Peter Gemeinhardt

Sphärenwechsel im Christusmythos

Höllen- und Himmelfahrt Christi als mythische Strukturmomente in spätantiken christlichen Glaubensbekenntnissen und ihren Kontexten

Abstract: The present contribution examines early Christian theological texts with regard to mythical narratological structures. It focuses especially on two transitions between spheres which are employed in Creeds in order to depict Christ's salvific work: the descent to hell or the netherworld respectively and his ascension to heaven. The basic assumption is that Christians, while being overtly critical of traditional myths, nonetheless relied on the latters' narrative potential in order to plausibilize the distinctively Christian story of salvation.

1 Antike Mythologie im spätantiken Christentum: Kritik – Rezeption – Transformation

1.1 Mythen haben nur die anderen! Annäherungen an spätantike Mythosdiskurse

Das spätantike Christentum war – so scheint es auf den ersten Blick – konsequent mythenkritisch. Mythen, so lässt sich ein verbreitetes Selbstverständnis zuspitzen, haben nur die anderen – man selbst hat den Logos, das Mensch gewordene Wort Gottes, aber auch dessen rechtes Verständnis, das sich der vom Logos durchwirkten Heiligen Schrift, nicht mythologischen Erzählungen verdankt. In seltener Einhelligkeit äußerten sich christliche Theologen und Bischöfe gegenüber antiker Mythologie – wenn überhaupt – kritisch.

Hinweis: Der vorliegende Beitrag ist im Kontext der von der DFG geförderten Forschergruppe 2064 „STRATA – Stratifikationsanalysen mythischer Stoffe und Texte in der Antike" (Teilprojekt „Antikes Christentum") entstanden. Für unterstützende Recherchen danke ich herzlich Herrn Tom Betten.

Open Access. © 2020 P. Gemeinhardt, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110652543-011

Der sozial- und kulturgeschichtliche Hintergrund dieser kritischen Haltung liegt in dem Sachverhalt, dass Christen wie allen anderen Bewohnern von Städten im spätantiken Mittelmeerraum solche Stoffe praktisch überall im Alltag begegneten, und zwar in medialen Konkretionen ganz verschiedener Art: in Texten, Bildern und Skulpturen ebenso wie durch Inschriften und Tempelbauten. Ein besonderer, in seiner Reichweite begrenzter, aber in seiner Brisanz nicht zu unterschätzender Anstoß lag in der antiken Schulbildung: Diese war zwar nur einem Teil der Bevölkerung zugänglich, doch aus dieser Minderheit rekrutierten sich die Wortführer in Debatten über Kritik und Verteidigung von Mythen. Bildung wurde seit jeher, teils schon in den Schreibübungen der Elementarlehrer, auf jeden Fall aber ab dem Level der Grammatikschule[1] anhand der Texte Homers oder Vergils vermittelt, d. h. unter Heranziehung von Werken, die von Götter- und Heroengeschichten geprägt und dadurch – aus christlicher Sicht – mit *falscher* Religiosität kontaminiert waren[2]. Mythen konnte man schlecht aus dem Weg gehen, und gerade das machte sie zum Objekt literarischer Kritik, aber in aller Regel nicht zum Ziel von Bilderstürmen. Warum auch? Für die meisten Menschen der Spätantike, an welchen Kulten sie auch teilnehmen oder zu welcher Religion sie sich zugehörig fühlen mochten, waren Mythen kein Problem, und bischöfliche Ermahnungen, sich von mythisch durchsetzten Theateraufführungen fernzuhalten, waren notorisch erfolglos.

Neben solchen faktischen pastoralen Misserfolgen sollte man die Kritik an der mythisch garnierten Schulbildung für die Selbstverständigung des Christentums über seine Position in der spätantiken Welt aber auch grundsätzlich nicht überschätzen: Winrich Löhr hat zu Recht darauf hingewiesen, „dass das Thema der klassischen Mythologie für bestimmte gebildete Heiden und Christen eher zur *comfort zone* gehörte“ und „in den Augen einiger christlicher Bischöfe (erst) dann problematisch wurde, wenn sie (sc. die Mythologie) den Schulraum verließ“[3]. Auch ist längst erkannt worden, dass mythische Figuren und Motive zahlreiche Anknüpfungspunkte für die Vermittlung der christlichen Botschaft abgaben, so etwa dadurch, dass Jesus als neuer Orpheus oder Odysseus dargestellt wurde[4]. Christen konnten dabei auf eine lange Tradition der Mythenkritik zurückgreifen; eine „konsequente ‚Säkularisierung‘ der heidnischen Mythen als Bildungsstoff“ war keineswegs erst ihre Idee, und gerade durch den Anschluss an die alexandrinische Homerexegese konnten „einige gebildete Christen… die

1 Einen Überblick mit Verweis auf weitere Literatur bietet Gemeinhardt 2007, 35-51.

2 Beispiele für christliche Kritik: Gemeinhardt 2013a, 251-256.

3 Löhr 2015, 129.

4 Vgl. Gemeinhardt 2013a, 256-262 sowie unten bei Anm. 16 und 17 sowie 42 und 43.

antike *paideia* von innen heraus transformieren (oder vielleicht besser: dekonstruieren)", so nochmals Löhr[5]. Die Bezugnahme auf Mythen hatte im spätantiken Christentum demnach vorrangig subsidiäre (protreptische oder apologetische) Funktion: Sie verhalf dazu, gegenüber paganen Zeitgenossen zu demonstrieren, dass man bestimmte kulturelle Codes, die über literarische Texte und damit über die allgemein verbreitete Schulbildung vermittelt wurden, beherrschte – auch wenn man sich mit diesen Codes kritisch auseinandersetzte.

