christus bezogen. Der christologisch verwendete Terminus – und um diesen handelt es sich hier, nicht um die generische Referenz auf Gott (wie z. B. Kol 2,9; Hermas 40.4–6 usw.) – begegnet gehäuft erst beim alexandrinischen Theologen, hier gern kontrastiert mit Christi ἀνθρωπότης.¹²¹

Exkurs: Diesem für die frühere Zeit negativen Befund stehen allerdings einige Texte entgegen, bei denen zu prüfen ist, ob sie nicht doch schon in das zweite oder frühe dritte Jahrhundert gehören.

a. Am gewichtigsten sind die Reste des *Œuvre*, das *Meliton von Sardes* zugeschrieben wird. Ein Fragment spricht von Christi „verborgener Gottheit im Fleisch“ (frag. 6,22–23):¹²² Taten und Zeichen Christi offenbaren τὴν αὐτοῦ κεκρυμμένην ἐν σαρκὶ θεότητα; in den dreissig Jahren vor seiner Taufe „verbarg er aber die Zeichen seiner Gottheit [ἀπέκρυβε τὰ σημεῖα τῆς αὐτοῦ θεότητος]“. Das Stück gehört aber mit grösster Wahrscheinlichkeit in eine deutlich spätere Zeit, wohl in das vierte oder sogar in das fünfte Jahrhundert.¹²³ Auch andere Werkzuschreibungen an Meliton unterliegen schweren Be-

denken.¹²⁴ Immerhin gibt es Aussagen in Melitons *Passa-Homilie*, an die die „Fortschreibung“ seiner Theologie in den *spuria* andocken konnte. Der Prediger spricht nämlich davon, dass Christus „auferstanden ist von den Toten als Gott, der Natur nach Gott und Mensch seiend [φύσει θεὸς ὢν καὶ ἄνθρωπος]“; er ist „alles“, „gemäss seinem Begrabensein Mensch, gemäss seinem Auferstehen Gott“.¹²⁵ Offenkundig ist (der echte) Meliton Repräsentant einer monarchianischen, nicht eigentlich trinitarischen Theologie.¹²⁶ Für unsere Fragestellung ist ausschlaggebend, dass das entscheidende technische Stichwort, Christi θεότης, bei ihm noch nicht auftaucht.

Auch abgesehen von den melitonischen *spuria* sind einige Belege für die christologische θεότης in der vororigeneischen Literatur zu verzeichnen, die den skizzierten Gesamtbefund aber nicht substantiell tangieren.¹²⁷

b. Valentin, frag. 3:¹²⁸ Der Lehrer stellt Jesus Christus als vollendeten Enkratiten dar, der „seine Gottheit verwirklichte [θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο]“. Die „Kraft seiner Enthaltung“ besteht darin, dass er isst, ohne auszuschneiden. Die Formulierung und die Vorstellung selber sind so eigenartig, dass sie eher zeigen, wie sich die Theologie in ein neues Terrain vortastet, als dass sie schon verfestigte christologische Begriffsbildungen bezeugen. Ein Stück weit lässt sich mit Valentins Ausdruck das Argument des Christengegners Celsus vergleichen:¹²⁹ Wenn Jesus „aber so gross war, hätte er zum Erweis seiner Gottheit (εἰς ἐπίδειξιν θεότητος) von dem Pfahl [d. h. dem Kreuz] mindestens sogleich verschwinden müssen“.

c. *Martyrium Andree prius* in den Andreasakten.¹³⁰ In seinem kurzen Gebet an Christus unmittelbar vor seinem Märtyrertod wünscht sich Andreas, dass durch seinen als glücklicher Wechsel verstandenen Tod „viele durch mich zum Glauben an dich kommen, und dass ich ein wahrhaftiger Zeuge deiner Gottheit [ἀληθὴς μάρτυς τῆς σῆς θεότητος] werde“. Diese Version des *Martyriums* scheint erst im achten Jahrhundert entstanden zu sein,¹³¹ während der Grundbestand von *Acta Andree* bis in das frühe dritte Jahrhundert zurückreicht.

¹²⁴ Vgl. zu frag. 14 (Hall 1979, 81: „Einfachheit seiner Göttlichkeit“), wo vielleicht θε(ι)ότητος zu lesen war, Marksches (2016, 256–257; 620 Anm. 46).

¹²⁵ Meliton, *Passa-Homilie* 8–9 (Hall 1979, 6 = SC 123, 64).

¹²⁶ Von einer „Pneuma-Sarx-Christologie“ spricht Grillmeier (1990, 211 Anm. 205). Zur möglichen Abhängigkeit Melitons von Noët von Smyrna, einem monarchianischen Theologen, vgl. Hübner (1999).

¹²⁷ In eine deutlich spätere Zeit gehören ausserdem Ps.-Clemens, *Epitome de gestis Petri metaphrastica* 6 (Jesus, θεότητος γέμων, lehrt und wirkt Wunder); Ps.-Ignatius, *Epistula ad Antiochenos (recensio longa)* 5.1 (ein Teufelssohn ist, wer Gott verkündigt unter Tilgung τῆς τοῦ Χριστοῦ θεότητος); *Martyrium Ignatii Romanum* 9.9 (der Märtyrer als „Teilhaber an den Leiden Christi und als wahrer und treuer Zeuge seiner Gottheit“).

¹²⁸ Valentin, frag. 3 (= Clemens, *Stromata* 3.59.3). Vgl. dazu Marksches (1992, 94–98; mit der Diskussion von Übersetzungsoptionen); Marksches (2016, 387, 735 Anm. 64).

¹²⁹ Celsus, frag. 2,68 (Bader 1940) (= Origenes, *Contra Celsum* 2.68); vgl. Lona (2005, 164–165).

¹³⁰ *Acta Andree* (A): *Martyrium Andree prius* 16 (CCSA 6, 701 = AAAP 2.1, 57). „The martyrdom of Andrew is a sublime trip, the passing away from material to spiritual reality“, Bovon (2003, 207).

¹³¹ Vgl. MacDonald (1990, 23, 184–185). Das *Martyrium prius* wird deshalb auch gar nicht abgedruckt in Schneemelcher (⁶1997, 93–137; teilweise anders noch Hennecke¹1904, 459–473, aber gerade nicht für

331). An eine „alexandrinische Tradition“ denkt Prostmeier (1999, 248), im Anschluss an J. P. Martin.

¹²¹ Es handelt sich bei Origenes um Dutzende von Belegen für das christologische Lemma θεότης; vgl. die Auswahl in: PGL 637–638; z. B. Origenes, *Commentarius in Iohannem* 1.107 (GCS 10, 22–23). – Weitgehend derselbe Befund liegt vor beim christologischen Lemma θειότης (wiederum abgesehen von der generischen Verwendung [wie Röm 1,20]): Vor Origenes taucht es nur vereinzelt auf, zweimal bei Clemens (*Paedagogus* 1.23.2; *Stromata* 6.94.5); vgl. PGL 620b.

¹²² Meliton, frag. 6 (Hall 1979, 70 = Goodspeed 1914, 310), überliefert bei Anastasios Sinaites, *Hodegos* 13,7 (CCSG 8, 237–238). Hiernach handelt sich um das Werk *De incarnatione*, verfasst vom πάνσοφος und θεόσοφος Μελίτων. Das Fragment spricht explizit von den beiden οὐσίαι, der θεότης und der ἀνθρωπότης Christi. Vgl. Ostheim (2008, 45–46).

¹²³ Vgl. Hall (1975; 1979, xxx–xxxix); Uhrig (2004, 103–110); ferner Grillmeier (1989, 211): „In Wirklichkeit jedoch entstammt der Text der Zeit der diphysitischen Kontroverse“.

d. In einer apokryphen Johannesapokalypse zeigt Jesus Christus nach seiner Himmelfahrt dem Johannes auf dem Tabor „seine reine Gottheit [τὴν ἄχραντον αὐτοῦ θεότητα ὑπέδειξεν ἡμῖν]“.¹³² Die Schrift mag altes Gut enthalten, stammt in ihrer vorliegenden Form aber frühestens aus dem fünften Jahrhundert.

e. In der Apokalypse des Sedrach, die möglicherweise einen jüdischen Grundbestand enthält, wird die Bussfrage erörtert (12–16), mit klar erkennbarem christlichem Profil (14/15). Gott lässt Sedrach wissen, dass die getauften Bussunwilligen „tun, was meine Gottheit hasst (ἃ μισεῖ μου ἡ θεότης)“; Rechtfertigung gibt es nicht für Sünder. Sedrach beruft sich in der Folge auf Gottes Erbarmen, „deine Gottheit (ἡ σὴ θεότης) sagte doch: ‚Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder zur Buße‘“.¹³³ Obschon sich der Dialog zwischen Sedrach und Gott selber abspielt, stellen die Referenz auf das Herrenwort (Mk 2,17 parr.) und vielleicht auch die Possessivpronomina eine Beziehung zu Jesu eigener Gottheit her. Die in nur einer Handschrift überlieferte Apokalypse trägt in ihrer vorfindlichen byzantinischen Gestalt für unsere Fragestellung nichts aus.

f. Thomasakten: In einem doxologischen Christusgebet des Thomas heisst es:¹³⁴ „Preis sei deiner Stärke, die um unsertwillen schwach wurde; Preis sei deiner Gottheit, die um unsertwillen in einem Menschenbilde erschien; Preis sei deiner Menschheit, die um unsertwillen starb, um uns lebendig zu machen [δόξα τῇ θεότητί σου ἢ δι’ ἡμᾶς εἰς ἀπεικασίαν ἀνθρώπων ὤφθη· δόξα τῇ ἀνθρωπότητί σου, ἥτις δι’ ἡμᾶς ἀπέθανεν, ἵνα ἡμᾶς ζωοποιήσῃ].“ Die Passage aus den Akten, die aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts stammen, bedürfte einer genaueren Prüfung, unter Einbezug der Übersetzungen, da es sich m. W. um den einzigen (und eher verdächtigen) Beleg in der frühchristlichen Literatur vor oder neben Origenes handelt, wo Christi Gottheit und Menschheit einander prägnant gegenübergestellt werden.¹³⁵

g. Schliesslich stellen die Hippolyt zugeschriebenen Texte vor besondere Herausforderungen. Das Lemma θεότης findet sich in mindestens acht „Nestern“, darunter prominent in der Schrift *Contra Beronem et Heliconem haereticos*.¹³⁶ Eine grobe Durchmusterung legt

die Sterbeszene, 473). Zur Datierung der *Acta Andreae* vgl. Bremmer (2000, 20): „close to 200“; Klauck (2005, 127): „die Jahre 200–210“.

132 *Apocalypsis apocrypha Iohannis* 1 (Tischendorf 1866, 70; knappe Charakterisierung bei Schneemelcher⁶1997, 626). Eine Spätdatierung legt sich auch wegen 13 nahe: Die Engel retten in der Endzeit Kreuze und Bilder (!); die Engel beten dann das Kreuz an.

133 *Apocalypsis Sedrach* 14,8; 15,2 (PVTG 4, 45; englische Übersetzung OTP 1, 613).

134 *Acta Thomae* 80 (AAAp 2,2, 196), Übersetzung Han J. W. Drijvers (Schneemelcher⁶1997, 335). Zur Datierung von *Acta Thomae* vgl. Bremmer (2001, 74–78): „220s or 230s“ (77).

135 Zu diesem Gebetstext vgl. Klauck (2005, 173–174) und Rouwhorst (2014, 208–209).

136 Zu Ps.-Hippolyt, *Contra Beronem et Heliconem haereticos* vgl. die Ausgabe: Diekamp²1981, 321–326; das Florilegium selber stammt aus dem späten siebten Jahrhundert (Diekamp²1981, LXXIX–LXXX). Zur Charakteristik des Werkfragments vgl. Möhler (1840, 594–595): „der ganze Aufsatz trägt die Lehre von der Doppelheit der Naturen und den entsprechenden Operationen in der Einen Person des Erlösers, in so abgerundeten Formeln vor, wie sie nur immer gegen die Monergeten diese bestimmte Fassung annehmen konnte“; trotzdem hält der Verfasser die Schrift nicht „für unterschoben“! Zu anderen Hippolyt-*spuria* vgl. unten bei Anm. 159 und 208.

den Schluss nahe, dass diese Literatur ausnahmslos nicht vor dem fünften Jahrhundert entstanden ist, möglicherweise noch erheblich später.

h. Interessant ist schliesslich der Befund in der *lateinischen christlichen Literatur*. Der Neologismus *deitas*, den auch der lateinische *Physiologus* verwendet, findet sich erst im vierten Jahrhundert. *Divinitas* wird hingegen schon um die Wende zum dritten Jahrhundert auf Christus appliziert. Offenbar empfindet man θεότης/*deitas* („Gottheit“) als enger und präziser als *divinitas* („Göttlichkeit“; es kann auch für θεϊότης u. a. stehen),¹³⁷ wie eine Bemerkung von Augustin zu erkennen gibt (*De civitate Dei* 7.1: „hanc divinitatem vel, ut sic dixerim, deitatem, nam et hoc verbo uti iam nostros non piget, ut de Graeco expressius transferant id quod illi θεότητα appellant“ [CCSL 47, 185]). Für Tertullian ist die *divinitas* Christi das Gegenstück zu den heidnischen Ansprüchen auf *divinitas*.¹³⁸ Bei Novatian hat Christi *divinitas*, im Kontrast zu seiner schwachen menschlichen Natur, eine geradezu programmatische Position.¹³⁹ Auf nizänischen Bahnen bewegt sich Marius Victorinus, wo nun auch *divinitas* und *deitas* zusammengeführt werden.¹⁴⁰ Schliesslich ist auf den eigenartigen Tatbestand aufmerksam zu machen, dass die Vulgata in Offb 5,12 den Lobpreis der Engel (λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον) wiedergibt mit „accipere virtutem et divinitatem“.¹⁴¹

2. Im Gegenzug zu den vereinzelt Belegen für die Verwendung des christologischen Terminus θεότης vor Origenes ist auf zahlreiche Schriften ab dem vierten und fünften Jahrhundert hinzuweisen, die wie der *Physiologus* vom „*Verborgensein*“ oder „*Verhülltsein der Gottheit*“ im *Inkarnierten* sprechen. Die Hülle besteht entweder im „Fleisch“ oder in der menschlichen Natur Christi bzw. in seiner „Knechtsgestalt“ (Phil 2,7). Die Gegenüberstellung von „Gottheit“ und „Fleisch“ wird offenbar weithin als ganz unproblematisch empfunden, ungeachtet der christologischen Auseinandersetzungen rund um Apollinaris. Sie

137 Die Vulgata hat *divinitas* sowohl in Röm 1,20 (θεϊότης) wie in Kol 2,9 (θεότης). – Zur Differenz zwischen *divinitas* und *deitas* vgl. Bady (1959, 575–576).

138 Vgl. Tertullian, *Apologeticum* 5.2 und 21.30–31 (CCSL 1, 94–95; 127–128: „ista divinitas Christi“); im *Apologeticum* häuft sich der generische Gebrauch von *divinitas*. Vgl. zur Übersetzung Georges (2011, 123 Anm. 57; 353: „Aus der Erkenntnis, dass Christi divinitas wahr ist, folgt eine Absage an die falsche divinitas“). Vgl. ferner *Scorpiace* 9.1 (CCSL 2, 1084: „alia in Christo et divinitas“); *Adversus Praxean* 30.5 (CCSL 2, 1204).

139 Novatian, *De trinitate* 11.4 (Christi Wundertaten erweisen *potestates divinitatis*); vgl. 11.1; 12.5 („überwältigt von der Wahrheit der *divinitas Christi*“) u. ö. (CCSL 4, 28–29; 31).

140 Vgl. Marius Victorinus, *Commentarius in epistolam ad Philippenses* 2.6 (CSEL 83,2, 188: „potentia et [...] deitas vel virtus“) mit *Adversus Arium* 1.24 (CSEL 83,1, 95: von der „zweifachen Zeugung“ führt die eine „in divinitatem et in filietatem, occulta, divina“).

141 Neben *divinitatem* hat die Vetus Latina auch *divitias* – entweder eine Rückanpassung an das Griechische oder aber eine ursprünglichere Version, die dann wegen der Ähnlichkeit der Wörter zur Entstehung des für die himmlische Liturgie passenderen *divinitatem* geführt hat.

wird portiert von zentralen Aussagen der Bibel wie Joh 1,14, 1 Tim 3,16 („Gott [so eine Lesart] offenbart im Fleisch“ – komplementär zur Verhüllung im Fleisch) und Röm 8,3 (Sendung in der „Ähnlichkeitsgestalt des Fleisches“). Die Affirmation des göttlichen Status von Jesus Christus steht natürlich im Zusammenhang mit der Entwicklung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert.

Exkurs:

a. Vorbereitet wird die Figur von Origenes selber:¹⁴² „Das Wort Gottes wirkt, was es für die Menschen plant, nicht durch die nackte Gottheit [οὐ γυμνῆ τῆ θεότητι ἐνεργεῖ], sondern es ‚nimmt Knechtsgestalt an‘ (Phil 2,7), so dass sein Weg der Verwirklichung des Heilsplans ein verhüllter [κεκαλυμμένη] ist.“ Als Beleg dient auch die Kombination von Abstieg und Dunkelheit in Ps 18,10 („er neigte den Himmel und stieg herab, und Dunkelheit war unter seinen Füßen“). Der Kirchenlehrer extrapoliert die Selbstverhüllung des Gottessohns im Fleisch sogar in das Feld der Bibelhermeneutik: „Das Wort Gottes gelangte aus Maria mit Fleisch bekleidet in diese Welt [...] – der Anblick des Fleisches an ihm stand nämlich allen offen, wenigen nur und Ausgewählten ward die Kenntnis der Gottheit geschenkt (*divinitatis agnitio*). [...] Wie er dort durch den Schleier des Fleisches, so wird er hier durch den des Buchstabens verhüllt, so, dass zwar der Buchstabe angeschaut wird, gleichsam wie Fleisch, der innen verborgene geistige Sinn aber wie die Gottheit erkannt wird“ (*Homilia in Leviticum* 1.1 [GCS 29, 280 = SC 286, 66]).¹⁴³

b. Die ‚Verhüllung der Gottheit im Fleisch‘ begegnet in ganz verschiedenen theologischen Strömungen des vierten und fünften Jahrhunderts. Euseb beruft sich dabei besonders auf den ‚verborgenen Gott‘ von Jes 45,15.¹⁴⁴ In Alexandria lässt sich die Figur sowohl bei Arianern¹⁴⁵ wie bei Orthodoxen¹⁴⁶ nachweisen. In der Folge wird namentlich Apollinaris die Meinung zugeschrieben, das menschl-

che Fleisch verhülle den Logos nur noch wie ein Umhang, während die Antiochener die Verhüllung in der (ganzen) menschlichen Natur Christi verorten.¹⁴⁷

c. Für unsere Fragestellung ist das Œuvre Gregors von Nyssa sehr wichtig. Die Inkarnation, entfaltet im Gegenüber von Gottheit und Fleisch, hat, wie vielfach in der altkirchlichen Theologie, den Doppelaspekt von Manifestation und Verhüllung. Die letztgenannte findet Gregor in Hld 1,16b^{LXX} (vom Bräutigam: „du bist schattig“); der Gottessohn als Bräutigam „verhüllt den reinen Strahl mit der Knechtsgestalt“, „umschattet die Strahlen der Gottheit mit dem Umwurf des Körpers“; gerade so kommt die Mittlung und damit die Vergöttlichung der „Braut“ zustande.¹⁴⁸ Ganz der Täuschung hingegen dient die Verhüllung dort, wo der Teufel mittels des Fleisches geködert wird. Die Figur findet sich in einer zentralen Passage der grossen katechetischen Rede (19–26):¹⁴⁹ „Deshalb verhüllte sich die Gottheit mit Fleisch [διὰ τοῦτο περικαλύπτεται τῆ σαρκί ἡ θεότης], damit (der Feind) beim Anblick des vertrauten und verwandten (Fleisches) nicht durch die Nähe der höchsten Gewalt erschreckt würde.“ Hier konvergiert das Gerechte, nämlich die erfolgreiche Bezwingung des Bösen, mit dem Guten, nämlich mit dem Sich-zugänglich-Machen der göttlichen Macht durch Umhüllung mit einem Körper (23,4); die Vereinigung der θεότης mit der menschlichen Natur wird als Herablassung (συγκατάβασις) und Akkommodation gedeutet (24,3). Mit der Täuschung assoziiert sich das Bildfeld des Fischens und der Krokodiljagd (Leviatan, vgl. Ijob 40,25–32): Im Köder des Fleisches ist der Angelhaken der Gottheit verborgen.¹⁵⁰

d. Für Gregor von Nazianz „erstrahlte“ Christus auf dem Verklärungsberg in seiner Gottesgestalt, „er manifestierte seine Gottheit und entblösste den im Fleisch verborgenen“.¹⁵¹ Einer Epiphantias-

¹⁴² Origenes, frag. 18 in *Commentarius in Iohannem* (GCS 10, 498; Übersetzung: Gögler 1959, 187–188); bei den Katenen-Bruchstücken ist die Echtheit allerdings kaum verlässlich zu sichern. Ps 18,10 ist auch Prätext für: Origenes, *Excerpta in Psalmum* 17 (PG 17, 112B), wo das „Neigen“ auf die „Erniedrigung aus der Höhe“, das „Absteigen“ auf die „Entleerung der Gottheit (κένωσις τῆς θεότητος)“ geht (vgl. Phil 2,7–8). Überaus interessant ist die Fortsetzung im Anschluss an Ps 18,11 („er wurde auf Cherubim erhoben“): Bei Jesu Auffahrt, nun mit Körper, sprechen die Himmelsmächte die Worte von Ps 24,79.