Gelegentlich wurde den Mythen auch eine konstruktive, nämlich pädagogisch begründete Bedeutung beigemessen: So konterte Origenes († ca. 253) den Vorwurf des Philosophen Celsus gegen die Juden, sie bildeten sich fälschlich etwas auf ihre biblische Weisheit ein, seien sie doch „durch die Zauberkunst des Moses verführt und getäuscht worden und bei ihr zu keinem guten Ziel in die Schule gegangen"[6], mit dem Argument, bei den Juden erfolge die Belehrung der Kinder „eher in mythischer Form" (μυθικώτερον); zu gegebener Zeit würden dann die „vorläufigen Mythen (οἱ τέως μῦθοι)… in die Wahrheit umgewandelt, die in ihnen verborgen enthalten war"[7]. Die Inanspruchnahme mythischen Erzählens wird auf diese Weise einerseits gerechtfertigt, andererseits eingeschränkt, denn natürlich soll der Lernende nach Möglichkeit zur Wahrheit selbst durchstoßen.

Die Sache scheint also klar. Und doch lässt sich über das spätantike Christentum und den Mythos bzw. das mythische Erzählen auch eine andere Geschichte schreiben. Versteht man nämlich „Mythos" nicht als literarische *Gattung* und „Mythen" nicht als mehr oder weniger fixierte *Texte*, sondern fragt nach *Erzählstrukturen*, in denen sich vielfältig bezeugte *Stoffe* niederschlagen, ergibt sich ein anderes Bild[8]. Und dieses Bild soll im vorliegenden Beitrag – sowohl durch eine Erläuterung des methodischen Ansatzes als auch (und vor allem) anhand konkreter Beispiele – gezeichnet werden. Damit ist nichts Geringeres impliziert als ein Paradigmenwechsel in der Erforschung von Mythos, Mythen und Mythischem im spätantiken Christentum. Es bedeutet freilich nicht,

5 Löhr 2015, 137.

6 Zitiert in Origenes, *Contra Celsum* V 41 (FC 50/4, 954,18-21 Barthold/Fiedrowicz): Οὗτος μὲν οὖν ὁ χορὸς ἀπίτω δίκην ἀλαζονείας ὑποσχών, οὐκ εἰδὼς τὸν μέγαν θεὸν ἀλλ' ὑπὸ τῆς Μωϋσέως γοητείας ὑπαχθείς τε καὶ ψευσθεὶς κἀκείνης οὐκ ἐπ' ἀγαθῷ τέλει γεγονὼς μαθητής. Übersetzung a. a. O. 955.

7 Origenes, *Contra Celsum* V 42 (FC 50/4, 956,22-25 Barthold/Fiedrowicz): Ἅπερ ἔτι μυθικώτερον μὲν παισὶ καὶ τὰ παίδων φρονοῦσιν αὐτοῖς ἐκηρύσσετο, ἤδη δὲ ζητοῦσι τὸν λόγον καὶ βουλομένοις ἐν αὐτῷ προκόπτειν οἱ τέως μῦθοι, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, μετεμορφοῦντο εἰς τὴν ἐναποκεκρυμμένην αὐτοῖς ἀλήθειαν. Übersetzung a. a. O. 957.

8 Dies wird ausführlich begründet im einleitenden Beitrag von Christian Zgoll.

die bisherige Forschung einfach beiseite zu schieben, sondern Erkenntnisse über Abgrenzungen zum und Annäherungen an den Mythos in ein erweitertes und differenziertes Bild zu integrieren, also die bereits geleistete „Arbeit am Mythos“ aufzunehmen und methodengeleitet fortzuschreiben. Ein Blick auf diese Grundlagen ist angebracht, bevor der Neuansatz dargelegt wird.

1.2 Forschungsgeschichtliche Streiflichter

Das Thema Mythos hat in der Forschungsdiskussion, wie bereits angedeutet, bisher vor allem insofern eine Rolle gespielt, als die Mythen*kritik* und die damit explizit oder implizit verbundene Mythen*rezeption* der patristischen Theologen untersucht wurde, wobei die Polemik gegen die Berufung auf die klassische Mythologie durch nichtchristliche (vulgo „heidnische“), aber auch durch christliche (z. B. „gnostische“, also „häretische“) Zeitgenossen breiten Raum einnahm. Wo die Mythenrezeption in den Vordergrund gestellt wurde (am prominentesten in Hugo Rahners Buch „Griechische Mythen in christlicher Deutung“), wurde die Verwobenheit der christlichen Weltdeutung in die Vorstellungswelten ihrer paganen Umwelt eindrucksvoll belegt, doch immer unter der Prämisse, dass es sich um die Rezeption, Aneignung und Kritik vorliegender griechisch-hellenistischer Mythologie durch das Christentum handelte: Rahner wollte ausdrücklich „zeigen, wie griechisches Frommsein von der Kirche heilig gemacht wurde“. Der *Mythos* wurde im Christentum – so seine These – in das *Mysterium* transformiert. Mit dieser Verbindung von Antike und Christentum im Modus des Mythos wollte Rahner, wie er schrieb, einem „christlichen Humanismus“ den Weg bereiten[9]. Dabei setzte Rahner voraus, dass es einen mehr oder weniger sachlich und textlich fixierten Bestand vorchristlicher Mythen gebe, die christlicherseits – als Texte oder Stoffe – rezipiert oder kritisiert werden könnten, während christliche Texte in seiner Perspektive von vorneherein *keine* Mythen waren. Ein 2015 erschienener, in vieler Hinsicht höchst instruktiver Sammelband über „Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike“[10] hat einmal mehr deutlich hervortreten lassen, wie wirkungsreich die von altkirchlichen Theologen geübte Unterscheidung von (heidnisch-vorchristlichem) Mythos und (christlichem) Logos war – bis hin zur Ausblendung des Themas „Mythos“ für die Erforschung des spätantiken Christentums in der Gegenwart.

9 Alle Zitate: Rahner 1966, 10.
10 Leppin 2015.

Während nämlich die neutestamentliche Forschung im 20. Jahrhundert eine breite, durchaus kontroverse Diskussion über die Leistung des Mythos für die frühchristliche Theologie und Literatur geführt hat[11], die auch in der Systematischen Theologie Resonanz gefunden hat[12], ist für das Fach Kirchengeschichte weitgehend eine Fehlanzeige zu konstatieren[13]. Nur vereinzelt ist die neuzeitliche Diskussion über den Mythos auf patristische Texte bezogen worden, und dann vor allem auf die Auslegung biblischer Schriften[14]. Repräsentativ für eine Vielzahl von Publikationen ist der 2005 erschienene Sammelband „Griechische Mythologie und frühes Christentum": Hier wird ein (relativ geschlossenes) Corpus klassischer griechischer Mythen adressiert, wobei die Inkriminierung des Oberbegriffs μῦθος aus christlicher Sicht mit Verweis auf *loci classici* einer kritischen Bezugnahme im Neuen Testament (1 Tim 1,3; 4,7; 2 Tim 4,3 f; Tit 1,14) bereits in der Einleitung des Herausgebers vorausgesetzt wird[15]. Entsprechend handeln die Beiträge dieses Bandes durchweg von kritischer Rezeption und untergründigem Nachwirken nichtchristlicher Mythen im Christentum, z. B. von der oben kurz erwähnten Interpretation des Christusgeschehens durch Bezugnahmen auf Odysseus[16] oder Orpheus[17]. Obwohl erkannt wird, dass das „Evangelium vom Gottes-Sohn … ein Mythologem" sei, so Walter Burkert, wird doch im selben Atemzug das Augenmerk auf die „explizite Auseinandersetzung der

11 Vgl. z. B. Theißen 2001, 47-70.

12 So etwa bei Dalferth 1994, 1-37; vgl. Dalferth 1993, 62-101 zu spätantiken Debatten zwischen hellenistischen und neuplatonischen Philosophen und christlichen Theologen über Theologie, Mythos und Mythologie.

13 Die viel diskutierte Forderung Rudolf Bultmanns nach einer Entmythologisierung des mythologischen biblischen Weltbildes (dazu im Zusammenhang des hier vertretenen Ansatzes Gemeinhardt 2019a [im Druck]) hat sich auf die Möglichkeit einer Rezeption des Mythosbegriffs für die patristische Forschung – wo sie überhaupt thematisiert wurde – negativ ausgewirkt, so in der einflussreichen Darstellung von Grillmeier 1990, 169: „… dann wäre das ganze Christusereignis im altkirchlichen-biblischen Sinn ‚Mythos', der nur insofern für uns Gültigkeit hätte, als er umgedeutet werden kann in ein existentiales Selbstverständnis vor Gott in Christus." Ob Bultmann, wie ebd. behauptet wird, einen „gnostisch-mythischen Begriff von Inkarnation" hat, ist hier nicht näher zu diskutieren. Grillmeiers Äußerung – die einen Abschnitt über „Mythos, Legende und Glaube: Zur vulgären Theologie der Mysterien des Lebens Jesu" (ebd. 168-184) einleitet – steht jedenfalls paradigmatisch für die Ablehnung der Kategorie „Mythos" als analytisches Instrument für die patristische Christologie.

14 Meiser 2006.

15 Von Haehling 2005, XII.

16 Vgl. hierzu Markschies 2005, 230-239 und Zilling 2011 sowie das reichhaltige Material bei Rahner 1966, 281-328.

17 Markschies 2005, 239-248; Geerlings 2005.

Christen mit dem ‚Mythos'" gelegt[18]. Besonderes Augenmerk hat in solchen und vergleichbaren Untersuchungen die pagane Restaurationspolitik Kaiser Julians († 363) mitsamt ihrer christlichen Kritik erfahren[19], ebenso die vergleichsweise große Offenheit eines Clemens von Alexandrien († nach 200) gegenüber den antiken Mythen[20] und die mythische Vorstellungswelt gnostischer Texte[21], einschließlich der diesbezüglichen Kritik anderer christlicher Theologen.