¹⁴³ Vgl. ähnlich Origenes, *Commentariorum series in Matthaum* 27 (GCS 38, 45: „Christus celatus venit in corpore, ut [...] deus intellegatur“).

¹⁴⁴ Euseb stellt der LXX-Fassung von Jes 45,15 („du bist Gott, und wir wussten es nicht“) die späteren jüdischen Übersetzungen gegenüber, die dem hebräischen Text („du bist ein Gott, der sich verbirgt“) näher stehen mit ihrem κρυφαῖος (Symmachos und Theodotion) bzw. ἀποκρυπτόμενος (Aquila), und deutet diesen „verborgenen Gott“ auf Christus (*Demonstratio evangelica* 5.4.4–9 [GCS 23, 224–225]; *Commentarius in Isaiam* 2.28 [GCS 9, 294–295]).

¹⁴⁵ Vgl. Grillmeier (1990, 375: „Arius bekennt sich nur zum Fleische Christi allein als der Hülle der Gottheit“) mit Verweis auf Ps.-Athanasios, *De incarnatione contra Apollinarium* 2.3 (PG 26, 1136C/1137A).

¹⁴⁶ Vgl. Athanasios, *Oratio contra Arianos* 2.8.1 (Metzler und Savvidis 1998, 184 = PG 26, 161D–164A: οὐκ ἄλλος γέγονε τὴν σάρκα

λαβών, ἀλλ’ ὁ αὐτὸς ὢν ἐκαλύπτετο αὐτῆ); 3.50.2 (Metzler und Savvidis 2000, 361 = PG 26, 429A); 3.67.6 (Metzler und Savvidis 2000, 381 = PG 26, 465C); Fragment bei Theodoret, *Eranistes Florilegium* 1.39 (Ettlinger 1975, 102 = PG 26, 1240A mit der Deutung des „Umhangs“ von Gen 49,11 auf den Körper als „Hülle der Gottheit“); ferner Grillmeier (1990, 478).

¹⁴⁷ Vgl. Theodoret, *De incarnatione* 18 (PG 75, 1448C) und unten zu den Antiochenern Anm. 154.

¹⁴⁸ Gregor von Nyssa, *Homilia 4 in Canticum canticorum* (GNO 6, 108): „τὴν ἄκρατον τῆς θεότητος ἀκτῖνα συγκαλύψας τῆ τοῦ δούλου μορφῆ“. Zum Verständnis von Hld 1,16b und zur Inkarnation als „Selbstverdunkelung“ des Logos zugunsten der Menschen“ vgl. Düznl (1994, 258 Anm. 14 und 15; 1993, 88, 316–317).

¹⁴⁹ Gregor von Nyssa, *Oratio catechetica* 23.3 (GNO 3,4, 60); deutsche Übersetzung Barbel (BGrL 1, 65); vgl. 24.4 (62): „das Göttliche verhüllte sich mit dem Umhang unserer Natur [τῷ προκαλύμματι τῆς φύσεως ἡμῶν ἐνεκρύφθη τὸ θεῖον]“; 26.1 (64): „Dass Gott sich nicht mit der nackten Gottheit, sondern ohne Wissen des Feindes bedeckt mit der menschlichen Natur [μὴ γυμνῆ τῆ θεότητι ἀλλ’ ὑπὸ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως κεκαλυμμένη] darbot, während Gott sich im Innern des zu Erfassenden befand, das ist doch eine Art Täuschung“. Zur – für moderne Menschen befremdlichen – Lösegeldtheorie bei Gregor vgl. Kees (1995, 110–114); zum „trompeur trompé“ Winling (2000, 82–83); Fürst (2011, 282–287) zur „Nutzlüge“.

¹⁵⁰ *Oratio catechetica* 24,4 (62); vgl. unten Anm. 166 zu *In Christi resurrectionem* 1.

¹⁵¹ Gregor von Nazianz, *Oratio* 32.18 (SC 318, 122): „ἵνα τῆ μορφῆ λάμψη καὶ τὴν θεότητα παραδείξῃ καὶ γυμνώσῃ τὸν ἐν τῆ σαρκί κρυπτόμενον“.

predigt zufolge eröffnet Jesus Christus den Weg zum transzendenten Gott, „damit der Unzugängliche zugänglich werde“: Der Gottessohn „verkehrt mit uns mittels des Fleisches wie durch einen Vorhang, da die Werden und Vergehen unterworfenen Natur seine reine Gottheit nicht ertragen könnte“.¹⁵² Wieder fällt auf, dass eine so zentrale Figur wie die christologische Vereinigung von Gottheit und Menschheit gern korreliert wird mit der Täuschung des Teufels. Während dieser „uns mit der Hoffnung auf Gottsein täuschte, wird er selber getäuscht durch die Hülle des Fleisches [θεότητος ἐλπίδι δελεάσας ἡμᾶς, σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται]“.¹⁵³

e. Im fünften Jahrhundert zeigt etwa Theodoret, wie standardisiert das theologische Vokabular geworden ist, auch bei den Antiochenern: Der Herr „zog die menschliche Gestalt an und verbarg die unsichtbare mittels der sichtbaren Natur; er bewahrte seine sichtbare Natur sündlos (Hebr 4,15) und die verborgene rein“.¹⁵⁴ Die Frage der Angemessenheit von Metaphern wie Vorhang, Hülle u. ä. für den Leib bzw. das Fleisch Christi wird bei Theodoret ausgiebig diskutiert, u. a. mit Berufung auf die neutestamentliche Identifizierung von Tempelvorhang und Jesu σάρξ (Hebr 10,20).¹⁵⁵ Die vielleicht noch in das

späte vierte Jahrhundert zurückreichenden Textcorpora von Makarios/Symeon bieten ebenso die uns schon bekannten Figuren: den „Logos, der Fleisch anzieht und seine eigene Gottheit verbirgt, um Gleiches durch Gleiches zu retten“, „die Gottheit, die sich in der Menschheit verbirgt und den Menschenkörper wie eine Hülle oder einen Umhang benützt“, hier gezielt verbunden mit der Verfluchung der Mächte und Gewalten samt der Zurschaustellung Satans.¹⁵⁶

Die technisch gewordene Begrifflichkeit begegnet später in zahlreichen Texten, sogar in Konzilsakten, gerade auch in spätbyzantinischer Zeit.¹⁵⁷ Die Figur gehört offenkundig zum Grundstock orthodox gewordener Theologie.

f. Einen besonderen Hinweis verdienen drei Textgruppen: Die Topik der *deitas in carne abscondita* findet sich, wie nicht anders zu erwarten, auch in den Johannes Chrysostomos zugeschriebenen homiletischen und exegetischen Werken, wohl aus dem fünften Jahrhundert.¹⁵⁸ Ähnlich verhält es sich im Fall der Schriften unter Hippolyts Namen, namentlich *De theophania*.¹⁵⁹ Schliesslich bietet die pseudo-athanasianische Schrift *Quaestiones aliae* in einer ausgedehnten Passage das gesamte Inventar der Motive, vom urgeschichtlichen Sün-

152 Gregor von Nazianz, *Oratio* 39.13 (SC 358, 176/178): „διὰ μέσης σαρκὸς ὁμιλήσας ἡμῖν, ὡς παραπετάσματος, ἐπειδὴ καθαρὰν αὐτοῦ τὴν θεότητα φέρειν οὐ τῆς ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ φύσεως“. Zur Rede vgl. Daley (2006, 127), zu unserer Passage (233 Anm. 501): „This sentence, another of Gregory’s memorable characterizations of the Christian Mystery, is often quoted in the florilegia of the fifth-century councils and later Patristic works on the person of Christ“; Beeley (2008, 113, 126, 139). Vgl. zu Gregors Deutung der Himmelfahrt oben bei Anm. 115.

153 Vgl. *Oratio* 40.10 (SC 358, 216): κάλυμμα. Nach *Oratio* 24.9 bekommt es der Teufel unwissentlich mit der Gottheit zu tun, wie er die Menschheit des zweiten Adams attackiert (SC 284, 58): περιπεσεῖται θεότητι προσδραμών ἀνθρωπότητι; vgl. *Oratio* 45.22 (PG 36, 653A): Gott selber als Lösegeld.

154 Theodoret, *Curatio graecarum affectionum* 6.77 (SC 57, 282). Gleich darauf ist die Rede vom σαρκὸς προκάλυμμα. Zu Theodoret vgl. auch oben Anm. 113. Bergjan (2015, 249–254) verfolgt, wie die göttliche Selbstverhüllung in der antiochenischen Theologie ausdifferenziert wird: Theodoret greift auf die Versuchungsgeschichte zurück, um die apollinaristische Vorstellung, das menschliche Fleisch verhülle den Logos nur wie ein Umhang, abzuwehren; Gott verbirgt sich in dem Menschen Jesus, der damit ganz Mensch ist und bleibt (vgl. *De incarnatione Domini* 14: „κρύπτει μὲν τὴν θεότητα, ἐκ δὲ τῆς ἀνθρωπείας διαλέγεται φύσεως“ [PG 75, 1441A]; *Oratio de providentia* 10: „ἀνθρωπίνως δὲ τὴν ἀπόκρισιν ἐποίησατο, καὶ τὴν θεότητα τέως ἀποκρύπτων“ [PG 83, 753A]). Mit dem Verhüllen im Fleisch korreliert die Einwohnung im Tempel. „Theodorets Christologie ist stark durchzogen von dem Gedanken des im Menschgewordenen verborgenen Gottes“, Bergjan (2015, 253); Bergjan (2018, 1631): „Gott bedient sich in der Menschwerdung der menschlichen Hülle [προκάλυμμα τῆς σαρκός] bzw. des Menschen als Zelt.“

155 Theodoret, *Eranistes* Dialog 1 (Ettlinger 1975, 76–77): das τὸ διὰ σαρκὸς φανερωθῆναι τὴν ἀόρατον φύσιν, nämlich im τῆς σαρκὸς προκαλύμματι, bezeugt der Apostel selber: παραπέτασμα τῆς θεότητος. Im Folgenden werden andere Kleidungsmetaphern für den Körper diskutiert. Interessant ist der Einwand des Gesprächspartners, dass es sich beim Bild παραπέτασμα für Jesu Körper um eine „Neuerung“ handle; der „Orthodoxe“ entkräftet ihn sogleich mit Verweis auf Hebr 10,20.

156 Makarios, *Homilia* 15.44 (PTS 4, 153); *Sermo* 4.30.3 (GCS I, 71).

157 So z. B. Gelasius, *Historia ecclesiastica* 2.19.26 (GCS 28, 83); Basileios von Seleukia, *Oratio* 28.1 (PG 85, 317C); 23.1 (PG 85, 273A); *Collectio Sabbaitica* 8 = Akakios, *Epistulae* (ACO 3, 18:31–36); *Catena in Epistolam ad Philippenses* Γ (Cramer 1844b, 252–253); Prokop, *Commentarius in Isaiam* (PG 87, 2276); Anastasios Sinaites, *Hexaemeron* 4.5.5 (Kuehn und Baggary 2007, 111): „γυμνὴν τὴν τοῦ Χριστοῦ θεότητα οὐδεὶς ἐώρακεν ἢ ἐψηλάφησεν ἕως οὗ τὴν σάρκα προσελάβετο“; 12.5.1 (480): „Fleisch seiner Menschheit, worin er seine [...] Gottheit verbarg“; Ps.-Anastasios, *Adversus Iudaeos disputationes* 2 (PG 89, 1228C); *Adversus Iudaeos dialogus alius* (PG 89, 1276C). In das 15. Jh. n. Chr. gehört ein Brief von Joasaph, Metropolit von Ephesus, der das Heilsgeschehen in den klassischen Figuren summiert: In der Urzeit besiegt der Teufel mit List die Menschheit Adams, mit Christus besiegt die im Fleisch verborgene Gottheit mittels Köder den Teufel: *Epistula Joasaphi ad Nilum* 501–548 (TLG).

158 Ps.-Chrysostomos, *Oratio de nativitate* 1 (Uthemann, Regtuit und Tevel 1994, 31): „der Arzt ist vom Himmel her zu uns gelangt, verbarg seine Gottheit in einem fleischlich und sterblichen Gefäss, nahm unsere Natur an“; *Homilia* 5 in *Psalum* 96 (TLG): „ἐκρυψε δὲ τὴν πορείαν τῆς θεότητος αὐτοῦ τῷ καλύμματι τῆς σαρκός“, samt Tarnungsmotiv mit intertextuellem Bezug auf Eph 3,10 und 1 Kor 2,9 sowie mit Deutung der „Finsternis“ von Ps 96,2^{LXX} auf das Sich verbergen; *De Pharisaeo* (PG 59, 591): Jesus ist beim Pharisäer von Lk 11,37 zu Besuch und verbirgt seine strahlende Gottheit mit seiner Menschheit, seine königliche Würde mit dem fleischlichen Lederpanzer; *In assumptione Domini* (TLG): „verbarg die Gottheit in menschlichem Umhang“; *In annuntiationem et contra Arianos* (PG 62, 765): der gute Hirte verhüllt mit dem Schaffell seine eigene Gottheit und ruft die verirrteten Schafe zu sich; *In centurionem* (PG 61, 771) vom Hauptmann: „οὐκ ἔλαθεν αὐτὸν ὁ θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ κρυπτόμενος· οὐκ ἔλαθεν αὐτὸν ὁ μονογενὴς λόγος τῆ τοῦ σώματος περιβολῆ καλυπτόμενος“.

159 Ps.-Hippolyt, *De theophania* 4 (GCS 1,2, 259): Der Herr begegnet dem Täufer, ἔνδυμα ἔχων τὸ ἀνθρώπινον σῶμα, κρυπτῶν δὲ τὸ τῆς θεότητος ἀξίωμα, um vor dem Übeltun des Teufels verborgen zu sein. Zu anderen pseudo-hippolytischen Schriften vgl. oben bei Anm. 136 und zur „verhüllten Gottheit“ unten bei Anm. 208.

denfall über die Verhüllung der Gottheit in Christus bis zur Köderung des Drachen.¹⁶⁰

Es fällt auf, wie oft sich die Semantik der verhüllten Gottheit Christi mit dem Topos vom *betrogenen Teufel* verbindet. Wir hatten oben darauf aufmerksam gemacht, dass das Mythologumenon der Tarnung Christi, das die ‚disidenten‘ Überlieferungen im Abstieg Christi durch die Himmelsphären wahrnehmen, von mehrheitskirchlichen Theologen vor allem mit dem Erlösungswerk des Inkarnierten assoziiert wird: Das Mysterium von Fleischwerdung und Opfertod musste vor den widergöttlichen Mächten verborgen werden (vgl. Ignatius, *Epistula ad Ephesos* 19,1; 1 Kor 2,8 [?]).

Auch an diesem Punkt ist das Werk von Origenes überaus aufschlussreich. Das Täuschungsverfahren entnimmt er der paulinischen Andeutung in 1 Kor 2,7–8, dass die Weltherrscher unwissend den „Herrn der Herrlichkeit“ gekreuzigt haben:¹⁶¹

Da sie [sc. die engelischen ‚Fürsten dieser Welt‘] nicht wussten, wer sich in ihm verbarg, bereiteten sie ihm alsbald Nachstellungen (Ps 2,2) [...]. Der Apostel hat ihre Nachstellungen erkannt und durchschaut, was sie gegen den Sohn Gottes ins Werk setzten, als sie ‚den Herrn der Herrlichkeit kreuzigten‘ (1 Kor 2,8).

Auch wenn es im erhaltenen Werk des alexandrinischen Theologen m. W. nicht explizit formuliert wird, wäre es folgerichtig, dass sich Christi Verborgenheit vor den widergöttlichen Geistwesen auch schon auf seinen Descensus durch die Himmelswelten erstreckte.¹⁶² Bei den „Herrschern dieser Welt“ handelt es sich nämlich um Geistermächte und Dämonen – ohne irdische Machtträger auszu-schliessen –, namentlich um den Teufel.¹⁶³ Mit der Tötung des Gottessohns führen sie ihre eigene Vernichtung herbei,

160 Ps.-Athanasios, *Quaestiones aliae* 20 (PG 28, 792D–793C).

161 Origenes, *De principiis* 3.3.2; Übersetzung nach Görgemanns und Karpp (³1992, 590–591); mit Zitat von 1 Kor 2,6–8.

162 Die explizite Korrelation des κύριος τῆς δόξης von 1 Kor 2,8 mit dem βασιλεὺς τῆς δόξης und κύριος von Ps 24,7–10 begegnet m. W. im erhaltenen Werk von Origenes nicht. Zu 1 Kor 2,7–8 s. oben bei Anm. 53.

163 Vgl. zur Rezeption von 1 Kor 2,8: Origenes, *Fragmenta in Lamentationes* 107 (GCS 26, 273), wo auch Ps 2,2 (die „Könige der Erde“ verschwören sich gegen den Herrn und Gesalbten) und Eph 3,10 (*archai* und *exusiai* in den Himmeln) eingespielt werden; *Commentarium series in Matthaum* 125 (GCS 38, 260–261): durch römische Soldaten wirken „unsichtbare Könige“; wieder mit Ps 2,2; *Commentarius in Matthaum* 12.30 (mit Ps 2,2); *Selecta in Psalmos* (PG 12, 1101; vgl. 1312: *betrogener Teufel*). Die erstaunliche Aussage von Eph 3,10 wird bei Origenes sonst nicht aufgenommen (anders bei Theodoret [s. Anm. 113]). – Zur Genese Satans als gefallener Engel bei Origenes vgl. Vollenweider (2012, 219–221).

die mit Auferstehung und Auffahrt ihren Anfang nimmt (wofür sich Origenes speziell auf Kol 2,15 bezieht).¹⁶⁴

Exkurs: Die neutestamentlichen Erzählungen, die trotzdem die klare Kenntnis Jesu als des Gottessohns bei widergöttlichen Geistern voraussetzen, werden exegetisch gewunden entschärft. Wenn die Dämonen Jesus erkennen – wie es zumal bei Mk im Zeichen des „Messiasgeheimnisses“ dramatisch inszeniert wird –, handelt es sich um niedriger gestellte Geistwesen, deren entsprechend geringere Bosheit auch weniger Verblendung mit sich bringt.¹⁶⁵

In der späteren theologischen Literatur werden diese Linien nicht nur weiter ausgezogen, sondern sie verbinden sich mit der Figur der verhüllten Gottheit Christi. Neben den bereits besprochenen Texten verweise ich exemplarisch auf eine Osterpredigt Gregors von Nyssa: Der Teufel fällt einem Lockvogel zum Opfer; er lässt sich täuschen durch das „Fleisch“, die menschliche Gestalt Jesu. So schluckt der „Drache“ den Köder am Angelhaken der Gottheit Christi.¹⁶⁶ Diese wird von der θεόφορος σάρξ verhüllt.

Im *Physiologus* selber setzt die Allegorese des Ichneumon (26) die Figur des überlisteten Teufels, der sich an der verhüllten Gottheit Christi verschluckt, voraus.¹⁶⁷ Auch an diesem Punkt gibt die in unserer Schrift als ganz selbstverständlich präsentierte theologische Figur einen chronologischen Fingerzeig: Erst Origenes scheint die Idee der Inkarnation als einer Täuschung des Teufels in die christliche Theologie eingeführt zu haben.¹⁶⁸

164 Origenes, *Commentarius in Matthaum* 12.18 und 40; *Commentariorum series in Matthaum* 76 und 92; *Homiliae in Genesisim* 9.3; u.ö. Zum „Lösegeld“ (Mt 20,28 par.) der Seele Jesu, durch das sich der Teufel täuschen liess, s. *Commentarius in Matthaum* 16.8 (GCS 40, 498).

165 So Origenes, *Homiliae in Lucam* 6.4–6 (SC 87, 144/146): Die Jungfrauengeburt blieb dem Teufel verborgen (mit Zitat von Ignatius, *Epistula ad Ephesos* 19!), weil Josef Maria ehelichte; „absconditum igitur fuit a principibus huius saeculi mysterium salvatoris“ (5). Aber niedrigere Dämonen wissen den Evangelien zufolge dann doch mehr (6). Zum Thema der Nichterkennbarkeit Gottes für Engel schlechthin vgl. oben bei Anm. 113.

166 Gregor von Nyssa, *In Christi resurrectionem* 1 (GNO 9, 280–283, bes. 281:8–10), mit Anspielung auf Ijob 40,24.26. Zur Täuschung des Teufels vgl. oben Anm. 150. Zur Osterhomilie (auch bekannt als: *De tridui spatio*) vgl. Maspero (2010), unten Anm. 203 und besonders Drobner (1982, hier zur Überlistung des Teufels 87–90).

167 Vgl. oben bei Anm. 31.

168 Vgl. Fürst (2011, 282–283): „führte Origenes die Idee einer ‚Täuschung des Teufels‘ in die christliche Theologie ein“ (mit Hinweis auf den *Physiologus*); vgl. Schwager (2015, 83–84).