Dieser Zugang beruht auf einem spezifisch fokussierten, dadurch aber auch eingeschränkten Verständnis von Mythos und Mythen als einem feststehenden literarischen Corpus, das aus der Sicht der christlichen Protagonisten auch noch von den „falschen" Göttern handelt[22]. Die Frage nach der *Leistung* des Mythos unabhängig von literarischen Texten bleibt nicht nur bei den antiken Autoren, sondern auch in der modernen Erforschung des antiken Christentums ungestellt[23]. Meist wird bezüglich des Mythos weitgehend die Optik der Quellen übernommen, die Begriff und Sache des Mythos durchweg kritisch rezipieren. Einzelne konstruktive Bezugnahmen[24] bestätigen nur die Regel: Christliche *Theologie* ist in dieser Sicht *keine Mythologie*, vielmehr dieser diametral entgegengesetzt[25].

1.3 Der Christusmythos in patristischer Sicht – ein Neuansatz

Dieser Art und Weise, nach dem Mythos und den Mythen im spätantiken Christentum zu fragen, schließt sich der vorliegende Beitrag ausdrücklich nicht an. Vielmehr geht es hier um mythische *Erzählstrukturen* und *Argumentationsfigu-*

18 Burkert 2005, 182.

19 Thome 2004; zu Julian selbst vgl. etwa Nesselrath 2008.

20 Jourdan 2010.

21 Markschies 2009; vgl. dazu schon Bousset 1921, 203-206.351 f.

22 Vgl. (affirmativ) Fiedrowicz 2005, 233-236.

23 Eine Ausnahme bildet der Klassische Philologe Reinhart Herzog, mit Bezug auf die Bibelepik als Ort der Entstehung eines „biblischen Mythos" und mit der Anfrage an die Opposition von Mythos und Logos in den innertheologischen Debatten der Nachkriegszeit, „ob eine so allgemein gefaßte Kategorie des Begriffs Mythos für die nicht theologische Interpretation der patristischen Literatur nutzbar gemacht werden kann" (Herzog 2002, 122).

24 Vgl. Nesselrath 2002 zu einer unpolemischen Begriffsverwendung durch den Kirchenhistoriker Sokrates. Die These von Herzog 2002, 131-136, Clemens von Alexandrien konstruiere in *Protrepticus* 11,111,1-3 (GCS Clemens Alexandrinus I, 78,25-79,6 Stählin/Treu) einen heilsgeschichtlichen „christlichen Mythos", wäre gesondert zu diskutieren.

25 Zu beachten ist, dass sich der Begriff θεολογία quellensprachlich erst ab dem 4. Jahrhundert als Selbstbezeichnung für die christliche Glaubensreflexion durchsetzt, während er zuvor (nicht nur im Christentum) ausgerechnet für die Darstellung der antiken Mythen verwendet wird; vgl. Markschies 2007, 15-23.

ren gerade dort, wo *nicht* ausdrücklich von Mythen oder von Mythischem die Rede ist. Im Fokus steht, wie schon erwähnt, auch nicht die Aneignung von *Texten*, sondern von *Stoffen*. Fragt man in dieser Weise, ist durchaus eine Menge Mythisches in den ersten fünf Jahrhunderten nach Christus zu finden. Das betrifft z. B. die Märtyrerliteratur des frühen („vorkonstantinischen") Christentums, in der vom Kampf der „Blutzeugen" gegen Teufel, Dämonen und römische Behörden in Aneignung mythischer Erzählformen berichtet wird – mit dem Ergebnis, dass Märtyrer und Märtyrerinnen zeigen, was „Christusnachfolge" in letzter Konsequenz bedeutet[26]. Dem liegt naturgemäß das Christusgeschehen selbst voraus, und darum geht es im vorliegenden Beitrag. Entsprechend möchte ich im Folgenden die These substantiieren, dass die zentrale Erzählung dieser neuen Religion als „Christusmythos" beschrieben werden kann: Das Heilsereignis in Christus, dem menschgewordenen Sohn Gottes, wird als mythische Erzählung von Christi Präexistenz, Inkarnation, Tod, Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelsaufstieg neu verständlich.

Die Erzählung vom Kommen, Leben, Leiden, Sterben, Auferstehen und Aufsteigen des Gott-Logos und des Menschen Jesus von Nazareth als „Christusmythos" zu bezeichnen könnte als ebenso gewagt wie missverständlich erscheinen. Doch wird im vorliegenden Band an anderer Stelle erläutert, dass sich diese Redeweise bereits für die im Neuen Testament gesammelten Christuszeugnisse als durchaus fruchtbar erweist[27]; und hieran knüpfen meine Überlegungen an.

Offensichtlich war es für das entstehende Christentum von Anfang an attraktiv, von Christus in mythischen Formen zu erzählen: Der nordafrikanische Theologe Tertullian († ca. 220) lässt in seinem *Apologeticum* (abgefasst 197) eine höchst interessante Verwendung des Begriffs „Mythos" – lateinisch *fabula* – erkennen. Tertullian vergleicht das Verhältnis des göttlichen Vaters und Sohnes mit Sonne und Sonnenstrahl, die voneinander unterschieden sind, aber das gleiche Wesen teilen[28], also nicht nur kontingent zueinander gehören, und fol-

26 Diese Traditionslinie wurde im Teilprojekt „Antikes Christentum" der Forschergruppe 2064 „STRATA" im Rahmen eines Promotionsvorhabens von Jennifer Hartmann, M. Ed., untersucht. Vgl. dazu bereits Gemeinhardt 2013a, 262-269 sowie verwandte Überlegungen bei Habermehl 2004, 259-266 und Zilling 2015, 156-160.

27 Vgl. hierzu den Beitrag von Reinhard Feldmeier im vorliegenden Band.

28 Tertullian, *Apologeticum* 21,12 (FC 62, 162,14-18 Georges).

gert, dass das, „was von Gott entsprungen ist, Gott und Gottes Sohn [ist] – und beide sind eins“[29]. Was folgt, ist eine komprimierte christologische *regula fidei*[30]:

Iste igitur dei radius, ut retro semper praedicabatur, delapsus in uirginem quandam et in utero eius caro figuratus nascitur homo deo mixtus. Caro spiritu structa nutritur, adolescit, affatur, docet, operatur, et Christus est. Recipite interim hanc „fabulam“ (similis est uestris), dum ostendimus, quomodo Christus probetur et qui penes uos eiusmodi fabulas ad destructionem ueritatis istius aemulas praeministrauerint.

Dieser Strahl Gottes also ist, wie es früher immer angekündigt wurde, in eine Jungfrau herabgekommen; und nachdem er in ihrem Leib Fleisch geworden ist, wird er geboren als ein Mensch, der mit Gott vermischt ist. Das vom Geist geformte Fleisch nährt sich, wächst heran, spricht, lehrt, wirkt und ist Christus. – Nehmt vorläufig diesen Mythos (er ist den euren ähnlich) hin, bis wir zeigen, wie Christus als wahr erwiesen wird, und wer auf eurer Seite im Voraus derartige konkurrierende Mythen geliefert hat, um diese Wahrheit zu zerstören.

Hier wird also das mythische Reden als „vorläufig“ (*interim*) gekennzeichnet. Bis auf Weiteres ist aber diese (*ad hoc* formulierte) Glaubensregel ein (und der einzig wahre) Mythos – in struktureller Analogie, aber in inhaltlichem Widerspruch zu den in den folgenden Kapiteln thematisierten Einflüsterungen der Dämonen, die, wenn man sie nur richtig befragt, Zeugnis über „Christus samt seinem Mythos“ (*Christus cum sua fabula*) ablegen müssen[31]! Der ironische Unterton darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass Tertullian ausdrücklich von einem „Christusmythos“ spricht – dessen inhaltliche Ausgestaltung präzise dem entspricht, was wir in den *regulae fidei* der vorkonstantinischen Zeit und ab dem 4. Jahrhundert in deklaratorischen Glaubensbekenntnissen finden[32].

29 Tertullian, *Apologeticum* 21,13 (FC 62, 162,19 f Georges): *Ita et quod de deo profectum est, deus est et dei filius et unus ambo*. Übersetzung a. a. O. 163.

30 Tertullian, *Apologeticum* 21,12f (FC 62, 162,23–164,4 Georges). Übersetzung a. a. O. 163-165.

31 Tertullian, *Apologeticum* 23,12 (FC 62, 182,26 Georges); vgl. ebd. Anm. 335 zur tertullianischen Ironie, die in dieser Wendung liegt, und zum biblischen Hintergrund, wonach die Dämonen Christus bekennen müssen, wenn sie ihn treffen (Mk 1,24; 3,11; 5,7 par.; Lk 4,41).

32 Mit Bezug auf Phil 2,5-11 konstatiert Frenschkowski 2018, 274 f: „Es gehört zur Systemlogik des evozierten Bildes, dass Jesu Weg von ganz oben nach ganz unten führt, und von da wieder zu Gott selbst. Damit ist auch die Grundbewegung des Credos vorgezeichnet, das ja eine Narration, eine Gesamtgeschichte der Welt *sub specie aeternitatis* aufspannt“ (ähnlich auch a. a. O.

Diese (in der patristischen Mythosforschung bisher kaum beachtete) Stelle wird verständlich, wenn der Mythos, wie oben erwähnt, weder eine inhaltlich fixierte „story", die vielleicht in unterschiedlichen „plots" daherkommt, aber doch immer dieselbe ist, noch ein rein formales narratologisches Instrument ist, sondern als mythischer *Stoff* verstanden wird: Ein solcher Stoff taucht in der antiken Welt möglicherweise in unterschiedlichen textlichen Fassungen und damit in ganz verschiedenen Kontexten auf. Diese Fassungen sind freilich als *Varianten* desselben Stoffes erkennbar. Die Leitfrage meiner Ausführungen besteht entsprechend darin, ob und inwiefern ein mythischer *Stoff* (die Erzählung von Christi Leiden, Sterben und Auferstehen) in mehr oder weniger elaborierten Formulierungen des Glaubens (d. h. in *Texten*) als ein Geschehen von überindividueller Bedeutsamkeit zusammengefasst wurde, in dem sich eine transformierende Auseinandersetzung mit angenommenen Wirklichkeiten verdichtet – in der Begegnung mit dem Auferstandenen, dies aber (und hier wird eine mythische Lesart christlicher Glaubensregeln relevant) auf dem Hintergrund bereits vorhandener Stoffe[33].