8 Der verborgene und offenbare Gottessohn im *Physiologus*

Wir sind damit zum Anfang des *Physiologus* zurückgekehrt. Es ist offenbar das Leitmotiv der „verhüllten Gottheit“, das den Verfasser auf die ältere Tradition des *descensus absconditus* zurückgreifen lässt: Der Löwe, der seine Spuren vor den Jägern verbirgt, wird in der Allegorese ja auf den Erlöser gedeutet, der sich gegenüber den Engelmächten so tarnt, dass er ihre jeweilige Gestalt annimmt. Diese Figur ist uns vornehmlich in ‚dissidenten‘ Überlieferungen begegnet, weniger in solchen, die zum kirchlichen Mainstream gehören. Zu einer doketistischen Zuspitzung, wie sie einige gnostisierende Texte vertreten, kommt es im *Physiologus* aber nicht, im Gegenteil: Christi Herabkunft mündet in Jungfrauengeburt und Inkarnation, wie das Zitat von Joh 1,14 verdeutlicht.

Hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von „Heterodoxie“ und „Orthodoxie“ im griechischen *Physiologus* zeichnet sich damit ein geradezu paradox anmutender Befund ab. Die im Lauf der Zeit als heterodox taxierte Figur des *descensus absconditus* zielt in unserer Schrift auf einen ausgesprochen „orthodoxen“ Skopus, nämlich auf das Theologumenon der in der Inkarnation verhüllten Gottheit Christi. Dieses zählt seit dem vierten Jahrhundert zum festen Inventar der griechischen Dogmatik, quer durch alle theologischen Milieus hindurch.

Nun fällt in der ersten Löwenallegorese auf, dass die Fleischwerdung und vor allem die anschliessende Wechselrede keinen Haftpunkt mehr im Gleichnis selber haben. In der Wechselrede heisst es, dass „sie“ ihn nicht erkannten „als den von oben Herabgestiegenen“. Gemeint sind die Engelmächte, von denen gleich zuvor die Rede war.

Die Frage stellt sich, bei welcher Gelegenheit der mit den Worten von Ps 24,10 geführte biblische Dialog erfolgt. Es bieten sich drei Optionen an: Erstens beim Abstieg des Erlösers, zweitens bei seiner Inkarnation oder drittens bei seiner Himmelfahrt.

Exkurs: Im Folgenden werden wir die genannten Möglichkeiten im Einzelnen prüfen. Dabei ist allerdings die Frage wachzuhalten, ob trennscharf entworfene Interpretationsoptionen, wie sie nun aufgefächert werden, bei einer Textsorte wie dem *Physiologus* überhaupt greifen können. Für den Sinn exegetischer Differenzierung spricht die Beobachtung, dass unsere Schrift nicht nur als ein konfuses Amalgam überaus heterogener Überlieferungen anzusprechen ist, sondern als ein Text mit einem durchaus reflektierten theologischen Profil, das ge-

rade in den jeweiligen Allegoresen der zoologischen Porträts greifbar ist.¹⁶⁹

1. Die auf den ersten Blick naheliegendste Interpretation situiert die Wechselrede beim Abstieg des Erlösers. Tatsächlich lässt unsere Passage eine deutliche Leserlenkung erkennen: Die Bewegung geht von oben nach unten, von der Sendung durch den „unsichtbaren Vater“ bis zur Inkarnation. Entlang dieser Fluchtlinie begleiten auch Frage und Antwort den Abstieg Christi, beziehen sich also zurück auf die vor der Inkarnationsaussage zu lesende Engelgleichungsaussage.¹⁷⁰ Der Vorteil dieser Lesart besteht darin, dass sie mit einer einzigen Bewegung, eben dem Abstieg, auskommt. Sprachlich wird dies unterstützt durch den Hinweis darauf, dass die Fragenden denjenigen „nicht erkannten, der von oben herab kam [ἀγνοοῦντες αὐτὸν ἄνωθεν κατελθόντα]“.¹⁷¹ Schliesslich spricht auch das Arrangement der drei Löwengleichnisse mit ihrer Abfolge von Inkarnation, Kreuzestod und Auferweckung dafür, dass wir uns mit dem Zitat von Ps 24 noch an der ersten Station befinden.

Exkurs: Zu beachten ist allerdings eine alternative Lesart, die von F. Sbordone, dem Herausgeber der kritischen Edition, bevorzugt wird:¹⁷² „Daher erkannten sie ihn nicht, sie, die von oben herab kamen, und sagten [...]“. Diese Entscheidung ist nicht leicht nachvollziehbar, zumal die älteste Ganz-Handschrift für den gesamten Abschnitt ausfällt und die zweitälteste an dieser Stelle nicht klar lesbar ist.¹⁷³ Innere Kriterien sprechen entschieden für die Beziehung des Partizips „herabkommend“ auf den Erlöser, nicht auf die Engel:

¹⁶⁹ Richtig Alpers (1984, 39, 41): Der Verfasser des *Physiologus* ist kein unselbständiger stupider Kompilator, als den man ihn oft abgewertet hat, sondern ein kreativer Autor. Vgl. Dorofeeva (2017: 666–668) sowie zur Leserdimension oben bei Anm. 35 sowie unten bei Anm. 192 und 249.

¹⁷⁰ So wird meist stillschweigend gelesen; explizit etwa Brucker (2014, 424 Anm. 63).

¹⁷¹ Offenbar versteht neben der syrischen (Land 1875, 33*) auch die äthiopische Übersetzung den Satz so: „Aber die, welche ohne dies zu wissen, auf seine Herabkunft acht hatten, sprachen: ‚Wer ist dieser König der Ehren?‘“ (Hommel 1877, 46); vgl. Hommel (1890, 13): „Aber die, welche ohne ihn [näher] zu kennen auf seine Herabkunft achteten, sprachen: ‚Wer ist dieser König der Herrlichkeit?‘“ Das Nichtwissen bezieht sich dabei wohl auf die Engelgleichheit Christi, die der Äthiopier vor dessen Herabkunft platziert (vgl. oben Anm. 21), also auf die Herkunft Christi. In der Folge entfällt die Antwort des Geistes.

¹⁷² Sbordone (1936a, 4,3): „ἐκ τούτου οὖν ἀγνοοῦντες αὐτὸν οἱ ἄνωθεν κατελθόντες, ἔλεγον [κτλ.]“. Die von Lauchert (1889, 230) präferierte Version der Hs. W ist aufgrund der griechischen Syntax sicher verderbt: „ἐκ τούτου ἀγνοοῦντες αὐτὸν οἱ ἄνω κατελθόντα ἔλεγον [κτλ.]“. Eine Mischform bietet die lateinische Überlieferung (y, b): Sie bezieht das „Herunterkommen“ auf Christus, das „(von) oben“ auf die Engel, s. unten Anm. 174 und 179.

¹⁷³ Zur ältesten Ganz-Handschrift G (die Sbordone noch nicht kannte) vgl. die Ausgabe von Offermanns (1966, 16; warum G unseren gan-

Diese sind im vorfindlichen Kontext nicht als Herunterkommende im Blick, so gewiss sie in anderen Zusammenhängen als professionelle Absteiger (und Aufsteiger) gezeichnet werden (vgl. die Leiter Jakobs, Gen 28,12). Die Übersetzungen bleiben meist, soweit ich sehe, beim näher liegenden Bezug auf den Erlöser, ebenso wie die älteren Ausgaben.¹⁷⁴

Die Lokalisierung der biblischen Wechselrede im Abstieg hat aber einen entscheidenden Nachteil, nämlich einen Mangel an inhaltlicher Konsistenz: Durch die Proklamation des „Herrn der Mächte“ und „Königs der Ehren“ verliert die vorgängige Tarnung ihren Sinn. Wir kommen gleich auf dieses Argument zurück.

Exkurs: Eine relativ einfache Lesart ergäbe sich dann, wenn die Engelwerdung des Erlösers gar nicht um der Tarnung willen erfolgt, sondern einfach das Prinzip der Verhüllung der „Gottheit Christi“ in einem Leib realisiert. Hier wären es engelische Leiber, gefolgt vom irdischen Körper bei der Inkarnation. Die Wechselrede von Ps 24 würde dann schon gut zum Abstieg passen. Diese Lesart ist aber aus zwei Gründen schwierig: Erstens insinuiert die Bildhälfte der Löwenallegorie mit ihren Jägern selber schon eine negative Kodierung der Engel auf Seiten der Sachhälfte, und zweitens spricht die Einhorn-Miniatur (22) explizit von der Gefährdung des herabsteigenden Erlösers durch Engel und Mächte.¹⁷⁵

2. Eine weitere denkbare Lesart ist die Situierung von Frage und Antwort an der Station der Menschwerdung selber – die ja gleich zuvor genannt wird –, also auf der Erde. Die Engel würden angesichts des Fleischgewordenen dieselbe Frage stellen, die den Evangelien zufolge auch die Menschen aufwerfen: „Wer ist dieser?“ (Mk 4,41 u.ö.). Die-

zen Abschnitt nicht wiedergibt, ist nicht klar). In der nur wenig jüngeren Hs. M sind beide Lesarten möglich, κατελθόντα oder κατελθόντες („M syllaba finalis compendio vix legibili scripta“, Offermanns 1966, 17); in der mit M eng verwandten Hs. Γ steht κατελθόντες. Die Gruppen Σas und ΑΙΔΠφρ haben die verbreitete, oben auch vorausgesetzte und inhaltlich bessere Lesart: ἀγνοοῦντες αὐτὸν ἄνωθεν κατελθόντα, die Hs. O liest ähnlich wie Γ (aber nur ἄνω). Vgl. Kaimakis (1974, 8–9); er hält den Text der Hs. O offenbar für verderbt.

174 So die Übersetzungen von Peters (1898); Seel (1960); Treu (1981); Schönberger (2001); ebenso schon die zweisprachige Ausgabe aus dem 16. Jh. von Ponce de Leon (1587, 2/4): „ἐκ τούτου οἱ ἀγνοοῦντες ἄνωθεν κατελθόντα / quapropter illi qui ignorabant desuper illum descendisse“. Vgl. die Ausgabe von Pitra (1855, 339): „ἐκ τούτου ἀγνοοῦντες αὐτὸν ἄνωθεν κατελθόντα“. Auch der lateinische Berner *Physiologus* liest dementsprechend (Steiger 1964, 52): „Et hoc ignorantes eum omnes descendentes dicebant [...]“. Zur lateinischen Version Y vgl. unten Anm. 179. Demgegenüber übersetzt Grant (1999, 52) nach Sbordone: „Therefore in ignorance of him, those who descended from above said“. Auch auf die Engel bezogen wird das „oben“ in der englischen Übersetzung (Curley 1979, 4): „those who are on high not knowing him as he descended“; sie folgt nämlich der lateinischen Version (xxxiii).

175 Vgl. oben Anm. 17.

se Hypothese ist aber ganz unwahrscheinlich (und wird m. W. auch von niemandem vertreten):¹⁷⁶ Die „Torliturgie“ von Ps 24,7–10 setzt ein Passieren voraus, es geht also um einen Transit, der im *Physiologus* wie in all den anderen oben durchmusterten christlichen Traditionen vertikal geschieht.

Exkurs: Um einen solchen Transit würde es sich bei der Höllenfahrt handeln, gleich im Anschluss an Christi Erdenleben. Sie ist zwar dem *Physiologus* bekannt (25) und sie verbindet sich gern mit Ps 24.¹⁷⁷ Aber unser Text bietet nicht den geringsten Hinweis auf diese Assoziation.

3. Eine dritte Hypothese versteht die Nennung von Inkarnation und Einwohnung, in denen sich der Descensus vollendet, als abschliessende Aussage. Das Zitat von Joh 1,14 markiert eine Zäsur, die die Wende einleitet. Frage und Antwort von Ps 24 beziehen sich, so gesehen, dann nicht mehr auf den Absteigenden zurück, sondern vielmehr auf den wieder Aufsteigenden.¹⁷⁸ Diese Deutung, die das Achtergewicht auf das Johanneszitat legt, rechnet also mit Brevilokuenz.

Exkurs: In der Tat zeigt die handschriftliche Überlieferung, dass das Frage- und Antwortspiel gelegentlich explizit bei der Himmelfahrt Jesu lokalisiert wird.¹⁷⁹ Der Hauptgrund für diese Versionen besteht in

176 Man kann überlegen, ob nicht die Lesart κατελθόντες (statt: κατελθόντα; vgl. oben Anm. 172 und 173) hier einzureihen ist: Die Engel kommen von oben herab und erkennen den inkarnierten Christus nicht.

177 S. dazu Anm. 107, 109 und 118.

178 So deuten Lauchert (1889, 57): „die Auslegung von Ps. 23 [...], wonach die Engel im Himmel Christum bei seiner Himmelfahrt nicht kennen und deshalb fragen“, sowie – vielleicht lediglich aufgrund einer summarischen Lektüre – Barbel (²1964, 305): „Der Apologet Justinus deutet den Ps. 23 mit seinem Frage- und Antwortspiel, wie der *Physiologus*, auf den Himmelsaufstieg des Herrn“. Hanson (1980, 42) bemerkt zu Recht zum Zitat von Ps 24,10 in *Physiologus* 1: „This is set in the context of a descent, but in fact the words of the psalm would fit an ascension much better.“

179 Die Leerstelle wird ausgefüllt etwa von der Handschrift p (Ambrosianus graecus C 255 inf.; vgl. Sbordone 1936a z. St.). Sie tilgt κατελθόντα und liest: „ἀγνοοῦντες αὐτὸ τὸ μυστήριον καὶ αὐτὸν οἱ ἄνωθεν ἄγγελοι ἀνερχομένου τούτου [Die Engel droben erkennen das Geheimnis und ihn selber nicht, jetzt, wo dieser auffährt].“ Auch die lateinische Übersetzung des Typs γ platziert den kleinen Dialog explizit beim Aufstieg (Hss. Y², Y³): „Et hoc, ignorantes eum descendentes atque ascendentem, hi qui sursum sunt“; vgl. Carmody (1941, 103). Sie macht auch detailliertere Angaben zu den Sprechenden (analog zu den oben Anm. 102 genannten Texten): „hi qui sursum sunt, dicunt: ‚Quis est iste rex glorie?‘ et angeli deducentes eum responderunt ‚Dominus [etc.]‘“. Ähnlich die lateinische Version b: „Et hoc ignorantes, eum ascendentem ad patrem, hi qui sursum erant angeli dicebant ad eos qui cum domino ascendebant: ‚Quis est iste rex glorie?‘ responderunt illi: ‚Dominus [etc.]‘“; vgl. Carmody (1939, 11; in der Hs. Z entfallen die „mit dem Herrn Aufsteigenden“).

der Gravitation der Wirkungsgeschichte von Ps 24,7–10 (dazu gleich unten).

Der Nachteil dieser Lesart liegt auf der Hand; sie trägt eine textexterne Information, die Himmelfahrt, ein – ein Vorgehen, worauf man im Auslegungsgeschäft nicht ohne Not zurückgreifen sollte. Im Gegenzug sprechen für diese Lektüre aber drei entscheidende Gründe:

Der erste Vorteil ist textinterner Natur. Wann macht die Wechselrede von Frage und Antwort Sinn? Beim Abstieg ist das nicht der Fall: Die Angleichung an die verschiedenen Engelwesen zielt ja gerade auf Tarnung, auf das Inkognito. Die Verhüllung muss sich dieser Logik zufolge auch noch auf die irdische Existenz erstrecken, die zur Kreuzigung und damit zur Heilswende führt. Erst dann wäre der Moment gekommen für die Proklamation des heiligen Geistes, die das wahre Wesen des Erlösers offenbart: Er ist der „Herr der Mächte“ und „König der Ehren“. So gesehen ist der Umschlag vom Verborgensein zum Offenbarwerden am besten *nach* der vollbrachten Menschwerdung (samt Tod und Auferstehung) zu situieren. Die Identifikation des Erlösers bereits bei seinem Abstieg, noch vor der Inkarnation, konterkariert demgegenüber die Tarnung. Diese Überlegung wird gestützt durch die Traditionsgeschichte: Gerade die gnosishen Texte, die wir oben durchmustert haben, verbinden das Erkennen des Gesandten erst mit dessen Wiederaufstieg.¹⁸⁰

Exkurs: Wie notiert hat die Wechselrede im Löwengleichnis keine Entsprechung. Projiziert man Frage und Antwort versuchsweise in das Naturbild zurück, würde den Jägern die Spur zum Löwen gewiesen. Die Engelmächte könnten den Erlöser finden, etwa als Inkarnierten auf der Erde, und ihn überwältigen – μη γένοτο! Wir folgen dem Gedankenexperiment aber nicht weiter, da die bewährten Regeln heutiger Gleichnistheorien den Rückimport von der Sachhälfte zur Bildhälfte verbieten. An dieses Regelwerk hält man sich mit Vorteil auch in der Interpretation von schulgerechten Allegorien.

Der zweite Vorteil legt sich im Blick auf die Wirkungsgeschichte von Ps 24 nahe: Die „Torliturgie“ haftet hauptsächlich an der Himmelfahrt Jesu. Man darf annehmen, dass auch unsere *Physiologus*-Passage der enormen Gravitationswirkung dieser überaus stabilen exegetischen und homiletischen Tradition gehorcht.

Exkurs: Die Formulierung, dass sie „ihn, der von oben herab kam, nicht erkannten“, ist auch unter dieser Voraussetzung verständlich: Er steigt ja auf, weil er dorthin zurückkehrt, von wo er herabgekommen ist. Ein Stück weit erinnert diese Figur an die Selbstpräsentation Jesu im Johannesevangelium (3,31; 8,23) – „niemand ist in den

Himmel hinaufgestiegen ausser dem, der aus dem Himmel herabgestiegen ist“ (3,13; vgl. Eph 4,10). Gerade im Blick auf die altkirchliche Rezeptionsgeschichte von Ps 24 lässt sich die vom *Physiologus* vorgenommene Herkunftsortung des wieder Aufsteigenden gut deuten: Die Engel sind verwirrt und erkennen den auffahrenden Jesus in seiner menschlichen Gestalt nicht – ihn, der doch von oben herabgekommen ist. Vor allem nimmt diese Lesart das begründende ἐκ τούτου ernst, weil sie es direkt auf das unmittelbar zuvor Gesagte bezieht, auf die Inkarnationsaussage von Joh 1,14: Die Verhüllung seiner θεότης in fleischlicher Gestalt ist der Grund dafür, dass ihn die Engel jetzt beim Aufstieg nicht identifizieren können, so wie sie ihn damals beim Abstieg infolge seiner engelischen Form auch nicht erkannt hatten.¹⁸¹

Ein drittes Argument zugunsten der dritten Hypothese bietet der *Physiologus* selber, also der Makrokontext, in einer späteren Passage, nämlich im Gleichnis des Einhorn (22):¹⁸² Leserinnen und Leser erinnern sich sowohl beim Bild selber („Jäger“ versuchen, das Tier zu fangen) als auch bei der Allegorese („Engel und Mächte vermochten ihn nicht zu überwinden“) an das Gleichnis vom Löwen im programmatischen Eingangskapitel. Das erneute Zitat von Joh 1,14 verstärkt den Wiedererkennungseffekt. Lesen wir *Physiologus* 22 von 1 her, so ergibt sich der Schluss, dass die Mächte den Herabsteigenden deshalb nicht überwältigen konnten, weil sie ihn gar nicht erkannt haben.¹⁸³ In die genau gleiche Richtung weist die Allegorese des Ichneumon (26): Weil Christus als Gott und Erlöser im Körper verborgen ist, überwindet er den Teufel.

Exkurs: Die handschriftliche Überlieferung verstärkt in 22 die kontextuelle Relation zu 1 durch den auf κρατῆσαι folgenden Zusatz: „Er wurde allen alles, bis er in Mariens Schoss einging [μετὰ πάντων πάντα γενόμενος ἕως ἤλθεν εἰς τὴν γαστέρα (κτλ.)]“. ¹⁸⁴ Die intertextuelle Beziehung zu 1 Kor 9,22, der wir auch bei Origenes begegnet sind, ist offensichtlich.¹⁸⁵ Die genannte Version hat auch Eingang

¹⁸¹ Vgl. zur „Verhüllung“ der Gottheit oben bei Anm. 115 und 117 sowie Abschnitt 7.

¹⁸² Vgl. oben bei Anm. 27.

¹⁸³ Es erstaunt auch nicht, dass in einer Handschrift (I) explizit davon die Rede ist, dass „die engelischen Mächte sich der Gottheit nicht bemächtigen konnten [οὐκ ἠδυνήθησαν κρατῆσαι τὴν θεότητα]“. Das *Nichterkennen* wird explizit eingetragen in der lateinischen Version b (als „scharfsinnigstes“!), zusammen mit der Angleichung der Engelklassen an die Reihe von *Physiologus* 1 und samt der Höllenfahrt (!): „acerrimum vero quod dicit eum, id est quod neque principatus, neque potestates, non throni neque dominationes intelligere potuerunt, nec infernus tenere valuit“. Ein Teil der Hss. fügt nach *poterunt* noch den betrogenen Teufel hinzu: „nec ipse subtilissimo diabolus investigare potuit“; s. Carmody (1939, 31–32). Zu vergleichbaren Einträgen, die Querbezüge schaffen und die Textkohärenz steigern, vgl. oben Anm. 33 zu Löwe und Ichneumon.