Wo (jüdisch-)hellenistische mythische Motive und Stoffe im Christentum rezipiert werden, geht es freilich nicht einfach um eine (offene oder subkutane) Hellenisierung der christlichen Botschaft: Vielmehr ist die christliche Auseinandersetzung mit der klassischen Mythologie gewissermaßen die *Außenseite* eines Diskurses, in dem mögliche Rezeptionsweisen etabliert und zugleich mit theologisch begründeten Grenzen versehen wurden; die Frage nach der Leistung des Mythos zielt hingegen auf die *Innenseite*, also auf die Bedeutung mythischer Denkfiguren und Wirklichkeitskonstruktionen für die christliche

283). Doch verbleibt sein Aufsatz der Vorstellung verhaftet, dass in dieser Narration Mythologie rezipiert werde, vom Credo selbst aber nicht als Mythos zu sprechen sei; es handele sich (konkret auf den Vergleich platonischer und christlicher Narrationen bezogen) „um eine Affinität kultureller Leitimaginationen in zwei antiken Gedankensystemen": „Der Weg Christi ist… die soteriologische Fokussierung des Weges der Seele im platonischen Modell… Es darf immerhin vermutet werden, dass diese Analogie zur Plausibilität des ‚Weges Christi' für ein antikes Publikum beigetragen hat, wie ihn das Credo vor Augen malt" (a. a. O. 284). Dem ist grundsätzlich zuzustimmen. Diesen Plausibilitätsgewinn versucht der vorliegende Beitrag durch ausdrücklichen Rekurs auf mythische Narrationsstrategien zu begründen und geht darin andere Wege als Frenschkowski. Der methodische Ansatz meiner Analyse wurde bereits ausgearbeitet und im April und Juli 2017 sowie im Januar 2018 auf Klausurtagungen der Forschergruppe STRATA diskutiert, bevor im Februar 2018 der Aufsatz von Frenschkowski im Druck erschien – darauf sei der guten Ordnung halber hingewiesen.

33 Zu dieser Definition vgl. den Beitrag von Christian Zgoll, bes. Kap. 2.4, 3.2., 4.3.1 und 4.3.2 sowie zusammenfassend Kap. 5. Ebd. Kap. 3.1 erfolgt auch eine Diskussion einschlägiger literaturwissenschaftlicher Modelle in Bezug auf (Erzähl-)Stoffe.

Selbstverständigung. Genau dieser Aspekt lässt sich durch die hier angewendete Methodik präziser nachvollziehen als es durch den Blick auf offensichtliche Zitate mythologischer Texte oder auf mehr oder weniger ausdrückliche Anspielungen möglich ist. Denn die Außenseite ist, wie oben ausgeführt wurde, nur die eine Seite der Medaille, wenn auch die bekanntere; der vorliegende Beitrag widmet sich hingegen der in der Erforschung des spätantiken Christentums bislang zu wenig beachteten anderen Seite dieser Medaille, der Innenseite des mythischen Diskurses. Entsprechende vergleichende Untersuchungen hat der US-amerikanische Religionswissenschaftler Jonathan Z. Smith gegenüber rein selbstreferentiellen Analysen – mit Recht, aber allzu pauschal – postuliert:

> The acceptance of the category ‚myth', however defined, as applicable to the Christ stories, thereby establishing parity with non-Christian materials, is a prerequisite for comparative research. Any attempt to escape this requirement, and its consequences, will render the enterprise necessarily vain[34].

Von neutestamentlicher Seite wurde in jüngerer Zeit betont, dass der Mythos – so Gerhard Sellin – eine „identitätsstiftende, kulturelle Einheit fundierende und Werte (Ethos) begründende Aufgabe" wahrnehme[35]. Demnach widerspricht die Ablehnung des Mythosbegriffs in biblischen Texten nicht der Aufnahme mythischer Denk- und Argumentationsstrukturen, so dass die Kontradiktion von Mythos und Geschichte im Blick auf das Neue Testament in ein produktives Spannungsfeld überführt werden kann. Dann aber legt sich die Frage nahe, ob und inwiefern dies auch für das spätantike Christentum gilt, in dem ja das im Neuen Testament grundgelegte Wirklichkeitsverständnis rezipiert, weitergeführt und dabei auch transformiert wird. Die spannungsreiche Verwobenheit des emergenten Christentums mit der Kultur und dem Denken seiner Umwelt bleibt dabei grundsätzlich dieselbe, die bereits von Anfang an maßgeblich war. Die Frage nach Mythischem in spätantiken christlichen Texten trägt also dazu bei, die unangemessen verkürzte Frage nach einer (fatalen oder kongenialen) Hellenisierung des Christentums[36] produktiv zu unterlaufen. Vielmehr gilt es, anhand aussagekräftiger Beispiele zu rekonstruieren, dass und wie sich das Christentum nur *in* seiner Welt *von* dieser unterscheiden konnte – und dass es sich dabei erzählerischer Mittel bediente, die sowohl für Rezeption als auch für Kritik des griechisch-römischen Mythos maßgeblich waren.