¹⁸⁴ So neben anderen, auch wieder leicht differierenden Varianten (vgl. Kaimakis 1974, 69a) die Hs. II: Karnejev (1894, 63).

¹⁸⁵ Vgl. oben bei Anm. 67; auch Anm. 52 zur *Epistula Apostolorum*.

¹⁸⁰ Vgl. oben zur *Pistis Sophia* (bei Anm. 41) und zur *Ascensio Isaia* (bei Anm. 49).

in die armenische Überlieferung gefunden.¹⁸⁶ Die syrische Version des *Physiologus Leidensis* liest 1 Kor 9,22 sogar in die erste Löwenallegorie ein, als Auftakt zur Engelgleichwerdung Christi (also wie bei Origenes!).¹⁸⁷

Wir halten an dieser Stelle fest, dass *Physiologus* 43, worin Christus als der „geistliche Elefant“ porträtiert wird, ebenfalls auf 1 Kor 9,22 zurückgreift, hier in Verbindung mit Phil 2,7 und Mk 10,44:¹⁸⁸ „Er, der grösser als alle war, wurde der Sklave aller (Mk 10,44). Er erniedrigte sich nämlich und nahm Knechtsgestalt an (Phil 2,7) [und wurde allen gleich],¹⁸⁹ um alle zu erlösen.“ Für den Finalsatz „ἵνα πάντας σώσῃ“ ist 1 Kor 9,22b (ἵνα πάντως τινὰς [v. l.: πάντας!] σώσω) der wichtigste Prätext; die christologische Pointierung (vgl. oben bei Anm. 67) wird befördert durch 1 Tim 2,4 (von Gott als Retter: „ὅς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι“). Mit der Zielrichtung des „Retters“ wird eine Brücke zu *Physiologus* 1 (ὅπως σώσῃ τὸ πεπλανημένον γένος τῶν ἀνθρώπων)¹⁹⁰ und vor allem zu 26 (ἵνα πάντας σώσῃ) geschlagen: Die Deutung von Ichneumon (26) und Käuzchen (5) arbeitet mit den Prätexten Phil 2,7–8 und 1 Kor 9,22.¹⁹¹

Wir kehren zurück zur Interpretation der Wechselrede in *Physiologus* 1. Die Wahl zwischen der oben genannten ersten und der dritten Option fällt nicht leicht. Ich entscheide mich für die letztere, da ich die fehlende Situierung von Frage und Antwort bei Christi Himmelfahrt nicht stark gewichte und hier mit Breviloquenz rechne. Einlesen darf man auch den Ruf zur Öffnung der Himmelstore, auch wenn er nicht eigens genannt wird: Er ist intertextuell mit der Wechselrede von Ps 24,7–10 gegeben und begleitet konstant deren gesamte Rezeptionsgeschichte, zumal in der exegetischen und homiletischen Überlieferung. Natürlich spielen bei der exegetischen Entscheidung auch Annahmen über die erste Version des *Physiologus* eine Rolle. Je mehr man einer Spätdatierung zuneigt und mit einer stabilen Auslegungstradition von Ps 24 rechnet, desto mehr schlagen die Argumente für die dritte Deutung zu Buch.

Exkurs: Auch der Kontext, die Sequenz der drei Löwengleichnisse mit ihrer Abfolge von Inkarnation, Tod und Auferweckung, legt der Wahl der dritten Option kein ernsthaftes Hindernis in den Weg: Der *Physiologus* hält sich nicht an eine Abfolge der Heilereignisse; einzelne Aussagen können also gut auf etwas vorausblicken, was wenig später zum Hauptthema wird. So orientiert sich der Finalsatz in der ersten Allegorie („um das verirrte Menschengeschlecht zu retten“) am Erlösungsziel. Die *sessio ad dexteram* in der zweiten Allegorie antizipiert ihrerseits die Himmelfahrt. Überdies hält sich die Kompositionstech-

nik unserer ganzen Schrift bekanntlich an fast gar keine erkennbaren Regeln.

Wie auch immer: Der Verfasser des *Physiologus* setzt bei seiner Leserschaft erhebliche Schriftkompetenz und Vertrautsein mit theologischen Standardtraditionen voraus – zumal homiletischen und exegetischen –, die er deshalb nicht bis in die Details zu entfalten braucht. Die *brevitas* gilt auch hinsichtlich vieler anderer theologischer Figuren, mit Hilfe derer die Tierbilder dechiffriert werden: Der „Naturforscher“ entwirft meist nur Skizzen der von den Tieren symbolisierten geistigen Wirklichkeit.¹⁹² Er rechnet mit der Fähigkeit seiner Adressaten, die lediglich umrissenen biblischen und theologischen Zusammenhänge vervollständigen und Beziehungen zwischen den Tiersymbolen samt ihren Deutungen herstellen zu können.¹⁹³ Dies ist ein Zeichen dafür, dass sich unsere Schrift an Bildungsträger richtet.¹⁹⁴

9 Vom *triduum mortis* – die zweite Löwenallegorie

Wir kommen zurück zum zweiten Löwengleichnis. Der Löwe, der mit offenen Augen schläft, wird gedeutet auf Christus unmittelbar nach seinem Sterben. Es liegt eine räumliche Unterscheidung vor: Der Leichnam „schläft“ am Kreuz, die Gottheit „wacht“ zur Rechten Gottvaters, also im Himmel.

Im Folgenden wird die These vertreten, dass die Allegorese im Kontext eines christologischen Diskurses des vierten Jahrhunderts zu situieren ist, der sich um den Status des Gottmenschen zwischen Tod und Auferstehung, nämlich im *triduum mortis*, dreht. Zum christologischen Prüfstein wird das Sterben Jesu in diesem Diskurs aus drei Gründen: Erstens intensiviert sich in ihm die Polarität von Christi göttlicher und menschlicher Natur, zweitens provoziert es die Frage nach dem zugrunde liegenden anthropologischen Modell, und drittens ruft das spannungsvolle Nebeneinander der letzten Worte Jesu hinsichtlich seines nachtodlichen Geschicks nach Auslegung: Gottes-

¹⁸⁶ Vgl. Muradyan (2005, 56, 157–158).

¹⁸⁷ Vgl. Land (1875, 32 [lat.]; 33* [syr.]).

¹⁸⁸ Die Hs. s fügt nach „grösser als alle“ hinzu: „wahrer Christus nämlich und neuer Adam“ (vgl. 1 Kor 15,45).

¹⁸⁹ γενόμενος ὁμοιος αὐτῶν: nur bezeugt von der Hs. M, die dafür auf den schliessenden Finalsatz verzichtet. Das „Gleichwerden“ stellt eine Beziehung her zur Angleichung des Erlösers an Engel und Menschen.

¹⁹⁰ Dazu vgl. oben bei Anm. 26.

¹⁹¹ Dazu vgl. oben S. 98.

¹⁹² Vgl. ähnlich Brinkmann (1980, 112): die „Zeichen für religiöse Sachverhalte [...] fassen in Chiffren zusammen, was sonst oft umfangreicher dogmatischer Aussage bedürfte“; (422): „Physiologus, der Verhaltensweisen von Tieren in einem Zeichen vereint, um so eine geraffte Aussage über religiöse Sachverhalte der menschlichen Existenz zu schaffen“.

¹⁹³ Vgl. Nicklas (2013).

¹⁹⁴ Vgl. dazu unten bei Anm. 231.

verlassenheit (Mk 15,34 par. Mt 27,46), Paradies (Lk 23,43), Übereignung in Gottes Hände (Lk 23,46; vgl. Joh 10,17–18; Hingabe der Seele), ferner der Willenskonflikt in Gethsemane (Mk 14,36 parr.) und schliesslich die Grablegung. Der christologische Diskurs verbindet sich meist mit der Figur der Höllenfahrt Christi, wofür auch wieder ein Herrenwort den Beleg liefert (Mt 12,40).

Unsere Schrift kommt im Blick auf das Sterben Jesu mit einer einfachen Lösung aus: Sein Leib hängt am Kreuz, seine Gottheit ist beim Vater im Himmel. Der *Physiologus* kennt zwar die Höllenfahrt: So wie der Fischotter dem Krokodil in den Rachen springt, stieg Christus in die Hölle hinab (25). Ein Bezug zur zweiten Löwenallegorie wird indes nicht eigens hergestellt. Vielleicht bietet der biblische Prätext dafür doch eine Assoziationsbrücke, denn das „Sitzen zur Rechten“ geht in Ps 110,1 einher mit der Unterwerfung der Feinde, die in der christlichen Rezeption meist auf die widergöttlichen Mächte gedeutet werden.

Exkurs: Zunächst stellt sich die Frage, ob in der zweiten Löwenallegorie des *Physiologus* eine eigentümliche sehr frühe Trennungschristologie vorliegt. Eine solche wird in der altkirchlichen Überlieferung Kerinth zugeschrieben.¹⁹⁵ Es empfiehlt sich aber nicht, auf „gnostische Vorstellungen“ zu rekurrieren, die im *Physiologus* auch in der Engelgleichwerdung Christi greifbar wären.¹⁹⁶ Unsere Schrift teilt durchwegs die überkommene mehrheitskirchliche Überzeugung von der Inkarnation des Gottessohns; die „Einwohnung“ des Logos hebt mit Zeugung und Jungfrauengeburt an (Joh 1,14).

Wieder gibt die Terminologie des *Physiologus* einen besseren Fingerzeig: Die explizite Unterscheidung zwischen der Gottheit (θεότης) Christi und seinem Körper (σῶμα) weist in die Zeit der christologischen Debatten des vierten und fünften Jahrhunderts. Das Schema von Gott/Logos-Sarx/Körper ist nicht nur für die „monophysitische“ Christologie der Anhänger des Apollinaris charakteristisch, sondern begegnet, allenfalls mit präzisierender Reformulierung, vielfach bei „diphysitischen“ Theologen, die mit der unvermischten Einheit von göttlicher und menschlicher Natur rechnen.¹⁹⁷

¹⁹⁵ So nach Irenäus, *Adversus haereses* 1.26.1: der obere Christus sei erst „nach der Taufe auf ihn [sc. Jesus] herabgestiegen“, um sich am Ende wieder von ihm zu trennen; „Jesus sei gekreuzigt worden und auferstanden, Christus aber sei leidensunfähig geblieben, da er pneumatisch gewesen sei“. Gar nicht in Frage kommen prägnantere dokeistische Konzeptionen, die im Ansatz nur von einer einzigen Natur Christi, eben der göttlichen, ausgehen.

¹⁹⁶ So Stommel (1958, 128): „Die Himmelfahrt des Logos unmittelbar vom Kreuze aus entspricht gnostischen Vorstellungen [...] die gleiche gnostische Herkunft verraten die unmittelbar vorhergehenden Ausführungen des *Physiologus* über den verborgenen Abstieg Christi in der Menschwerdung“.

¹⁹⁷ Zur Logos-Sarx-Christologie in Arianismus und Apollinarismus vgl. Grillmeier (1990, 374–382, 494–497). Zur Abwehr der apollinaristischen Konzeption durch Didymos ausgerechnet in der Exegese von Ps 24,7–10, mit dem wir uns oben ausgiebig beschäftigt haben, vgl. Geljon (2011, 70–72). Die Frage, ob die arianische Logos-Sarx-

Einschlägig für unsere Passage im *Physiologus* ist namentlich der Diskurs über das *triduum mortis*, der sich im dritten Jahrhundert, zumal bei Origenes,¹⁹⁸ ankündigt und sich im vierten wie fünften Jahrhundert ausdifferenziert: Was geschieht mit den „Komponenten“ des göttlich-menschlichen Christus zwischen Tod und Auferstehung?¹⁹⁹ Aus dem dritten Jahrhundert gibt es einige tastende Antworten, die mit einer Trennung des göttlichen vom menschlichen Teil Christi rechnen (Tertullian, Novatian, Hippolyt [?]). Sie kommen als Hintergrund für unseren *Physiologus*-Text kaum in Frage. Im vierten Jahrhundert dominiert zunächst das am Modell Logos-Sarx orientierte Theorem des Logosabstiegs in die Unterwelt, das mit der Trennung von Christi Gottheit und Leib rechnet (wofür die Gottverlassenheit von Mt 27,46 par. den Schriftbeweis liefert); vertreten wird es nicht nur von Arianern und Apollinaristen, sondern weithin auch von anderen Theologen, darunter den Alexandrinern Alexander und Athanasios.²⁰⁰ Selbstverständlich hält man trotz der Höllenfahrt des Logos zugleich fest an dessen simultaner Präsenz sowohl in der ganzen Schöpfung wie besonders im Himmel bei Gott (Joh 1,1).²⁰¹ Ab der Mitte des vierten Jahrhunderts, im Gefolge der apollinaristischen Debatten, setzt sich

Christologie überhaupt als direkte Vorläuferin der apollinaristischen zu erachten ist (so u. a. Grillmeier), braucht uns hier nicht zu beschäftigen; vgl. dazu Brennecke (2015).

198 Das Problem wird diskutiert im Blick auf ein trichotomisches anthropologisches Modell (1 Thess 5,23) von Origenes, *Dialogus cum Heraclide* 6–8 (SC 67, 68–72; deutsche Übersetzung BGrL 5, 31–32): Nach Christi Tod ist sein Körper im Grab, seine Seele im Hades, sein Geist in Gottvaters Händen, d. h. im Himmel. Erst mit der Himmelfahrt sind die drei wieder vereint (7,14–8,17). Abseits von diesem speziellen Diskussionsgang arbeitet Origenes in derselben Schrift mit dem einfachen christologischen Modell der Polarität von θεότης und σῶμα (5,8–6,6).

199 Vgl. dazu die kundige – aber leider sehr normativ orientierte und wertende – Darstellung von Grillmeier (1975); ferner Aubineau (1972, 152–154 Anm. 36); Drobner (1982, 114–124). Grillmeier hält „die Vorstellung der Trennung von Logos und Leib“ für eine sehr frühe „populäre Idee“ und weist neben *Evangelium Petri* 19 auch auf den *Physiologus* hin (1975, 107 Anm. 19; 172). Die beiden Aussagen sind aber sehr verschieden: Nur der *Physiologus* handelt von zwei „Akteuren“, die den *schon gestorbenen* Christus ausmachen. Genau dies weist in eine deutlich spätere Zeit.

200 Vgl. z. B. Athanasios, *De incarnatione* 21.3–22.5 (SC 199, 342–348). Zur Gesamtentwicklung vgl. Grillmeier (1975, 122–126): „Ein zwischen Arianern und ihren Gegnern gemeinsames Theologumenon“ und (127–132): Häresie des Apollinarismus; Grillmeier (1990, 455–456); Euseb von Emesa; 469–471: Athanasios: „Der Tod Christi als Logostrennung“. Allerdings dürften die Anschauungen im Einzelnen wesentlich vielfältiger gewesen sein. So deutet etwa ein Katenenfragment (zu Joh 19,33–34; Nr. 146 [Reuss 1966, 59]) darauf hin, dass für Apollinaris Gott mit seinem „Fleisch“ bzw. „Leib“ verbunden bleibt, so dass dieser nicht verwest; vgl. Mühlenberg (2015, 137). Zweifel an der Konstruktion von Grillmeier auch bei Uthemann (2005, 366 Anm. 111).

201 Es ist sogar möglich, die Höllenfahrt als vom Himmel her gewirkte Gotteskraft zu pointieren, Ambrosius, *De incarnatione* 40 (CSEL 79, 243 [vgl. Grillmeier 1975, 126 Anm. 80]): „Erat ergo caro eius in monumento, sed virtus eius operabatur e caelo“. Vom „Sitzen zur Rechten“, das mit der Unterwerfung der Feinde einhergeht (Ps 110,1), sind wir damit gar nicht weit entfernt!

auf orthodoxer Seite zunehmend die Überzeugung durch, dass der Gott-Logos mit dem Menschen auch im *triduum* verbunden bleibt.²⁰² Das Schema „Logos-Mensch“ (mit der Wiederentdeckung der Seele Christi) überflügelt das überkommene – und zumal in Alexandria beliebte – Schema „Logos-Sarx“. Die permanente Einheit von Christi Gottheit und Menschheit, auch während der temporären Separation von Körper und Seele in seinem Tod, zählt fortan zu den christologischen Basisüberzeugungen. Eine besonders differenzierte christologische Reflexion über das *triduum sacrum* findet sich bei Gregor von Nyssa:²⁰³ Beim Tod Jesu kommt es zur Trennung von Körper und Seele. Diese gelangt in das Paradies (Lk 23,43), identifiziert mit Vaters Händen (Lk 23,46, jener gelangt über das Grab in das „Herz der Erde“ (Mt 12,40), wo er den Tod besiegt. Christi Gottheit (θεότης) bleibt mit beiden unzertrennlich verbunden.

Unserer Hypothese zufolge ist die Aussage des *Physiologus* in den umrissenen Diskurskontext einzubetten. Seine schlichte Formulierung kommt mit einem doppelten Ort des gestorbenen Christus aus, mit Erde und Himmel. Dies führt uns eher in die ersten beiden Drittel des vierten Jahrhunderts, wo die Trennung von Gott/Logos und Leib/Fleisch im Tod Jesu zu den gängigen Überzeugungen zählt.²⁰⁴ Von einer „häretischen“ Anschauung kann, zumal in dieser Zeit, keine Rede sein.²⁰⁵ Überdies ist grösste

202 So etwa Ps.-Athanasios, *De incarnatione contra Apollinarium* 1.18 (PG 26, 1125B): Christi Sterben war nicht ein Weggang der Gottheit (μετάστασις θεότητος), sondern der Seele, die in den Hades gelangt. Diese bleibt verbunden mit der Gottheit, denn „in unverhüllter Gottheit“ (ἀπαρακαλύπτῳ τῇ θεότητι) hätte sein Hinabkommen die Unterwelt zerstört (οὔτε γὰρ ὁ ἄδης ἦνεγκεν ἀπαρακαλύπτου θεότητος ἐπιβασιν, 1125A); 2.14 (1156C): Nach Christi Tod ist weder der Leib im Grab noch die Seele im Hades von der Gottheit getrennt (μήτε τῆς θεότητος τοῦ σώματος ἐν τῷ τάφῳ ἀπολιμπανομένης μήτε τῆς ψυχῆς ἐν τῷ ἄδῃ χωριζομένης), unter Berufung auf Ps 16,10 (vgl. zu V. 9 bei Origenes oben Anm. 100). Zur Gefährdung des Hades durch die „nackte Gottheit“ vgl. auch oben bei Anm. 159 und unten bei Anm. 208.

203 Gregor von Nyssa, *Epistula* 3.22 (GNO 8,2, 25 = SC 363, 140; deutsche Übersetzung BGrL 43, 48): „ἡ δὲ ἀμέριστος θεότης, ἀπαξ ἀνακραθεῖσα τῷ ὑποκειμένῳ, οὔτε τοῦ σώματος οὔτε τῆς ψυχῆς ἀπεσπάρθη“; vgl. *Adversus Apollinarium* (GNO 3,1, 153–154). Ähnlich arbeitet es Gregors Osterpredigt heraus (*In Christi resurrectionem* 1 [GNO 9, 291:12–294:13; vgl. 305:10–12]; vgl. oben Anm. 150 und 166): Christus ist bei seinem Tod zugleich an zwei Orten, somatisch auf der Erde und psychisch im Paradies, in Gottvaters Händen; seine Gottheit bleibt mit seinem ganzen Menschen, mit Körper und Seele, verbunden. Vgl. Drobner (1982, 121–124); Wickham (1981).

204 Anderen zeitgenössischen Formen einer Trennungschristologie wie derjenigen antiochenischer Theologen oder der älteren des Paulus von Samosata steht die Aussage des *Physiologus* ohnehin recht fern. Ähnliches gilt für die von Grillmeier (1990, 548–553) beschriebene origenistische Trennungschristologie des frühen fünften Jahrhunderts.

205 Anders Stommel (1958, 128): die „zugrundeliegende Vorstellung von menschlichem Leib und göttlichem Logos als den konstitutiven Elementen der Person Jesu Christi ist häretisch“. In diesem Punkt richtig Alpers (1984, 54–55): Die Zweinaturenlehre ist „mehr andeu-

Zurückhaltung davor angebracht, die nur gerade skizzierte Aussage des *Physiologus* dogmengeschichtlich zu belasten. Sie ist so offen gehalten, dass sie nicht einmal notwendig eine prinzipielle Trennung der Gottnatur Christi vom am Kreuz verstorbenen Leib voraussetzt, sondern auch mit dem Grundsatz der Einheit beider Naturen im *triduum* vermittelbar ist.²⁰⁶

Exkurs: Exemplarisch weise ich auf zwei entlegene, aber aufschlussreiche Texte hin, die die Lokalisierung von Christi Gottheit beim Vater unter festgehaltener Einheit des Gottmenschen dokumentieren.

a. Ein eigenartiges anonymes Katenenfragment bringt Gottheit, Fleisch, Kreuz, Hades und Paradies in ein Verhältnis:²⁰⁷ „Indem er alles mit seiner Gottheit erfüllt, war er am Kreuz wegen seinem Fleisch, und im Himmel wegen seiner Gottheit, und herabsteigend vom Kreuz war er im Hades, und den Räuber brachte er ins Paradies [Lk 23,43] kraft der (dortigen) Ankunft seiner Gottheit.“ Die Aussage ist deshalb interessant, weil sie einerseits der Gottheit Christi Omnipräsenz zuschreibt und sie doch speziell im Himmel und im Paradies lokalisiert, i. U. zum Fleisch, das wie im *Physiologus* am Kreuz hängt.

b. Ein Hippolyt zugeschriebenes Katenenfragment versucht auf ähnliche Weise, unter Voraussetzung der ununterbrochenen Verbindung mit der Gottheit die Multilokalität der Komponenten des gestorbenen Christus aufzufächern:²⁰⁸ „Der Körper lag im Grab, nicht entleert von der Gottheit. Sondern wie er im Hades weilend der Wesenheit nach beim Vater war, so war er sowohl im Körper wie im Hades. Denn wie der Vater ist auch der Sohn unfassbar (d. h. raumtranszendent), und er umfasst alles. Aber willentlich liess er sich in einen beseelten Körper fassen, damit er mit der eigenen Seele in die Unterwelt ginge

tungsweise und natürlich noch nicht in der Art der späteren dogmatischen Verfeinerung vorgetragen“; der Verweis auf Meliton (Anm. 437) ist aber irreführend (vgl. oben bei Anm. 122).

206 In der handschriftlichen Rezeptionsgeschichte wird wieder uneindeutig, vgl. die lateinische Version b (vgl. Stommel 1958, 128; Alpers 1984, 86 Anm. 439), die die Grablegung nachträgt und v. a. die *sessio ad dexteram* tilgt: „etenim corporaliter dominus meus obdormiens in cruce et sepultus, deitas eius vigilabat“. Die Version γ versteigt das Sitzen zur Rechten und eliminiert damit den Eindruck eines Trennungsakts im Sterben: „deitas vero eius semper in dextera patris vigilat“.

207 *Catena in Evangelium S. Lucae* 23.43 II (Cramer 1844a, 168): „πληρῶν τὰ πάντα τῇ θεότητι, καὶ ἐν τῷ σταυρῷ ἦν διὰ τὴν σάρκα, καὶ ἐν τῷ οὐρανῷ διὰ τὴν θεότητα, καὶ πάλιν καταβάς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, καὶ ἐν τῷ ἄδῃ ὑπῆρχεν, καὶ τὸν ληστήν εἰς τὸν παράδεισον εἰσήγαγε τῇ παρουσίᾳ τῆς θεότητος“. Im Blick auf das Nebeneinander von θεότης und θεότητα ist daran zu erinnern, dass die Katenausgabe mangelhaft gefertigt ist.

208 Ps.-Hippolyt, *De pascha* frag. 3 (GCS 1,2, 268–269); syrisch und partiell griechisch überliefert: „τὸ γὰρ σῶμα ἔκειτο ἐν μνημείῳ, οὐχὶ κενωθὲν τῆς θεότητος· ἀλλ’ ὡσπερ ἐν τῷ ἄδῃ ὦν τῇ οὐσίᾳ ἦν πρὸς τὸν πατέρα [syr. (Pitra 1883, 55): ܠܐ ܠܥܠ ܝܘܢ ܡܢ ܡܢܗܘܬܐ], οὕτως ἦν καὶ ἐν τῷ σώματι καὶ ἐν τῷ ἄδῃ· ἀχώρητος γὰρ ἔστι καὶ ὁ υἱὸς ὡς ὁ πατήρ, καὶ πάντα περιέχει· ἀλλὰ θέλων ἐχωρήθη ἐν σώματι ἐμψύχῳ, ἵνα μετὰ τῆς ἰδίας ψυχῆς πορευθῆ εἰς τὸν ἄδην, καὶ μὴ γυμνῇ τῇ θεότητι“. Zur Analyse vgl. Grillmeier (1975, 158–169).

und nicht mit der nackten Gottheit.²⁰⁹ Die kleine Passage ist deshalb interessant, weil sie mit der Gottespräsenz in Leichnam und Seele die Gottheit doch wesenhaft beim Vater (τῆ οὐσίᾳ ἦν πρὸς τὸν πατέρα, nach Joh 1,1) im Himmel ortet.

Entscheidend ist vor allem, dass der *Physiologus* durch seine „Bildarbeit“ Christi Einheit zum Zug bringt, nämlich mittels der Relation zwischen „Sachhälfte“ und Gleichnis: Christus wird repräsentiert durch den *einen* Löwen, der zugleich schläft und wacht. Nämliches gilt für den Schriftbeweis (Hld 5,2): Salomons Ich wacht, und zugleich schläft sein Herz. Die Allegorese schliesslich arbeitet mit sprachlichen Signalen, die das räumlich Getrennte wieder verbinden; sie spricht vom „Leib meines Herrn“, von „seiner Gottheit“.²¹⁰ Wie auch sonst im *Physiologus* rufen Leerstellen nach der Mitarbeit kompetenter Leser. Ähnlich verhält es sich mit anderen „problematischen“ Formulierungen. Die aus dem Gebärstein des Geiers (19) entwickelte Aussage vom „Leib des Herrn“, der „in seinem Inneren den Klang der Gottheit trug“ (19), braucht man nicht eigens im Licht der – in der Folge häretisierten – apollinaristischen Logos-Sarx-Christologie zu lesen. Die Sprachregelung in den einzelnen Texten der Literatur des vierten und auch fünften Jahrhunderts gehorcht weithin nicht der sich anbahnenden dogmatischen Normierung, zumal dann, wenn die Aussagen nicht direkt in den christologischen Auseinandersetzungen Stellung beziehen.²¹¹ Das Schema „Gott/Logos-Sarx“ basiert auf zentralen biblischen Prätexten (Joh 1,14; 1 Tim 3,16 u. a.). Mit der knappen Aussage des *Physiologus* ist vor allem der scharfe Kontrast von „Totem“ und „Gott“ zu vergleichen, der die Rhetorik von Osterpredigten mit ihrer Konzentration auf die drei Tage zwischen Kreuz und Auferstehung kennzeichnet.²¹²

209 Der Syrer fährt fort (wie oben Ps.-Athanasios, Anm. 202): „damit nicht die untersten Gründe der Erde vor Entsetzen aus den Fugen gerieten“.

210 Wenn unsere oben vorgeschlagene Deutung der Wechselrede von Ps 24,10 richtig ist, wäre sie ein zusätzliches Argument für die bleibende Einheit von Gottheit und Leib Jesu: Eben die Verborgenheit der ersteren in letzterem bei Jesu Auffahrt ist in der christlichen Rezeptionsgeschichte von Ps 24 ja der Grund für die Irritation der Engelmächte.

211 Selbst für die arianischen Auseinandersetzungen gilt: „Bei allen Beteiligten bis in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts werden Anthropos, Soma und Sarx noch nicht differenziert und völlig selbstverständlich commun benutzt. Von daher erscheint für diese Phase der theologischen Diskussion die Differenzierung in ein Logos-Sarx- und ein Logos-Anthropos-Schema, das für die späteren Debatten durchaus hilfreich sein mag, wenig geeignet“ (Brennecke 2015, 92).

212 Vgl. z. B. Hesychios, *In pascha homilia* 2.2, 2.3 (SC 187, 122/124): „νεκρὸν μὲν γὰρ αὐτὸν τὸ σῶμα βοᾷ, τὸ δὲ θαῦμα θεῶν· νεκρὸν ἡ ταφή,

Im Diskurshorizont des *triduum mortis* artikuliert der *Physiologus* zwei auffällige Anschauungen: Er konzentriert sich auf den noch am Kreuz hängenden Toten und er lokalisiert die Gottheit Christi in dessen *sessio ad dexteram*. Das Kreuz bietet sich als Moment des Sterbens Jesu an, zusammen mit dessen beiden einschlägigen letzten Worten (Lk 23,43.46).²¹³ Das „Sitzen zur Rechten Gottes“ begegnet m. W. nicht eigens im besagten Diskurskontext; üblicherweise bildet es sonst das Finale der Auffahrt. Hier im *Physiologus* handelt sich bei der *sessio* um eine Chiffre für das Sein bei Gottvater (vgl. Joh 1,1), die sich im Blick auf das Sterbewort im Lukasevangelium nahelegt – die Übereignung in „Vaters Hände“ (Lk 23,46), die sich leicht verbindet mit der Voraussage des Sitzens zur Rechten (Mt 26,64 parr.). Wieder sollte man die schlichte Aussage des *Physiologus* nicht mit christologischer Präzision überfordern, etwa mit der Frage, ob Christus erst jetzt, unmittelbar nach dem Sterben, (wieder) seinen Thron einnimmt. Das Zeugnis unserer Schrift steht durchaus im Einklang mit der weithin geteilten altkirchlichen Überzeugung, dass die *sessio ad dexteram* eine räumlich-körperliche Metapher für den göttlichen Status Christi darstellt.²¹⁴ Der *Physiologus* hat mit dem Gegenüber des

θεῶν ἢ ἀνάστασις“, dazu Aubineau z. St. (1972, 152–154); bei Epiphanius: Synesios, *Hymnus* 6.24–32: „τίς ὁ κρυπτόμενος θεός, [...] θεός ἢ νέκυς;“ von den Magiergeschenken gilt Weihrauch dem Gott, Myrrhe dem Grab.

213 Als Ort sind wir dem Kreuz im Katenenfragment oben bei Anm. 207 begegnet. Vgl. etwa auch das koptische Hippolyt-Fragment bei Grillmeier (1975, 119).

214 Auch an diesem Punkt kommt es zu theologischer Differenzierung: Auf der einen Seite ist das Sitzen zur Rechten Gottes als Hoheitsposition Erweis der *Gottheit* Christi und wird etwa korreliert mit dem „ewigen Thron“ und „ewigen Reich“ (Ps 45,7; 145,13 – so etwa Athanasios, *Oratio adversus Arianos* 2.13.1 [Metzler und Savvidis 1998, 189–190 = PG 26, 173A/B]; vgl. 1.61.1–62.1 [Metzler und Savvidis 1998, 171–172 = 140A–141A]). Es bezeichnet ein „Verhältnis der Gleichheit“ und das „Erhabene der Würde des Sohns“, Basileios, *De Spiritu Sancto* 15 (SC² 17, 292): „πρὸς τὸ ἴσον σχέσις / τὸ μεγαλοπρεπὲς τῆς περὶ τὸν υἱὸν τιμῆς“. Auf der anderen Seite bezieht es sich ökonomisch auf die *menschliche Natur* Christi, die im Gefolge der Himmelfahrt diese Position erreicht: Die Aufforderung „setze dich zu meiner Rechten“ gilt dem Herrenleib, nicht Gott, denn dieser erfüllt ja alles (Jer 23,24): Athanasios, frag. bei Theodoret, *Eranistes* Florilegium 2.25a (Ettlinger 1975, 160 = PG 26, 1240A): „εἰς τὸ κυριακὸν σῶμα λέλεκται“; Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* 3.3.43 (GNO 2, 123): Die Aussage „zur Rechten Gottes erhöht“ von Apg 2,33 bezieht sich nicht auf Christi Gottheit, denn ὁ θεός ὑψωθῆναι οὐ δέεται ὑψιστος ὢν. ἄρα τὸ ἀνθρώπινον ὁ ἀπόστολος ὑψῶσθαι λέγει; Ps.-Athanasios, *De incarnatione contra Apollinarium* 2.15 (PG 26, 1157B), auch in Bezug auf die Verherrlichung, Joh 17,5. Es kann dementsprechend exegetisch differenziert werden (Ps.-Athanasios, *In occursum Domini* 4 [PG 28, 977C/D]): Der Thron zur Rechten eignet der Gottheit (μονίμη

Schlafenden am Kreuz und des Wachenden²¹⁵ zur Rechten Gottes ein überaus impressives Diptychon erschaffen, das Tiefpunkt und Höhepunkt des Christuswegs im Moment seines Todes simultan zur Darstellung bringt. Die Miniatur hat sowohl in der Literatur²¹⁶ wie vielleicht auch in der bildenden Kunst eine eigene Rezeptionsgeschichte erzeugt.²¹⁷ Jesu Auferweckung selber spart sich unsere Schrift für ihr drittes Löwengleichnis auf.

ἔχων τὴν ἐκ δεξιῶν τοῦτου καθέδραν καὶ ἀδιάπτωτον), das Stehen (Apg 7,55–56) und das Sich-setzen eignet der Menschheit Christi. So ergibt sich eine orthodox gewordene Version, die die *sessio* auf beide Naturen Christi bezieht (Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa* 75 [PTS 12, 173]): „Mit der Rechten des Vaters bezeichnen wir die Herrlichkeit und Ehre der Gottheit [δεξιῶν δὲ τοῦ πατρὸς λέγομεν τὴν δόξαν καὶ τιμὴν τῆς θεότητος], worin der Sohn Gottes vor aller Ewigkeit als Gott und als gleichwesentlich dem Vater und am Ende fleischgeworden und körperlich sitzt, weil sein Fleisch mit ihm verherrlicht worden ist.“ Zum ganzen Komplex vgl. Marksches (2000).

215 Zum wachenden göttlichen Auge ist neben Ps 121,4 zu beachten ein Aphorismus aus der tragischen Überlieferung: „Nicht schläft das Auge des Zeus, nahe aber ist es, obwohl es von ferne ist [οὐχ εὔδει Διὸς ὀφθαλμός, ἐγγὺς δ' ἐστί, καίπερ ὦν πρόσω]“: Stobaios, *Florilegium* 1.3.9 (*TrGF* 2, 485). „Die Vorstellung hat eine schöne Nachgeschichte im *Physiologus*“, Marksches (2016, 741 Anm. 92; vgl. 393 [hiernach übersetzt]).

216 Das Löwengleichnis scheint eingewirkt zu haben auf die Osterpredigt von Leontios von Konstantinopel (*Homilia in sanctum pascha* 1.6 [SC 187, 440 = CCSG 17, 267]) mit Verweis auf Gen 49,9 (wie *Physiologus* 1; vgl. oben Abschnitt 2): „So wie der Löwe in seiner Höhle mit offenen Augen schläft, so schläft der Herr Christus im Tod drei Tage und schliesst dabei nicht die Augen der Gottheit [καθευδήσας ἐν τῷ θανάτῳ τριήμερον τὰ τῆς θεότητος ὄμματα οὐκ ἐκάμυσεν].“ Die Rezeptionsspur bestätigt auch unsere Situierung der Löwenallegorie im Diskurs des christologischen *triduum*. Weitere Texte nennt Aubineau (1972, 467–468 Anm. 62); vgl. auch Uthemann (2005, 333–366: „Christusbild versus Christologie“, 360–361).

217 Am Rand notiere ich die interessante Debatte darüber, ob das Kreuzigungsbild vom Typ des Rabbula-Codex, das den schon toten Jesus (Seitenwunde, Joh 19,34) mit offenen Augen darstellt (vgl. *LCI* 2, 609–610), vom *Physiologus* angeregt worden sei. Die These von Grillmeier (1956, 81–94) ist von Stommel (1958) und anderen abgelehnt, von Alpers (1984, 55–56) wieder bekräftigt worden. – Zur Darstellung des Gekreuzigten als „Herr der Herrlichkeit“ vgl. Uthemann (2005, 358–362: „Der Logos am Kreuz: Die offenen Augen eines Toten“): Es geht „letztlich um eine Darstellung der steten Wachsamkeit [...] Gottesmittels des Symbols der ewig wachen, offenen Augen Gottes“ (361). Uthemann trifft eine Feststellung, die auch für unsere *Physiologus*-Miniatur richtig ist: Das Bild des Logos am Kreuz „lässt sich nicht als eindeutiger Ausdruck einer bestimmten Christologie interpretieren“ (365).

10 Überlegungen zur Datierung des *Physiologus*

Unsere Beschäftigung mit dem Löwenkapitel erlaubt einige Überlegungen zur Datierung der Erstversion(en) des *Physiologus*. Im vorliegenden Beitrag werden sie nicht eigens abgeglichen mit anderen entgegenstehenden Beobachtungen, die etwa für eine Frühdatierung geltend gemacht werden. Bei allen im Folgenden aufgelisteten Punkten bestätigt und bewährt sich die in der Forschung seit langem vertretene Lokalisierung unserer Schrift in Ägypten, etwa in Alexandria.

1. Mit dem Theologumenon der *im Fleisch (bzw. Körper) verborgenen Gottheit Christi* befinden wir uns im vierten Jahrhundert, und zwar nach Ausweis der von uns durchmusterten Texte eher in seiner Mitte als an seinem Anfang. In denselben Zeitraum führt uns die Aussage vom doppelten Status des gestorbenen Christus, die wir im damaligen Diskurs über das *triduum mortis* situiert haben. Für die Datierung des *Physiologus*, und zwar schon in seiner frühesten noch erkennbaren Textform, liefert der Befund eine feste Grundlage. Dies steht auch im Einklang mit der Fixierung des *terminus ante quem* im letzten Viertel des vierten Jahrhunderts, wo sich die ersten wirklich sicheren Rezeptionsspuren des *Physiologus* nachweisen lassen.²¹⁸

2. Demgegenüber scheint die *Figur des sich vor den Engeln verbergenden Erlösers* auf seinem Abstieg durch die Himmelssphären, die sich am Anfang des *Physiologus* findet, in eine frühere Zeit zu weisen. Die „gnostische“ Spur ist ja der Hauptgrund für die v. a. mit Friedrich Lauchert

218 Vgl. Perry (1941, 1100–1101): „terminus ante quem für die Entstehung des P. ungefähr das letzte Viertel des 4. Jhdts.“; Scott (1998, 433): „The first hard evidence of the *Physiologus*' use is in the second half of the fourth century, and here there is a solid phalanx of witnesses“; Greschat (2006, 384): „lässt sich doch mit einiger Sicherheit sagen, dass ein solches Werk seit dem Ende des vierten und zu Beginn des fünften Jahrhunderts sowohl im griechischen als auch im lateinischen Sprachgebiet rezipiert wurde“; Curley (1979, xix–xx): „We can conclude, therefore, that the Greek text was in circulation by the last quarter of the fourth century; it may have been composed as many as two hundred years earlier, although evidence for this opinion is by no means conclusive“; Lazaris (2016, 18–21). Mit der Spätdatierung entfällt die Schwierigkeit, die ‚dunklen‘ Jahrhunderte zwischen dem frühdatierten *Physiologus* und der sicher nachweisbaren Rezeption zu überbrücken; vgl. etwa die Verrenkungen bei Perry (1941, 1103–1104); Lazaris (2016, 23–24). – Die lateinischen Übersetzungen führen nicht mit Sicherheit in das vierte Jahrhundert zurück; vgl. gegenüber Carmody (1939, 7–8; sowie 1941, 98) die Bedenken von Henkel (1976, 22–23); vgl. Scott (1998, 434–435); Greschat (2006, 384). Für Mitte oder sogar frühes viertes Jahrhundert plädiert Scully (2018, 435–445).

einsetzende Frühdatierung unserer Schrift.²¹⁹ Dieser Typ des *descensus absconditus* begegnet hauptsächlich in ‚dis-sidenten‘ Schriften. Der Aussage im *Physiologus* kommen dabei Texte besonders nahe, die sich zwar unterscheiden vom Mainstream kirchlicher Theologie, aber selber nicht als „gnostisch“ zu taxieren sind – *Himmelfahrt Jesaias* und *Epistula apostolorum*. Für sich genommen ist die Rezeption dieses Traditionsstücks, über welche Kanäle auch immer, gut im späten zweiten oder im dritten Jahrhundert vorstellbar.²²⁰ Ebenso möglich ist aber das vierte Jahrhundert, wie die auch dann noch vitale Rezeption gnostischer Texte (zumal derjenigen aus Nag Hammadi) zeigt.²²¹ Wir kommen auf diesen Punkt zurück.

3. Bezieht man den Topos der *Engelgleichwerdung* und die *Rezeptionsgeschichte von Ps 24* ein, verändert sich das Bild nochmals. Beide Komplexe verdichten sich im Werk des Origenes, mit erheblicher Fortwirkung in der Theologie der folgenden Jahrhunderte. Es fällt auf, dass der *Physiologus* das Mythologumenon der in Engelleibern und schliesslich in Menschengestalt verhüllten Gottheit Christi geradezu programmatisch an den Anfang seines Werks stellt. Diese Platzierung ist schwer denkbar ohne die vorangegangene exegetische und systematische Arbeit von Origenes, die ihrerseits viele divergente theologische Linien zusammenführt, auch solche gnostischer Herkunft. Im Topos der Gleichwerdung Christi mit den Bewohnern der gestuften Himmelsphären konvergieren für den alexandrinischen Theologen Prinzipientheorie (Logoslehre), Hermeneutik (Akkommodation) und Bibelexegese, die mit den alttestamentlichen Theophanien und Angelophanien befasst ist. Während Origenes das Lehrstück noch mit spürbarer Zurückhaltung vorträgt, hat es sich in der Folge am Rand der grosskirchlichen Theologie etabliert, um schliesslich während der origenistischen Debatten häretisiert zu werden. Der Verfasser des *Physiologus* greift, vielleicht in Alexandria, ganz selbstverständlich auf dieses Element origenistischer Theologie zurück. Auch die knappe Referenz auf den Schlussteil von Ps 24 setzt feste exegetische und homiletische Auslegungstraditionen voraus, die sich namentlich bei Origenes greifen lassen.

²¹⁹ Vgl. oben Anm. 3, 36 und 58.