34 Smith 1990, 87.

35 Sellin 2002, 1699.

36 Zu Geschichte und Ertrag der Hellenisierungsdebatte vgl. Markschies 2012.

Entsprechend wird im vorliegenden Beitrag gefragt, ob das Christentum in, mit und unter seiner Kritik an *Mythen* nicht doch die Leistung des *Mythos* für sich entdeckt und sein Gottes- und Weltverständnis (auch) *in mythischen Erzählformen* reflektiert hat – unabhängig von der (expliziten oder impliziten) Inanspruchnahme mythischer *Texte*. Hierfür sind „Sphärenwechsel" ein besonders geeigneter Untersuchungsgegenstand, ebenso aus fachspezifischer wie aus komparatistischer Sicht[37]. Für das Christentum war offensichtlich von Anfang an die Unterscheidung der vorfindlichen irdischen Welt von einer „oberen" himmlischen Sphäre und einer „unten" zu suchenden „Unterwelt"[38] maßgeblich. Damit ist die Frage aber erst gestellt, wie die Teile dieses Weltbildes zusammenhängen und wie das Gesamtbild aussieht, in dem sich das Heilsgeschehen in Christus und seine Aneignung durch die Gläubigen vollziehen sollte. In dieser Hinsicht ist signifikant, welche Entwicklungen das skizzierte Weltbild durchlief und welche biblischen und außerchristlichen Motivfelder und Deutungsmuster dafür eine Rolle spielten. So ist z. B. der „Hinabstieg in die Unterwelt" (*descensus ad inferos*) biblisch nur schwach bezeugt[39], avancierte aber in vergleichsweise kurzer Zeit zu einem zentralen Aspekt der christlichen Weltauffassung und darüber hinaus zu einem wichtigen Bestandteil der seit dem 4. Jahrhundert fixierten Bekenntnistradition (und last but not least zu einem unverzichtbaren ikonographischen Element in der östlichen und westlichen Bildtradition). Die Auferstehung Christi war zwar für antike Wirklichkeitsverständnisse anstößig, konnte aber zu Schilderungen von Wiedererweckungen in Beziehung gesetzt werden; und sein „Sitzen zur Rechten" (*sessio ad dexteram*), nämlich an der Seite des Vaters, das in Ps 110,1 vorgebildet war[40], entsprach in

37 Zur im vorliegenden Band erprobten Methode der Analyse von Hylemsequenzen vgl. den Beitrag von Christian Zgoll, bes. Kap. 3.1-3.

38 Hierzu Gounelle 2000, 229 Anm. 1. Es ist in diesem Zusammenhang eine interessante Beobachtung, dass – so Frenschkowski 2018, 279 – „ein Jenseits, das ‚unten' liegt, im 1. Jh. weithin als altmodisch empfunden worden" sei, da sich „die tatsächliche Hoffnung auf einen Aufstieg zu den Göttern in die himmlische Welt" gerichtet habe. Doch ergänzt Frenschkowski, dass neben dieser Auffassung der Gebildeten weiterhin das traditionelle Weltbild bestand hatte, „das nicht den längst stärker differenzierten und vor allem skeptisch flankierten Gedanken über ein Jenseits entspricht" (a. a. O. 280). Daher sei festzustellen: „Es ist ein sehr altertümliches Totenreich, in das Jesus ‚hinabsteigen' muss, ein Ort, der zumindest für diese (sc. biblischen und frühchristlichen) Traditionen noch Züge des Hades bzw. der Scheol trägt" (ebd.).

39 Dazu siehe unten Abschnitt 3.1.1 sowie den Beitrag von Reinhard Feldmeier im vorliegenden Band.

40 Bibelstellen werden hier und im Folgenden nach der Zählung des hebräischen (masoretischen) Textes zitiert, die auch in den weiteren exegetischen Beiträgen im vorliegenden Band verwendet wird, obwohl die griechische Übersetzung des Alten Testaments, die Septuaginta,

gewisser Weise der Vorstellung der Konsekration oder Divinisierung eines Menschen. Um nur ein weiteres (hier nicht behandeltes) Beispiel zu nennen: Die Vorstellung vom „Entschlafen Mariens" (*dormitio Mariae*) oder von ihrem „Hinübergang" (*transitus Mariae*) ins himmlische Reich einschließlich der späteren Ikonographie der Marienkrönung, der jedes biblische Fundament fehlt, setzt die beschriebene christologische Grundbewegung voraus und gewinnt seit dem 5. Jahrhundert rasch an Popularität. Für diese Plausibilität und Adaptibilität muss es Gründe geben, die durch einen vergleichenden Blick aufgehellt werden können.

Das gilt für die einzelnen Elemente, aber insbesondere auch für den Gesamtzusammenhang des Christusgeschehens, der durch eine stete Folge von Abwärts- und Aufwärtsbewegungen – Menschwerdung, Kreuzestod, Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt – strukturiert ist. Bereits vor Längerem hat Charles Talbert (ohne differenzierten Mythosbegriff) die Herleitung solcher Vorstellungen von Herab- und Aufstieg aus der Tradition des hellenistischen Judentums unternommen[41]. Es bedarf keines ausführlichen Aufweises, dass Kontakte mit der Unterwelt in der in Kaiserzeit und Spätantike dominierenden Literatur – zumal wenn sie als Schultexte dienten – omnipräsent waren: Genannt seien nur die Begegnung des Odysseus mit den Unterweltsbewohnern, die Homer in Buch XI der *Odyssee* berichtet, und der Abstieg des Aeneas in die Unterwelt, die Vergil in Buch VI der *Aeneis* beschreibt[42], oder Orpheus auf seiner Rettungsmission für Eurydike in Buch X von Ovids *Metamorphosen*[43]. In satiri-

die für das frühe Christentum maßgeblich war, im Psalter eine andere Nummerierung aufweist (hier wird die entsprechende Stelle als Ps 109,1 gezählt, ebenso in den lateinischen Bibelübersetzungen, der Vetus Latina und der Vulgata). Stellen, bei denen die Übersetzung ins Griechische eine Sinnveränderung ergibt, werden mit dem Zusatz „LXX" zitiert und an Ort und Stelle diskutiert.