²²⁰ Peterson (1959) weist neben der *Ascensio Isaiae* auch auf andere apokryphe Überlieferungen hin, etwa auf *Vita Adae et Evae* (247) und *Acta Pauli*. Er vertritt trotzdem eine Spätatierung (vgl. unten bei Anm. 226). Zu apokryphen Traditionen im *Physiologus* vgl. den Beitrag von Spittler in diesem Band.

²²¹ Wichtige koptische Codices stammen aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem 4. Jahrhundert: Nag Hammadi, *Codex Askewianus*, *Codex Brucianus*. Der *Codex Berolinensis gnosticus* stammt aus dem 5. Jahrhundert.

Diese Überlegungen führen dahin, den *Physiologus* nicht vor dem späten dritten Jahrhundert zu verorten. Sie passen gut zu dem Befund, den wir im Blick auf den Leitbegriff der verborgenen θεότης Christi erhoben haben. Auch die Figur der Täuschung des Teufels durch den sich inkarnierenden Gottessohn, die der Verfasser des *Physiologus* offenbar als gut bekannt voraussetzt (26 und 25), baut auf den von Origenes gelegten Grundlagen auf.²²²

Exkurs: Eine Abkehr von der Frühdatierung (diese hat erst seit der Mitte des 20. Jahrhunderts wieder weitreichend an Boden gewonnen) wird in jüngerer Zeit von mehreren Autoren gefordert, durchaus im Rekurs auf die ältere Forschung.²²³ Origenes und sein Œuvre als *terminus post quem* spielen dabei eine gewichtige Rolle. Scott hat 1998 eine Vielzahl bestechender Argumente zusammengestellt. Unter anderem findet sich der Hinweis darauf, dass der *Physiologus* Origenes' allegorische Methode und dessen zoologisches Material gekannt und benutzt hat.²²⁴ Diese Beobachtungen werden von Dorfbauer 2013 bestätigt und vertieft.²²⁵

Schliesslich ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass der *Physiologus* vielfach christliche *Asketen* und ihre Praktiken mit einer Selbstverständlichkeit voraussetzt, die vor der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts schwer vorstellbar ist. Erik Peterson hat zu Recht auf das enkratitische Profil des *Physiologus* aufmerksam gemacht.²²⁶ Unsere

²²² Vgl. oben bei Anm. 168.

²²³ Für die ältere Forschung ist neben Peterson (1959) zu verweisen auf Wellmann (1930, 3–4): „Annahme, dass die volle Ausbildung des allegorischen Interpretationssystems in unserm Büchlein die Schule des Origenes zur Voraussetzung hat“; vgl. (10–11): spätes viertes Jahrhundert. Ähnlich hat in ihrer Detailstudie geurteilt Treu (1959, 117): es „wird für die Entstehung des Physiologus die Schule des Origenes vorausgesetzt“; anders dann offenbar Treu (1966; 1993; 1999). Massive Kritik an Wellmann und Treu übt Alpers (1984, 14–16, 59 Anm. 29).

²²⁴ Scott (1998, 440–441): Der *Physiologus* ist „probably written after Origen and indebted to his theological imagination“. Es ist überaus befremdlich, dass die starken Argumente von Scott in der jüngeren Forschung, die ja die Frühdatierung privilegiert, m. W. bisher kaum zur Kenntnis genommen worden sind; zustimmend jetzt aber Scully (2018, 424–425). Vgl. sodann in diesem Band Spittler, besonders S. 155.

²²⁵ Dorfbauer (2013); begründet wird die „Annahme, der Verfasser des Physiologus habe – in der zweiten Hälfte des 3. Jh. – eigenständig mit unterschiedlichen Werken des Origenes gearbeitet und aus diesen teilweise sein Material bezogen“ (241).

²²⁶ Vgl. dazu v. a. Peterson (1959, 237–249, 249): „Wie mir scheint, setzt der Physiologos eine in sich geschlossene geistliche Lehre voraus. Diese Doktrin, die die Konkupiszenz in das Zentrum stellt, muss notwendig eine enkratitische Tendenz annehmen“. Zustimmend zur „Grundidee Petersons, der Physiologus sei ursprünglich für mönchisch-asketische Kreise verfasst worden“, Dorfbauer (2013, 226 Anm. 10); Scott (1998, 438). – Andere Argumente hingegen, die Peterson für eine sehr späte Datierung namhaft macht, müssen ausscheiden, wie Treu (1966, 101–103) und Alpers (1984, 14, 59 Anm. 28–

oben entfalten theologiegeschichtlichen Überlegungen, die uns in das vierte Jahrhundert führen, stützen die Annahme, dass wir Verfasser und Adressaten des *Physiologus* nicht im schon älteren urbanen Enkratismus etwa von Alexandria, sondern in einem eigentlich monastischen Milieu zu suchen haben.

Exkurs: Der *Physiologus* adressiert seine Leser immer wieder als πολίτευται (14; 23; 29; 30; 36; 37) oder als τέλειοι ἀσκηταί (12; 30; 33). Gerade die erstgenannte Bezeichnung ist sehr auffällig und vor dem vierten Jahrhundert kaum sinnvoll zu deuten:²²⁷ der Asket als Teilhaber an der christlichen Politeia (Gemeinschaft und Wandel) bzw. am christlichen Politeuma (Bürgergemeinde).²²⁸ Charakteristisch wird in der Allegorese der beiden Froscharten unterschieden (29): Die γενναιότατοι πολίτευται gleichen dem Landfrosch; sie trotzen der Hitze der Versuchungen; die Weltbürger (οἱ δὲ τοῦ κόσμου) sind Wasserfrösche, sie können nicht standhalten und tauchen wieder ab. Die Askese ist konsequent: „Auch du also, γενναιότατε πολίτευτά, fliehe das Weibliche ...“ (37).²²⁹

Zum Schluss dieser theologiegeschichtlichen Überlegungen, die sich auf das Löwenkapitel konzentriert haben, ist ein redaktionsgeschichtlicher Hinweis auf dessen exponierte Stellung angebracht. Man kann die Frage aufwerfen, ob gerade dieses erste Allegorien-Ensemble chronologische Schlussfolgerungen für die gesamte Schrift erlaubt, da ja bei Anfangstexten wie Prologen, Proömien u. a. m. öfter mit einer relativ späten literarischen Schicht zu rechnen ist – prominentes Beispiel dafür ist vielleicht der Johannesprolog. Die Unsicherheit darüber, ob wir

überhaupt eine Erstversion des *Physiologus* postulieren können, verstärkt Bedenken dieser Art. Nun gibt es umgekehrt keinerlei textgeschichtliche oder überlieferungsgeschichtliche Anzeichen für eine Edition des *Physiologus*, die ohne den Löwen ausgekommen wäre. Der König der Tiere bietet sich ganz selbstverständlich als Einstieg für das Zoopanorama unserer Schrift an.²³⁰ Ebenso lassen sich nicht die geringsten Indizien namhaft machen, die für eine andere, überschriebene Version statt der uns überkommenen sprächen. Im Gegenteil: Man sieht in den späteren Redaktionen, dass das Löwenkapitel umgeschrieben worden ist, und, seltener, seine Anfangsstellung verloren hat. Wir haben also im überlieferten Löwenkapitel den Anfang des frühesten für uns identifizierbaren *Physiologus* vor uns. Einige seiner Sprachformen (die „Gottheit“ Christi) und seiner Motive (Christi Verborgtheit vor angelischen bzw. diabolischen Mächten) finden sich auch im übrigen Bestand. Der programmatische Auftakt des *Physiologus* bildet, wenn man überhaupt von einer Erstversion ausgehen will, mit dem übrigen Corpus ein literarisches Ganzes. Die Interpreten sind deshalb gut beraten, sich wie die impliziten Leser unserer Schrift zu verhalten und Querbezüge zwischen den einzelnen Gleichnissen herzustellen. Der Verfasser des *Physiologus* setzt dafür ein nicht unerhebliches Wissen um Topoi, Figuren und Schriftbezüge voraus, die in der christlichen Literatur und Theologie schon traditionell geworden sind. Diese Beanspruchung von Leserkompetenzen ist ein Zeichen dafür, dass sich unsere Schrift nicht einfach als unbedarftes „Volksbuch“ charakterisieren lässt, sondern dass sie Bildungsträger adressiert.²³¹

Auf dieser Spur führt unsere Analyse in die Zeit nach Origenes, und hier eher in die erste Hälfte bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts als in das späte dritte Jahrhundert. Der Verfasser des *Physiologus* steht wahrscheinlich monastischen Kreisen Ägyptens nahe. Seine Adressaten mögen sich namentlich an der origenistischen Theologie orientiert haben²³² – ob in Alexandria selber oder im durchaus

29) richtigstellen: Das Zitat aus einer Osterpredigt Gregors von Nazianz (*Oratio* 45,1 [PG 36, 624B]) in *Physiologus* 16 (Peterson 1959, 252–253) ist textkritisch sekundär; es fehlt z. B. in der ältesten Ganzhandschrift G (Offermanns 1966, 68); bei den Referenzen auf Kyrril von Jerusalem (Peterson 1966, 252, 237–238) handelt es sich schlicht um Bibelzitate.

227 Eigentlich meint πολίτευτής, also ein Akteur des πολιτεύειν bzw. πολιτεύεσθαι (Moiris, *Lexicon Atticum* II 76), einen Staatsmann, mit dem „Demagogen“ assoziiert bei Artemidor 1.79, 3.16. So wie zu einem Schiff ein Steuermann gehört, zu einem Heer ein Feldherr, so zu einer Polis ein πολίτευτής, Theon, *Rhetorica progymnasmata* 12 (*RhG* 2, 127:23). Wichtig für die Assoziation mit einem Lebenswandel nach Massgabe der Christengemeinschaft ist Justin, *Apologia* 1.65.1: „auch in Werken als tüchtige Mitglieder der Gemeinde und als Beobachter der Gebote erfunden zu werden [δι' ἔργων ἀγαθοῖ πολιτευταὶ καὶ φύλακες τῶν ἐντεταλμένων εὐρεθῆναι], und so die ewige Seligkeit zu erlangen“, hier aber noch nicht wie im *Physiologus* als Kennzeichen eines besonderen Standes, sondern aller Christen.

228 Vgl. *PGL* 1114a: „follower of Christian life, devotee“ mit Referenz auf *Physiologus* 36. Sodann ebd. die Belege für πολιτεία als „ascetic practice, act of religious behaviour“ (1114a [G]) und für πολιτεύμα: Neilos (?), *De vitis* 2 (PG 79, 1141B): die ἐγκράτεια als ἀγιασμοῦ πολιτεύμα.

229 Zu einer besonders markanten asketischen Allegorie, dem Biber (23), vgl. Plümacher (1992, 104–106).

230 Vgl. Alpers (1996, 597): „Fast ausnahmslos steht in den griechischen Handschriften und den alten Übersetzungen der Löwe (Kap. 1) als König der Tiere am Anfang“.

231 Dazu passt es gut, dass die ersten Rezeptionsspuren (vgl. oben Anm. 218) zu gebildeten, asketisch orientierten Eliten führen: Im lateinischen Westen „haben also vor allem Christen aus der gebildeten römischen Oberschicht den *Physiologus* und ähnliche Werke gelesen und fortgeschrieben“, K. Heyden, in diesem Band S. 162 und 171.

232 Vgl. zum schon frühen origenistisch geprägten Mönchtum in Ägypten: Rubenson (1999, bes. 325–329); sodann O'Laughlin (1999); kritisch demgegenüber Gould (1995). Zur Verbindung von Origenismus und ägyptischen Mönchen im späten vierten Jahrhundert vgl. Clark (1992, 9–10, 22, 191–192). Euagrius Pontikos, der den Origenis-

mit den urbanen Zentren verbundenen Land, lässt sich nicht entscheiden.²³³ Charakteristisch für sie ist ein deziert enkratitische Profil. Über genau diese Kanäle sind wahrscheinlich auch die gnosishen Überlieferungen weitergegeben worden, die im *Physiologus* greifbar sind: Es spricht manches dafür, dass Mönche, darunter solche mit origenistischem Profil, auch Trägergruppen der aus Ägypten stammenden gnostischen Texte, zumal derjenigen aus Nag Hammadi, waren.²³⁴ Es ist wohl kein Zufall, dass sich eine der frühesten sicheren Rezeptionsspuren des *Physiologus*, hier der zweiten Löwenallegorie, beim Origenesanhänger und Ägyptenreisenden Rufin von Aquileia an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert findet.²³⁵ Auch später scheint unsere Schrift besonders

mus entscheidend fortentwickelt hat, lebte viele Jahre unter ägyptischen Mönchen.

233 Man darf nicht mehr von einem Graben zwischen Stadt (zumal Alexandria) und Land ausgehen, vgl. Rubenson (1999, 326, 336): „The collected evidence of the references to various types of monks in the papyri, and to their economic and social interactions with society, shows that monasticism in Egypt was closely linked to the cities and towns, and that monasticism proper had its roots in urban asceticism“ (326). Scott (1998, 430) urteilt also richtig: „That the *Physiologus* was written in Egypt does appear certain, but there is no compelling reason to insist on a connection with Alexandria alexandrinisch“; vgl. 441: „It may have been written in Alexandria, but it may also have been written outside, e. g. in monastic circles“. – Zur Neubewertung der Lese- und Schreibkultur in den „communication networks within early Egyptian monasticism“ vgl. Choat und Giorda (2017, 5–16).

234 Zum (umstrittenen) Stellenwert gnostischer Texte für origenistische Mönche in Ägypten, namentlich im Hinblick auf die Nag Hammadi-Codices, vgl. Lundhaug und Jenott (2015, 238–262: „Origenist Monks?“): „Far from being a marginal trend, Origen’s influence in Egypt appears to have been ubiquitous from the beginning of monasticism, and became controversial only toward the end of the fourth century when archbishop Theophilus abruptly turned against the Origenist monks“ (238). Vgl. Lundhaug (2017); Vecoli (2017, 165–167); Fowler (2017 – für unsere Thematik der Engelgleichwerdung in simonianischer Tradition [dazu oben Anm. 38] ist die folgende Beobachtung wichtig: „the representation of Soul in Exegesis on the Soul, is very similar to that of Helen in the myth of Simon Magus and Helen“, 79). Kritisch zur monastischen Verortung Lewis und Blount (2014, 416): „the Nag Hammadi codices belonged to private (i. e., non-monastic) individuals who commissioned them for their own purposes“. Zu den gnostisch-koptischen Codices s. auch oben Anm. 221.

235 Rufin, *De benedictionibus patriarcharum* 1.6 (CCSL 20, 193 = SC 140, 46), mit Bezug auf Gen 49,9 (vgl. oben Anm. 24 zu *Physiologus* 1 sowie Anm. 216): „nam Physiologus de catulo leonis haec scribit, quod cum natus fuerit, tribus diebus ac tribus noctibus dormiat [...]“. Zur Lektüre des *Physiologus* bei Rufin und seinem Kreis vgl. K. Heyden, in diesem Band S. 161.

gern gelesen worden zu sein in den Klöstern der koptischen Mönche.²³⁶

11 Der „Naturforscher“ als Hermeneut: die beiden Bücher Gottes

Wir schliessen mit einem Ausblick zur Hermeneutik unserer Schrift. Der *Φυσιολόγος* rangiert als herausragender Autoritätsträger. Gelegentlich scheint sich der implizite Autor geradezu mit ihm zu identifizieren.²³⁷ Explizit nimmt der „Physiologos“ kaum je das Wort,²³⁸ im Unterschied zu den biblischen Figuren, die häufig selber sprechen. Über seine naturkundliche Kompetenz hinaus wird der „Physiologos“ auch zum Exegeten.²³⁹ Mehr noch: Er präsentiert sich selber als Weiser. Darin ist er mit Salomon vergleichbar – eine Assoziation, die die Rezeptionsgeschichte der Schrift begleitet hat.²⁴⁰ Sein Wissen erhebt einen weisheitlichen Anspruch. Trotzdem ist das Wissen des „Physiologos“ grössernteils kein zuhandenes, alltagsvidentes Wissen. Nicht von ungefähr stammt viel Material aus der Teratologie, den Sammlungen von *paradoxa, mirabilia et stupenda*. Zugespitzt formuliert: Das Wissen des „Physiologos“ wird ähnlich wie das Bibelwissen taxiert: Es situiert sich, mindestens teilweise, auf der

236 Dazu sowie zu den fast verlorenen Überresten des koptischen *Physiologus* vgl. Stroppa (2017, 603–607, besonders 606) sowie Stroppa in diesem Band.

237 Das Verfasser-Ich selber begegnet selten (die 1. Person Nom. *εὐρίσκω* in *Physiologus* 17 ist textkritisch unsicher), meist im fiktiven Dialog mit dem Leser (Diatribenstil *ἐρεῖς μοι* 3; 5) oder lediglich explikativ (*λέγω* 13). Häufig wird der Leser direkt angedredet („du, o Mensch“ 2; 6; usw.), darunter besonders die Asketen (*ὁ πολιτευτά*, 14; 23; 30; usw.; vgl. oben bei Anm. 227).

238 Der Fall ist dies lediglich in 13bis; 35a.

239 So *Physiologus* 32 (vom Diamantstein): Der „Physiologos“ zitiert Jes 40,3–5: „*Φυσιολόγου ἐξήγησις* ‚φωνὴ βοῶντος‘ [κτλ.]“ (Sbordone 1936a, 106,4–5); er ordnet Schriftaussagen einander zu. In 41 (von der Gazelle) spielt der „Naturforscher“ vielleicht auf Ps 104,18 an. – Beachtenswert ist auch das ein Stück weit technisch gewordene Vokabular für die Allegorese (*πρόσωπον λαμβάνειν* [häufig], *παρὰπλησιάζειν*, *τοῦτον τὸν τρόπον, οὕτως καί, παρεικάζειν*, usw.), das natürlich der Schriftexegese entstammt. Ich lasse es bei der Frage bewenden, ob sich die Formel *πρόσωπον λαμβάνειν* nicht zuletzt der sogenannten prosopographischen Exegese der Alten Kirche verdankt; zu dieser vgl. Andresen (2009).

240 Vgl. Lauchert (1889, 43–44); Perry (1941, 1076, 1109–1110, 1114).

Ebene von Offenbarungswissen, da es von einer überraschenden Autorität mitgeteilt und verbürgt wird.²⁴¹

Exkurs: Auf dieser Linie ist zu überlegen, ob für die Kategorie des „Physiologos“ neben der Semantik des „Naturforschers“ nicht auch eine kosmotheologische Figur konstitutiv ist: Der Φυσιολόγος, der die φύσεις der Tiere beschreibt, wäre aus stoischer Perspektive zu verstehen als Selbstmitteilung und Explikation des φύσεως λόγος. Man darf fragen, ob sich hier eine Brücke zum Logos des Johannesprologs abzeichnet, einem der wichtigen Prätexte unserer Schrift (1; 22).²⁴²

Der *Physiologus* stellt eine Wechselwirkung zwischen Schrift und Natur vor Augen. Die allegorisch erschlossene Natur ist dabei eingelassen in die von der Bibel ausgespannte spirituelle Landschaft. Literarisch ist dies fassbar in der Einbettung der Aussagen des „Physiologos“ in Bibelreferenzen. Der Weg führt von der Bibel zur Natur und von hier wieder zur Bibel.²⁴³ Dabei nimmt der *Physiologus* offenbar auch markante Anpassungen der zoologischen Überlieferungen selber vor. Prominente Beispiele sind hierfür neben dem dritten Löwengleichnis²⁴⁴ der Pelikan (4), der Adler (6), das Einhorn (22) und der Elefant (43).²⁴⁵ Es ist kein Überlieferungszufall, dass sich für charakteristische Eigenheiten gerade dieser Tiere, die so sehr

241 Natürlich arbeitet der *Physiologus* auch und gern mit bekanntem alltäglichem Wissen, vgl. das „du weisst“ (οἶδας) bei Feigen und Schlupfwespen (48). Dass der *Physiologus* gern an der Grenze dessen operiert, was die Leserschaft noch für glaubwürdig halten kann, arbeitet Nicklas (2013) heraus: Die Naturphänomene „müssen [...] so an der Schwelle dessen liegen, was noch ‚glaubwürdig‘, aber schon (an sich) erstaunlich ist, dass sie attraktiv bleiben“ (250; vgl. 247).

242 Zur Bedeutung des Johannesprologs für unsere Schrift und ihr Naturverständnis vgl. Z. Kindschi Garský, in diesem Band S. 90.

243 Vgl. Alpers (1984, 35–47); Nicklas (2013, 244). Leider arbeitet Alpers mit einem längst überholten Gegensatz zwischen (ziemlich negativ gewerteter) Allegorie und (positiv eingeschätzter) Typologie (1984, 42–46; vgl. 1996, 594: „man sollte beim Physiologus nicht von Allegorese sprechen“). Auch Zucker findet im *Physiologus* statt der negativ beurteilten Allegorie „une leçon de symbologie“ (2005, 41–44). Zum Stellenwert von Allegorie und Typologie vgl. Z. Kindschi Garský in diesem Band.

244 Vgl. dazu oben bei Anm. 25.

245 Vgl. die jeweils zusammenfassenden Hinweise bei Lauchert (1889) und bei Schönberger (2001): zur Pelikanmutter, die sich opfert (4; zu möglichen Vorgaben vgl. Alpers 1984, 28 – die Undankbarkeit der Jungen stammt aus Jes 1,2 – sowie Lewis und Llewellyn-Jones 2018: 532–534); zum seine Flügel verbrennenden und sich selber erneuernden Adler (6; Prätext ist Ps 103,5); zum Einhorn (22; dazu oben Anm. 27) und zur von Mandragora (vgl. Gen 30,14) unterstützten Elefantenliebe und -geburt in Paradiesnähe (!) samt Abwehr der Schlange (43; dazu Peterson 1959, 246–248 mit Hinweis auf die *Vita Adae et Evae*; zur Mandragora Rahner ²1957, 284–351, namentlich 324–326 zum *Physiologus*). Allerdings muss immer in Rechnung gestellt werden, dass nur ein geringer Teil der antiken naturkundlichen Literatur erhalten geblieben ist.

zur christlichen Allegorese einladen, keine entsprechenden Vorgaben bzw. Parallelen in der antiken Zoologie finden.²⁴⁶ Der *Physiologus* greift auf die Bilder und Gleichnisse der Bibel zurück, um sie dann in der Natur wieder zu „entdecken“ – und sie erneut durch Allegorese zu geistiger Wirklichkeit zu machen.

Schrift und Natur konvergieren schliesslich in noch einem entscheidenden Punkt: Sie bekunden beide die Wohlordnung der Schöpfung. Der *Physiologus* schliesst seine Porträts häufig mit einer stereotypen Aussage: „Wohl also und nach Fug hat der Physiologus geredet“ (καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε).²⁴⁷ Die Übersetzung von Otto Seel (1960) weist in die richtige Richtung: Die Formel bringt die Schöpfungsordnung zur Sprache, die die Natur gleichnisfähig für die Erlösung macht – in der platonisierenden Perspektive des *Physiologus*: für die geistigen, intelligiblen Dinge. Es ist bemerkenswert, dass sich eine derartige schöpfungstheologische Sicht ausgerechnet einem dezidiert asketischen Standpunkt verdankt.²⁴⁸ Wir dürfen aber darüber hinaus in diesem καλῶς auch einen Reflex des Lobs erkennen, das der biblische Schöpfungsbericht angesichts des Sechstageswerks zur Sprache bringt: „Und siehe, alles war sehr gut [καλὰ λίαν]“ (Gen 1,31; vgl. 1,4; usw.). Die betreffenden Sätze des *Physiologus* rangieren als Zäsurenmarker, summieren aber zugleich auch sein naturtheologisches Programm. Dazu kommt das nicht gering zu veranschlagende Moment des Unterhaltsamen: Das Reden des „Physiologos“, das der Verfasser eigens immer wieder lobt, animiert die Leser dazu, selber mitzuspielen in den hermeneutischen Brückenschlägen zwischen Natur, geistig-geistlicher Welt und eigener Lebensgestaltung.²⁴⁹

Der *Physiologus* bringt die auch sonst in der christlichen Antike, schon im Neuen Testament, beobachtbare Metapher der *beiden Bücher Gottes* zum Ausdruck, die sich

246 Unterstrichen von Alpers (1984, 41): „Etwa die Hälfte aller Physiologus-Geschichten hat keine Parallele in der naturkundlichen Nebenüberlieferung des Altertums“ (vgl. 35) – und von der verbleibenden Hälfte ist Wesentliches von der Auslegung her gestaltet oder umgestaltet.

247 Neben dem „Physiologos“ selber wird das καλῶς auch biblischen Figuren zugesprochen (1 Jakob; 4 David; 10 der Täufer; 19 Jesus; 27 Jeremias; vgl. 48 Amos).

248 Vgl. zu einem analogen Befund im Neuen Testament Vollenweider (2014).

249 Vgl. dazu Nicklas (2013, 250): „Die Kraft des Textes [...] geht von der [...] erstaunlichen im Text kreierte[n] und gleichzeitig offenen ‚Welt der Naturphänomene‘ aus, die auf unterhaltsame Weise den Lesenden in ihren Bann zieht und so anzielt, ihn auf kreative, z. T. überraschende Weise in seiner Lebenshaltung zu bestätigen bzw. im Sinne der vom Text vorausgesetzten Haltung weiterzuführen.“

gegenseitig interpretieren. Wir nehmen die seinerzeitige Berner Tagung und den Abdruck des *Physiologus Bernensis* in diesem Sammelband zum Anlass, den Berner Pfarrer Jeremias Gotthelf zu zitieren:²⁵⁰

Und wie Gott dem Menschen zwei Augen gegeben hat, so hat er ihm auch zwei Bücher gegeben, das heilige alte Buch, das nicht bloß ein Vikari soll exegisieren können, sonder jeder Christ verstehen; aber auch das wunderbare Buch, das alt ist, und doch jeden Tag neu wird, das wunderbare Buch, das aus göttlichem Quell entsprungen, wie durch unzählige Bäche ein Strom genährt wird, durch Quellen aus jedes Menschen Brust, das Gott mit lebendigem Atem durchhaucht und Blatt um Blatt beschreibt vor der Menschen selbsteigenen Augen. Und wie die beiden Augen einander helfen auf unerklärliche Weise, und eins ohne das andere verwaist sich fühlt und einsam und nur noch halb so gut als früher, so hat es auch ein Buch mit dem andern Buch, ein Buch wirft Licht auf das andere Buch, beide strömen Leben sich zu und halbdunkel wenigstens bleibt ein Buch ohne das andere Buch. [...] Aber wo der Mensch mit beiden Augen in beide Bücher sieht, da nahen sich Himmel und Erde, ist der Himmel offen, Engel Gottes steigen auf und nieder, strömende Offenbarungen Gottes verklären das Leben, heiligen die Zustände; die Bibel gibt dem Leben seine Weihe, das Leben macht die Bibel lebendig.

Bibliographie

- Alpers, Klaus. 1984. „Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyraniden.“ In *All Geschöpf ist Zung' und Mund: Beiträge aus dem Grenzbereich von Naturkunde und Theologie*. Vestigia Biblicae: Jahrbuch des Deutschen Bibel-Archivs 6, hrsg. v. Heimo Reinitzer, 13–87. Hamburg: Friedrich Wittig.
- Alpers, Klaus. 1996. „Physiologus.“ *TRE* 36:596–602.
- Alpers, Klaus. 2000. „Physiologus.“ *DNP* 9:998–1000.
- Andresen, Carl. 2009. „Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes.“ In *Theologie und Kirche im Horizont der Antike: Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche*. AKG 112, hrsg. v. Carl Andresen und Peter Gemeinhardt, 55–89. Berlin: De Gruyter.
- Aubineau, Michel, Hg. 1972. *Homélie pascales: cinq homélie inédites*. SC 187. Paris: Éditions du cerf.
- Bader, Robert, Hg. 1940. *Der ΑΙΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Banev, Krastu. 2015. *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy: Rhetoric and Power* OECS. Oxford: Oxford University Press.
- Barbel, Joseph. ²1964. *Christos Angelos: Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums*. Theophaneia 3. Bonn: Peter Hanstein.
- Bardy, Gustave, Hg. 1959. *Œuvres de saint Augustin*. BAug. Bd. 34: *La cité de Dieu*. Bd. 2, Paris: Desclée De Brouwer.
- Beeley, Christopher A. 2008. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*. OSHT. Oxford: Oxford University Press.
- Benin, Stephen D. 1993. *The Footprints of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*. SUNY Series in Judaica. Albany, NY: State University of New York Press.
- Bergjan, Silke-Petra. 2015. „Theodoret von Cyrus, Apollinaris und die Apollinaristen in Antiochien.“ In *Apollinaris und seine Folgen*. STAC 93, hrsg. v. Silke-Petra Bergjan, Benjamin Gleede und Martin Heimgartner, 229–258. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bergjan, Silke-Petra, unter Mitwirkung von Dietmar Wyrwa. 2018. „Theodoret von Kyrrhos.“ In Riedweg, Horn, und Wyrwa 2018, 1620–1633.
- Blaising, Craig A. und Carmen S. Hardin, Hgg. 2008. *Psalms 1–50*. ACCSOT 7. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Bloch, Peter. 1971. „Löwe.“ *LCI* 3:112–119.
- Böttrich, Christfried, und Sabine Fahl, Hgg. 2015. *Leiter Jakobs*. JSHRZ.NF 1, *Apokalypsen und Testamente*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bousset, Wilhelm. 1907 [1973]. Hauptprobleme der Gnosis. FRLANT 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bovon, François. 2003. „Jesus' Missionary Speech as interpreted in the patristic Commentaries.“ In *Studies in Early Christianity*. WUNT 161, hrsg. v. François Bovon, 196–208. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Brandenburg, Hugo. 1959. „Einhorn.“ *RAC* 4:840–862.
- Bremmer, Jan N. 2000. „Man, Magic, and Martyrdom in the Acts of Andrew.“ In *The Apocryphal Acts of Andrew*. Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 5, hrsg. v. Jan N. Bremmer, 15–34. Löwen: Peeters.
- Bremmer, Jan N. 2001. „The Acts of Thomas: Place, Date and Women.“ In *The Apocryphal Acts of Thomas*. Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 6, hrsg. v. Jan N. Bremmer, 74–90. Löwen: Peeters.
- Brennecke, Hanns Christof. 2015. „Apollinaristischer Arianismus' oder ‚arianischer Apollinarismus': ein dogmengeschichtliches Konstrukt?“ In *Apollinaris und seine Folgen*. STAC 93, hrsg. v. Silke-Petra Bergjan, Benjamin Gleede und Martin Heimgartner, 73–92. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Brinkmann, Hennig. 1980 [2012]. *Mittelalterliche Hermeneutik*. Tübingen: Max Niemeyer [Berlin: De Gruyter].
- Brodersen, Kai., Hg. 2018. *Ailianos: Tierleben*. Sammlung Tusculum. Berlin: De Gruyter.
- Brucker, Ralph. 2014. „‚Wer ist der König der Herrlichkeit?' Psalm 23[24] – Text, Wirkung, Rezeption.“ In *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, hrsg. v. Wolfgang Kraus und Siegfried Kreuzer, 405–429. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Buchinger, Harald. 2005. *Pascha bei Origenes*. IThS 64. Innsbruck: Tyrolia.
- Bultmann, Rudolf. 1967. „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums.“ In *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, hrsg. v. Rudolf Bultmann, 55–104. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Carmody, Francis J., Hg. 1939. *Physiologus Latinus: Éditions préliminaires versio B*. Paris: Librairie E. Droz.
- Carmody, Francis J., Hg. 1941. „Physiologus Latinus Versio Y.“ *University of California Publications in Classical Philology* 12,7:95–134.

²⁵⁰ Gotthelf (1843/1844, 300–301).

- Choat, Malcolm, und Maria Chiara Giorda, Hgg. 2017. *Writing and Communication in Early Egyptian Monasticism*. Texts and Studies in Eastern Christianity 9. Leiden: Brill.
- Clark, Elizabeth A. 1992. *The Origenist Controversy: The cultural Construction of an early Christian Debate* (Princeton, NJ): Princeton University Press.
- Cramer, John Anthony, Hg. 1844a. *Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum*. Bd. 2, In *Evangelia S. Lucae et S. Joannis*. Oxford: Typographeum Academicum.
- Cramer, John Anthony, Hg. 1844b. *Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum*. Bd. 6, In *Epistolas S. Pauli ad Galatas, Ephesios, Philippenses, Colossenses, Thessalonicenses*. Oxford: Typographeum Academicum.
- Crouzel, Henri, und Manlio Simonetti, Hgg. 1980. *Origène: Traité des principes*. Bd. 4, *Livres III et IV: Commentaire et fragments*. SC 269. Paris: Éditions du Cerf.
- Crouzel, Henri. 1999. „Les condamnations subies par Origène et sa doctrine.“ In *Origeniana septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*. BETL 137, hrsg. v. Wolfgang A. Bienert und Uwe Kühneweg, 311–315. Löwen: Leuven University Press
- Curley, Michael J. (1979) ²2009. *Physiologus: A Medieval Book of Nature Lore*. Chicago: University of Press.
- Daley, Brian E. 2006. *Gregory of Nazianzus*. London: Routledge.
- Daniélou, Jean. (1958) ²1974. *Théologie du judéo-christianisme*. Bibliothèque de Théologie 1, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*. Tournai: Desclée.
- Depietri, Marco, 2010. *Der Jüngere Physiologus: Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung; Mit einer Datenbank sämtlicher Belegformen und den dazugehörigen Detailanalysen auf einer CD-ROM*. PHILOGOLOGIA: Sprachwissenschaftliche Forschungsergebnisse 153. Hamburg: Kovač.
- Diehl, Ernst, Hg. 1906 [1965]. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. Bd. 3. Leipzig: Teubner [Amsterdam: Hakkert].
- Diekamp, Franz, Hg. ²1981. *Doctrina patrum de incarnatione verbi: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts*. Münster: Aschendorff.
- Dorfbauer, Lukas J. 2013. „Fortunatian von Aquileia, Origenes und die Datierung des Physiologus.“ *REAugP* 59:219–245.
- Dorofeeva, Anna. 2017. „Miscellanies, Christian Reform and early medieval Encyclopaedism: A Reconsideration of the pre-bestiary Latin Physiologus Manuscripts.“ *HiRe* 90:665–682.
- Drobner, Hubertus R. 1982. *Gregor von Nyssa: Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*. PP 5. Leiden: Brill.
- Drobner, Hubertus R. (2004) ³2011. *Lehrbuch der Patrologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Dünzl, Franz. 1993. *Braut und Bräutigam: Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*. BGBE 32. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dünzl, Franz, Hg. 1994. *Gregor von Nyssa: Homilien zum Hohenlied*. FC 16,1. Freiburg: Herder.
- Ettlinger, Gerard H., Hg. 1975. *Theodoret of Cyrus: Eranistes; Critical Text and Prolegomena*. Oxford: Clarendon Press.
- Fowler, Kimberley A. 2017. „The Ascent of the Soul and the Pachomians: Interpreting the Exegesis on the Soul (NHC II,6) within a Fourth-Century Monastic Context.“ *Gnosis* 2:63–93.
- Fürst, Alfons. 2011. „Klassiker und Ketzer: Origenes im Spiegel der Überlieferung seiner Werke.“ In *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus: Studien zur antiken Theologiegeschichte*, hrsg. v. Alfons Fürst, 209–236. AKG 115. Berlin: De Gruyter.
- Fürst, Alfons. 2011. „Hieronymus über die heilsame Täuschung.“ In *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus: Studien zur antiken Theologiegeschichte*, hrsg. v. Alfons Fürst, 275–292. AKG 115. Berlin: De Gruyter.
- García Valdés, Manuela, Luis Alfonso Llera Fueyo und Lucía Rodríguez-Noriega Guillén, Hgg. 2009. *Aelianus, Claudius: De natura animalium*. BSGRT. Berlin: De Gruyter.
- Geljon, Albert-Kees. 2011. „Didymus the Blind: Commentary on Psalm 24 (23 LXX); Introduction, Translation and Commentary.“ *Vigiliae Christianae* 65:50–733.
- Georges, Tobias. 2011. *Tertullian: ‚Apologeticum‘*. KFA 11. Freiburg: Herder.
- Gieschen, Charles A. 1998. *Angelomorphic Christology: Antecedents and early Evidence*. AGJU 42. Leiden: Brill.
- Gippert, Jost. 1997. „Physiologus: Die Verarbeitung antiker Naturmythen in einem frühchristlichen Text.“ *Studia Iranica, Mesopotamica et Anatolica* 3:161–177.
- Gögler, Rolf, Hg. 1959. *Origenes: Das Evangelium nach Johannes*. MKZU 4. Einsiedeln: Benziger.
- Gögler, Rolf. 1963. *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*. Düsseldorf: Patmos.
- Goldstaub, Max. (1899–1901) 1900. „Der Physiologus und seine Weiterbildung, besonders in der lateinischen und in der byzantinischen Literatur.“ *Philologus: Zeitschrift für das klassische Alterthum; Supplementband* 8,3:339–404.
- Goodspeed, Edgar J., Hg. 1914 [1984]. *Die ältesten Apologeten: Texte mit kurzen Einleitungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Görgemanns, Herwig, und Heinrich Karpp, Hgg. (1976) ³1992. *Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien*. TzF 24. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- Gotthelf, Jeremias. 1843/1844. *Wie Anne Bäbi Jowäger haushaltet und wie es ihm mit dem Doktern geht*. La Chaux de Fonds: Zahn.
- Gould, Graham. 1995. „The Influence of Origen on Fourth-Century Monasticism. Some further Remarks.“ In *Origeniana Sexta*. BETL 118, hrsg. v. Gilles Dorival und Alain Le Boulluec, 591–598. Löwen: Peeters.
- Grant, Robert, Hg. 1999. *Early Christians and Animals*. London: Routledge.
- Greschat, Katharina. 2006. „Die Verwendung des ‚Physiologus‘ bei Gregor dem Grossen: Paulus als gezähmtes Einhorn in *Moralia in Job XXXI*.“ *StPatr* 43:381–386.
- Grillmeier, Alois. 1956. *Der Logos am Kreuz: Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung*. München: Hueber.
- Grillmeier, Alois. 1975. „Der Gottessohn im Totenreich: Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung.“ In *Mit ihm und in ihm: Christologische Forschungen und Perspektiven*, hrsg. v. Alois Grillmeier, 76–174. Freiburg: Herder.
- Grillmeier, Alois. (1990) 2004a. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1, *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)* Freiburg: Herder.
- Grillmeier, Alois. (1989) 2004b. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 2,2, *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*. Freiburg: Herder.

- Guillaumont, Antoine. 1962. *Les „Képhalaia gnostica“ d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*. PatSor 5. Paris: Editions du Seuil.
- Haar, Stephen. 2003. *Simon Magus: The first Gnostic?* BZNW 119. Berlin: De Gruyter.
- Hagelberg, Leonie. 2007. „Physiologos.“ *DNP: Supplemente I Online – Band 2; Geschichte der antiken Texte: Autoren- und Werklexikon*. http://dx.doi.org/10.1163/2452-3054_dnp02_COM_0170.
- Hall, Robert G. 1999. „Astonishment in the Firmament: The Worship of Jesus and Soteriology in Ignatius and the Ascension of Isaiah.“ In *The Jewish Roots of christological Monotheism*. JSJ.S 63, hrsg. v. Carey C. Newman, James R. Davila und Gladys S. Lewis, 148–155. Leiden: Brill.
- Hall, Stuart George. 1975. „The Christology of Melito: A Misrepresentation exposed.“ *StPatr* 13:154–168.
- Hall, Stuart George, Hg. 1979. *Melito of Sardis: On Pascha and Fragments, texts and translations*. OECT. Oxford: Clarendon Press.
- Hammond Bammel, Caroline P. 1985. *Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung*. VL.AGLB 10. Freiburg: Herder.
- Hanson, Anthony T. 1980. *The New Testament Interpretation of Scripture*. London: SPCK.
- Haeuser, Philipp, Hg. 1917. *Des Heiligen Philosophen und Martyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon*. BKV 1,33. Kempten: J. Kösel'sche Buchhandlung.
- Heither, Theresa, Hg. 1990. *Origenes: Commentarius in epistulam ad Romanos; Römerbriefkommentar*. FC 2,1. Freiburg: Herder.
- Henkel, Nikolaus. 1976. *Studien zum Physiologus im Mittelalter*. Hermaea: Neue Folge 38. Tübingen: Max Niemeyer.
- Henkel, Nikolaus. 2010. „Physiologos.“ *LLex* 9:213–215.
- Hennecke, Edgar, Hg. 1904. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Heyden, Wichard von. 2014. *Doketismus und Inkarnation: Die Entstehung zweier gegensätzlicher Modelle von Christologie*. TANZ 58. Tübingen: Francke.
- Hommel, Fritz, Hg. 1877. *Die äthiopische Übersetzung des Physiologus nach je einer Londoner, Pariser und Wiener Handschrift*. Leipzig: J.C. Hinrichs.
- Hommel, Fritz, 1890. „Der äthiopische Physiologus.“ *Romanische Forschungen* 5:13–36.
- Hoppe, Barbara. 2003. „Zoologie.“ *DNP* 15/3: 1198–1229.
- Hornschuh, Manfred. 1965. *Studien zur Epistula Apostolorum*. PTS 5. Berlin: de Gruyter.
- Hübner, Reinhard M. 1999. „Melito von Sardes und Noët von Smyrna.“ In *Der paradox Eine: Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert; Mit einem Beitrag von Markus Vinzent*. SVigChr 50, hrsg. v. Reinhard M. Hübner, 1–37. Leiden: Brill.
- Imorde, Joseph. 2003. „Physiologos.“ *RGG*⁴ 6:1330.
- Jacobsen, Anders-Christian. 2009. „Christology in the Homilies of Origen.“ In *Origeniana Nona: Origen and the religious Practice of his Time*. BETL 228, hrsg. v. György Heidl und Róbert Somos, 637–651. Löwen: Peeters.
- Kähler, Ernst. 1958. *Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der Alten Kirche*. VEGL 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kaimakis, Dimitris, Hg. 1974. *Der Physiologus nach der ersten Redaktion*. Meisenheim am Glan: A. Hain.
- Karnejev, Alexander, Hg. 1894. „Der Physiologus der Moskauer Synodallbibliothek: Ein Beitrag zur Lösung der Frage nach der Vorlage des armenischen und eines alten lateinischen Physiologus.“ *ByzZ* 3:26–63.
- Kees, Reinhard J. 1995. *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*. SVigChr 30. Leiden: Brill.
- Kettler, Franz H. 1966. *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*. BZNW 31. Berlin: De Gruyter.
- Klauck, Hans-Josef. 2005. *Apokryphe Apostelakten: Eine Einführung*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Klauck, Hans-Josef. 2008. *Die apokryphe Bibel: Ein anderer Zugang zum frühen Christentum*. Tria Corda 4. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Knight, Jonathan. 1996. *Disciples of the Beloved One: The Christology, Social Setting and Theological Context of the Ascension of Isaiah*. JSPSup 18. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Kovacs, Judith L. 1989 [2015]. „The Archons, the Spirit, and the Death of Christ: Do we need the Hypothesis of Gnostic Opponents to explain 1 Corinthians 2,6–16?“ In *Apocalyptic and the New Testament: Essays in Honor of J. Louis Martyn*. JSNT.S 24, hrsg. v. Joel Marcus und Marion L. Soards, 217–236. Sheffield: Sheffield Academic Press [London: Bloomsbury].
- Kroll, Josef. 1932 [1963]. *Gott und Hölle: Der Mythos vom Descensuskampfs*. SBW 20. Leipzig: Teubner [Darmstadt: WBG].
- Kuehn, Clement A., und John D. Baggarly, S.J., Hgg. 2007. *Anastasius of Sinai: Hexaameron*. OCA 278. Rom: Pontificio Istituto Orientale.
- Lalleman, Pieter J. 1995. „Polymorphy of Christ.“ In *The Apocryphal Acts of John*. Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 1, hrsg. v. Jan N. Bremmer, 97–118. Kampen: Pharos.
- Land, Jan P. N., Hg. 1875. *Anecdota syriaca*. Bd. 4. Leiden: Brill.
- Lauchert, Friedrich, Hg. 1889 [1974]. *Geschichte des Physiologus*. Strassburg: Karl J. Trübner [Genève: Slatkine].
- Lazaris, Stavros. 2016. *Le Physiologus grec*. Bd. 1, *La réécriture de l'histoire naturelle antique*. Micrologus Library 77.1. Florenz: SISMEL.
- Lechner, Thomas. 1999. *Ignatius adversus Valentinianos?: Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*. SVigChr 47. Leiden: Brill.
- Lechner, Thomas. 2018. „Ignatios von Antiochia und die Zweite Sophistik.“ In *Die Briefe des Ignatios von Antiochia: Motive, Strategien, Kontexte*. Millennium-Studien 72, hrsg. v. Peter von Möllendorff und Thomas Johann Bauer, 19–68. Berlin: de Gruyter.
- Ledegang, Fred. 2018. „Animals.“ *Brill Encyclopedia of Early Christianity Online*. http://dx.doi.org/10.1163/2589-7993_eeco_SIM_00000174.
- Lewis, Nicola Denzey, und Justine Ariel Blount. 2014. „Rethinking the Origins of the Nag Hammadi Codices.“ *JBL* 133: 399–419.
- Lewis, Sian, und Lloyd Llewellyn-Jones. 2018. *The Culture of Animals in Antiquity: A Sourcebook with Commentaries*. London: Routledge.
- Lietzmann, Hans. 1949. *An die Korinther I/II*. HNT⁴ 9. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lindemann, Andreas. 2000. *Der erste Korintherbrief*. HNT 9,1. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Löhr, Winrich A. 1996. *Basilides und seine Schule: Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*. WUNT 83. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Lona, Horacio E. 2005. *Die „Wahre Lehre“ des Kelsos*. KFA.ErgBd 1. Freiburg: Herder.
- Lundhaug, Hugo, and Lance Jenott. 2015. *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*. STAC 97. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lundhaug, Hugo. 2017. „The Nag Hammadi Codices in the complex World of 4th- and 5th-Cent. Egypt.“ In *Beyond Conflicts: Cultural and religious Cohabitations in Alexandria and in Egypt between the 1st and the 6th Cent. CE*. STAC 103, hrsg. v. Luca Arcari, 339–358. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Maas, Paul. 1936. „Drei Rezensionen.“ *ByZ* 37:376–381.
- MacDonald, Dennis Ronald, Hg. 1990. *The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Matthias in the City of the Cannibals*. SBLT 33. Atlanta: Scholars' Press.
- Margoni-Kögler, Michael. 1994. „Psalm 24 und Christi Himmelfahrt: Ein Beitrag zur patristischen Psalmenauslegung.“ Diplomarbeit, Universität Wien [nicht konsultiert].
- Markschies, Christoph. 1992. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. WUNT 65. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Markschies, Christoph. 2000. „Sessio ad dexteram: Bemerkungen zu einem altkirchlichen Bekenntnismotiv in der Diskussion der altkirchlichen Theologen.“ In *Alta Trinità Beata: Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, hrsg. v. Christoph Marschies, 1–69. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Markschies, Christoph, und Jens Schröter, Hgg. 2012. *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Bd. 1, *Evangelien und Verwandtes*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Markschies, Christoph. 2016. *Gottes Körper: Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*. München: Beck.
- Maspero, Giulio. 2010. „Trid spat. De tridui ... spatio.“ *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa 739–742*
- Mateo-Seco, Lucas Francisco. 2010. „Liturgy.“ *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa 451–453*.
- Metzler, Karin, und Kyriakos Savvidis, Hgg. 1998. *Athanasius Werke*. Bd. 1,1,2, *Die dogmatischen Schriften: Orationes I et II contra Arianos*. Berlin: De Gruyter.
- Metzler, Karin, und Kyriakos Savvidis, Hgg. 2000. *Athanasius Werke*. Bd. 1,1,3, *Die dogmatischen Schriften: Oratio III contra Arianos*. Berlin: De Gruyter.
- Michl, Johann. 1962. „Engel: I–IX.“ *RAC* 5:53–258.
- Mitchell, Margaret M. 2016. „'Problems and Solutions' in Early Christian Biblical Interpretation: A Telling Case from Origen's Newly Discovered Greek Homilies on the Psalms (Codex Monacensis Graecus 314).“ *Adamantius* 22:40–55.
- Mitchell, Margaret M. 2017. „Pauline Accommodation and “Condescension” (συγκατάβασις): 1 Cor 9:19–23 and the History of Influence.” In *Paul and the Emergence of Christian Textuality*. Collected Essays, Vol. I. WUNT 393, hrsg. v. Margaret M. Mitchell, 193–217. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Möhler, Johann Adam. 1840. *Patrologie, oder christliche Literärschichte*. Regensburg: Manz.
- Moreschini, Claudio, und Enrico Norelli. 2007. *Handbuch der antiken christlichen Literatur*. Gütersloh: Gütersloher.
- Moutsoulas, Elias. 2010. „Ascens.“ *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa 86–87*.
- Mühlenberg, Ekkehard. 2015. „Theologie und Frömmigkeit bei den Apollinaristen.“ In *Apollinarius und seine Folgen*. STAC 93, hrsg. v. Silke-Petra Bergjan, Benjamin Gleede und Martin Heimgartner, 129–139. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Müller, C. Detleff G. 1997. „Die Himmelfahrt des Jesaja.“ In *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Bd. 2, *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, hrsg. v. Wilhelm Schneemelcher, 547–562. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Müller, C. Detleff G. 2012. „Die Epistula Apostolorum.“ In *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Bd. 1, *Evangelien und Verwandtes*, hrsg. v. Christoph Marschies und Jens Schröter, 1062–1092. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Müller, Reinhard. 2008. *Jahwe als Wettergott: Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen*. BZAW 387. Berlin: De Gruyter.
- Muradyan, Gohar, Hg. 2005. *Physiologus: The Greek and Armenian Versions with a Study of Translation Technique*. HUAS 6. Löwen: Peeters.
- Nicklas, Tobias. 2013. „Staunen über Natur und christliche Lebenshaltung: Die Welten des Physiologus.“ In *Credible, Incredible: The Miraculous in the ancient Mediterranean*. WUNT 321, hrsg. v. Tobias Nicklas und Janet E. Spittler, 227–250. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Nicklas, Tobias. 2015. „Der Philipperbrief in der Hand von ‚Häretikern‘: Ascensio Isaiae und Evangelium Veritatis.“ In *Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt*. WUNT 353, hrsg. v. Jörg Frey und Benjamin Schliesser, 327–347. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Norelli, Enrico, Hg. 1995. *Ascensio Isaiae: Commentarius*. CCSA 8. Brepols: Turnhout.
- Offermanns, Dieter, Hg. 1966. *Der Physiologus nach den Handschriften G und M*. BKP 22. Meisenheim am Glan: A. Hain.
- O'Laughlin, Michael. 1999. „Closing the Gap between Antony and Evagrius.“ In *Origeniana septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*. BETL 137, hrsg. v. Wolfgang A. Bienert und Uwe Kühneweg, 345–354. Löwen: Leuven University Press.
- Ostheim, Martin R. von, 2008. *Ousia und Substantia: Untersuchungen zum Substanzbegriff bei den vornizänischen Kirchenvätern*. Zürcher Arbeiten zur Philosophie 1. Basel: Schwabe.
- Otto, Johann K. Th. von, Hg. 1857. *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*. Bd. 9. Jena: Mauke.
- Perry, Ben E. 1941. „Physiologus.“ *PRE* 20,1:1074–1129.
- Peters, Emil, Hg. 1898 [1976]. *Der griechische Physiologus und seine orientalischen Übersetzungen*. Festschriften der Gesellschaft für deutsche Philologie 15. Berlin: S. Calvary [Hildesheim: Olms].
- Peterson, Erik. (1954) 1959. „Die Spiritualität des griechischen Physiologos.“ In *Frühkirche, Judentum und Gnosis: Studien und Untersuchungen*, hrsg. v. Erik Peterson, 236–253. Rom: Herder (= *Byzantinische Zeitschrift* 47:60–72).
- Pitra, Jean Baptiste, Hg. 1855. „Veterum gnosticorum in Physiologum allegoricae interpretationes.“ In *Spicilegium Solesmense complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera*. Bd. 3, *In quo praecipui veteres auctores de re symbolica proferuntur et illustrantur*, hrsg. v. Jean Baptiste Pitra, 338–373; 391–394. Paris: Firmin Didot.
- Plümacher, Eckhard. 1992. „Paignion und Biberfabel: Zum literarischen und popularphilosophischen Hintergrund von Acta Iohannis 60f.48–54.“ *Apocrypha* 3:69–109.
- Ponce de Leon, Luis, Hg. 1587. *Sancti Patris nostri Epiphanius episcopi Constantiae Cypri ad Physiologum*. Rom: Zanetti & Ruffinelli.
- Prinzivalli, Emanuela. 1999. „The Controversy about Origen before Epiphanius.“ In *Origeniana septima: Origenes in den Auseinan-*

- dersetzungen des 4. Jahrhunderts. BETL 137, hrsg. v. Wolfgang A. Bienert und Uwe Kühneweg, 195–213. Löwen: Leuven University Press.
- Prostmeier, Ferdinand R., Hg. 1999. *Der Barnabasbrief*. Kommentar zu den Apostolischen Vätern 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rahner, Hugo. ²1957. *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Zürich: Rhein.
- Reuss, Joseph, Hg. 1966. *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katnenhandschriften gesammelt*. TU 89. Berlin: Akademie Verlag.
- Richard, Marcel, Hg. 1956. *Asterii Sophistae Commentariorum in Psalmos quae Supersunt Accedunt Aliquot Homiliae Anonymae*. Oslo: A.W. Brogger.
- Riedinger, Rudolf. 1973. „Der Physiologos und Klemens von Alexandria.“ *Byzantinische Zeitschrift* 66:273–307.
- Riedweg, Christoph, Christoph Horn und Dietmar Wyrwa, Hgg. 2018. *Die Philosophie der Antike. Band 5: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Basel: Schwabe.
- Riedinger, Rudolf. 1977. „D. Kaimakis, Der Physiologos nach der ersten Redaktion. [Meisenheim am Glan 1974].“ *Byzantinische Zeitschrift* 70,1:109–112.
- Rouwhorst, Gerard. 2014. „Hymns and Prayers in the Apocryphal Acts of Thomas.“ In *Literature or liturgy? Early Christian Hymns and Prayers in their literary and liturgical Context in Antiquity*. WUNT II/363, hrsg. v. Clemens Leonhard und Hermut Löhr, 195–212. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rubenson, Samuel. 1999. „Origen in the Egyptian Monastic Tradition of the Fourth Century.“ In *Origeniana septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*. BETL 137, hrsg. v. Wolfgang A. Bienert und Uwe Kühneweg, 319–337. Löwen: Leuven University Press.
- Runia, David T. 2002. *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos according to Moses*. Philo of Alexandria Commentary Series 1. Brill: Leiden.
- Sbordone, Francesco, Hg. 1936a [1976, ²1991]. *Physiologus*. Rom: Società Anonima Editrice „Dante Alighieri“ [Hildesheim: Olms].
- Schenke, Hans-Martin, Hg. 1997. *Das Philippus-Evangelium: (Nag-Hammadi-Codex II,3)*. TU 143. Berlin: Akademie Verlag.
- Schenke, Hans-Martin, Hans-Gebhard Bethge und Ursula Ulrike Kaiser, Hgg. ³2013. *Nag Hammadi Deutsch: Studienausgabe*. Berlin: De Gruyter.
- Schmidt, Carl, Hg. 1925. *Pistis Sophia: Ein gnostisches Originalwerk des dritten Jahrhunderts aus dem Koptischen übersetzt*. Leipzig: J.C. Hinrichs.
- Schneemelcher, Wilhelm, Hg. ⁶1997. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Bd. 2, *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schneider, Horst. 2016. „Physiologus.“ *RAC* 27:722–743.
- Schoedel, William R. 1990. *Die Briefe des Ignatius von Antiochien: Ein Kommentar*. München: Kaiser.
- Schönberger, Otto. (2001) 2014. *Physiologus: Griechisch/Deutsch*. Stuttgart: Reclam.
- Schrage, Wolfgang. 1991. *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 1,1–6,11)*. EKK 7,1. Zürich: Benziger; Neukirchen: Neukirchener.
- Schwager, Raymund. 2015. *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*. Gesammelte Schriften 3. Freiburg: Herder.
- Scott, Alan. 1998. „The Date of the Physiologus.“ *Vigiliae Christianae* 52:430–441.
- Scully, Jason. 2018. „Redemption for the Serpent: The Reception History of Serpent Material from the Physiologus in the Greek, Latin, and Syriac Traditions.“ *ZAC* 22:422–455.
- Seel, Otto. (1960) ³2005. *Der Physiologus: Tiere und ihre Symbolik*. (Zürich: Artemis & Winkler) Düsseldorf: Patmos.
- Seibt, Werner. 1993. „Physiologus.“ *LMA* 6:2117–2118.
- Seiler, Ingrid. 1975. *Didymos der Blinde: De trinitate; Buch 2, Kapitel 1–7*. BKP 52. Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- Sellin, Gerhard. 2009. „Das ‚Geheimnis‘ der Weisheit und das Rätsel der ‚Christuspartei‘ (zu 1 Kor 1–4).“ In *Studien zu Paulus und zum Epheserbrief*. FRLANT 229, hrsg. v. Gerhard Sellin, 9–36. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stamatiou, Aristides, und Andreas Weckwerth. 2010. „Löwe.“ *RAC* 23:257–286.
- Stander, Hendrik F. 1989. „The Starhymn in the Epistle of Ignatius to the Ephesians (19:2–3).“ *Vigiliae Christianae* 43: 209–214.
- Steiger, Christoph von, und Otto Homburger, Hgg. 1964/2012. *Physiologus Bernensis: Voll-Faksimile-Ausgabe des Codex Bongarsianus 318 der Burgerbibliothek Bern*, Basel: Alkuin. / Bern, Burgerbibliothek, Cod. 318: Physiologus Bernensis, redigiert und ergänzt von Florian Mittenhuber, Juni 2012, <http://www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/bbb/0318>.
- Stommel, Eduard. 1958. „A. Grillmeier: Der Logos am Kreuz; Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung (München 1956).“ *JAC* 1:127–129.
- Stroppa, Marco. 2017. „The Physiologus in Egypt.“ In *Proceedings of the XI International Congress of Egyptologists*. Archaeopress Egyptology 19, hrsg. v. Gloria Rosati und Maria Cristina Guidotti, 603–607. Oxford: Archaeopress.
- Ter-Mekerttschian, Karapet, und Erwand Ter-Minassiantz, Hgg. 1907. *Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung: In armenischer Version, entdeckt, herausgegeben und ins Deutsche übersetzt; Mit einem Nachwort und Anmerkungen von A. Harnack*. TU 31,1. Leipzig: J.C. Hinrichs.
- Thümmel, Hans Georg, Hg. 2011. *Origenes' Johanneskommentar: Buch I–V*. STAC 63. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Tischendorf, L. F. Konstantin von, Hg. 1866. *Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis evangeliorum et actuum apocryphorum supplementis*. Leipzig: Hermann Mendelssohn.
- Treu, Ursula. 1959. „‚Ottergezucht‘: Ein patristischer Beitrag zur Quellenkunde des Physiologus.“ *ZNW* 50:113–122.
- Treu, Ursula. 1966. „Zur Datierung des Physiologus.“ *ZNW* 57:101–104.
- Treu, Ursula. (1981) ³1998. *Physiologus: Naturkunde in frühchristlicher Deutung*, Hanau: Artia.
- Treu, Ursula. 1993. „The Physiologus and the Early Fathers.“ *Studia patristica* 24:197–200.
- Treu, Ursula. (1999) 2009. „Physiologus.“ *LThK*³ 8:276–277.
- Uhrig, Christian. 2004. „Und das Wort ist Fleisch geworden“: Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik. MBT 63. Münster: Aschendorff.
- Uthemann, Karl-Heinz, Remco F. Regtuit und Johannes M. Tevel, Hgg. 1994. *Homiliae Pseudo-Chrysostomicae: Instrumentum studiorum*. Bd. 1. Turnhout: Brepols.

- Uthemann, Karl-Heinz. 2005. *Christus, Kosmos, Diatribe: Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie*. AKG 93. Berlin: De Gruyter.
- Vecoli, Fabrizio. 2017. „Writing and Monastic Doctrine.“ In *Writing and Communication in Early Egyptian Monasticism*. Texts and Studies in Eastern Christianity 9, hrsg. v. Malcolm Choat und Maria Chiara Giorda. 165–186. Leiden: Brill.
- Vogt, Hermann J. 1983; 1990; 1993. *Origenes: Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*. BGrL 18; 30; 38. Stuttgart: Hiersemann.
- Vogt, Hermann J. 1999. „Wie Origenes in seinem Matthäus-Kommentar Fragen offen lässt.“ In *Hermann Josef Vogt: Origenes als Exeget*, hrsg. v. Wilhel Geerlings, 105–111. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Vogt, Hermann J. 1999. „Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt? Kirchliche Vergangenheitsbewältigung in der Vergangenheit.“ In *Hermann Josef Vogt: Origenes als Exeget*, hrsg. v. Wilhel Geerlings, 241–263. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Vollenweider, Samuel. 1989. *Freiheit als neue Schöpfung: Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*. FRLANT 147. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vollenweider, Samuel. 2002. „Zwischen Monotheismus und Engelchristologie: Überlegungen zur Frühgeschichte des Christusglaubens.“ In *Horizonte neutestamentlicher Christologie: Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie*. WUNT 144, hrsg. v. Samuel Vollenweider, 3–27. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Vollenweider, Samuel. 2012. „Luzifer – Herrlichkeit und Sturz des Lichtengels: Eine Gegengeschichte zu Demut und Erhöhung von Jesus Christus.“ In *Das Böse*. JBTh 26 (2011), hrsg. v. Jörg Frey und Gabrielle Oberhänsli-Widmer, 203–226. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Vollenweider, Samuel. 2014. „Weltdistanz und Weltzuwendung im Urchristentum“ In *Der Mensch zwischen Weltflucht und Weltverantwortung: Lebensmodelle der paganen und der jüdisch-christlichen Antike*. STAC 87, hrsg. v. Heinz-Günther Nesselrath und Meike Rühl, 127–145. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wellmann, Max. 1930. „Der Physiologos: Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung.“ *Philologus: Zeitschrift für das klassische Altertum; Supplementband* 22,1:1–116.
- Wickham, Lionel R. 1981. „Soul and Body: Christ's Omnipresence.“ In *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa: Translation and Commentary*, hrsg. v. Andreas Spira und Christopher Klock, 279–292. Philadelphia: Patristic Foundation.
- Williams, Frank, Hg. ²2009. *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Book I (Sects 1–46)*. NHMS 63. Leiden: Brill.
- Windisch, Hans. 1920. *Der Barnabasbrief*. HNT 19. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Winling, Raymond, Hg. 2000. *Grégoire de Nysse: Discours catéchétique*. SC 453. Paris: Éditions du cerf.
- Witte, Bernd, Hg. 1993. *Die Schrift des Origenes über das Passa: Textausgabe und Kommentar*. Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 4. Altenberge.
- Zambon, Marco, unter Mitwirkung von Dietmar Wyrwa. 2018. „Origenes.“ In Riedweg, Horn, und Wyrwa 2018, 957–997.
- Zucker, Arnaud. (2004) ²2005. *Physiologos: Le bestiaire des bestiaires*. Grenoble: Jérôme Millon.