41 Talbert 2011.

42 Zu diesen beiden epischen Narrationen vgl. knapp Giebel 2006, 38-50 sowie die Beiträge von Heinz-Günther Nesselrath und Ulrike Egelhaaf-Gaiser im vorliegenden Band. Die Frage, wo sich Zugänge zur Unterwelt finden und ob man in diese vertikal hinabsteigt (Aeneas) oder horizontal ans Ende der Erde fahren muss (Odysseus), hat im frühen Christentum offensichtlich keine Rolle gespielt. Zur Vielfalt der antiken Zugänge zur Unterwelt vgl. Ogden 2010, zu den genannten Protagonisten bes. 103 f sowie 117 f nochmals zu Odysseus; vgl. auch a. a. O. 115 zu Pausanias' Versuch einer Rationalisierung dieser quasi durchlöcherten Welt (VI 3,8): ἐμοὶ μὲν οὖν λέγειν μὲν τὰ ὑπὸ Ἑλλήνων λεγόμενα ἀνάγκη, πείθεσθαι δὲ πᾶσιν οὐκέτι ἀνάγκη.

43 Hierzu jetzt in komparatistischer Perspektive Dockwiller 2017, 159 f sowie – kursorisch – Frenschkowski 2018, 276 f. Typisch für die ältere Forschung ist die Ansicht von Grillmeier 1990, 179, der für die christliche Vorstellung eines *descensus* auf alttestamentliche und jüdische Vorbilder verweist und anschließend kategorisch feststellt: „Das religionsgeschichtliche Motiv

schen Texten wurden Unterweltsvorstellungen bisweilen benutzt, um die Erfahrungswelt ironisch-kritisch zu beleuchten[44]. Ein „Aufstieg in den Himmel" (*ascensio in caelum*) war wiederum aus Heroenmythen ebenso wie aus der politischen Theologie der römischen Republik und Kaiserzeit vertraut; hingewiesen sei nur auf Scipios (bei Cicero dargestellten) Traum, in dem ihm offenbart wurde, dass die „Lenker und Bewahrer" der den Göttern gefälligen Staaten ursprünglich aus dem Himmel aufgebrochen seien und auch dorthin zurückkehrten[45] – eine Vorstellung, die bereits mit der Verehrung Caesars als *divus Iulius* handfeste, ja staatstragende Konkretheit erlangte und in der vom Senat beschlossenen Divinisierung weiterer Kaiser institutionalisiert wurde. Verbreitet war die Auffassung, dass Romulus, der Gründer Roms, eine Himmelfahrt erlebt hatte und seitdem zu den verehrungswürdigen Göttern gehörte[46]. Gemeinsam mit dem mythischen Sterben und Aufstieg des Herakles vom Scheiterhaufen bildete sich die Vorstellung von der Himmelfahrt bedeutender Persönlichkeiten heraus, die im hochpluralisierten römischen Reich eine wichtige Integrationsleistung erbrachte[47]. Für das frühe Christentum war das naturgemäß eine Herausforderung, weil damit die von der alttestamentlichen Tradition her begründete Grenze zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre allzu oft und vor allem von der falschen Seite her durchbrochen wurde. Knut Backhaus hat argumentiert, dass als wesentliche Funktion der Divinisierung eines Herrschers „keineswegs der Abschied, sondern die Kontinuität, die Etablierung einer Gedächtnisgemeinschaft, die Setzung von geschichtlich verwurzeltem Ordnungs-

vom Abstieg eines ‚Gottes' konnte dagegen nicht wirksam werden, weil Jahwe – obwohl Herrscher der Unterwelt – dieser absolut transzendent bleibt."

44 Vgl. Backhaus 2014, 252 (mit Bezug auf Lukians *Cataplus* und *Nekyomantia*): „Die Unterwelt ist der günstigste Standort, um die radikal wahrhaftige Außensicht zu gewinnen." Zu den Unterweltsvorstellungen beider Texte und ihren Kontexten im Werk Lukians vgl. jetzt Nesselrath 2017, 48-53.

45 Cicero, De re publica VI 13: *harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur*. Vgl. dazu knapp Giebel 2006, 50 f.

46 Vgl. Livius I 16; Ovid, *Metamorphoses* 14,805-828; Plutarch, *Romulus* 27,3-28,3. Alternativ zur Himmelfahrt wurde die Theorie vertreten, Romulus sei durch eine Verschwörung mehrerer Senatoren aus dem Weg geräumt worden (vgl. Backhaus 2014, 277 f).

47 Nach Backhaus 2014, 282 ist der Kaiserkult mit der neueren Forschung vor allem „wissenssoziologisch" zu verstehen: Er „verankert die soziale in der kosmischen Ordnung; er bildet für das politische wie für das (davon nicht zu trennende) religiöse Bewusstsein den Herrscher als Hauptwohltäter des Reiches und Garanten seines Heiles ab; er transformiert so die Vielfalt geltender Kulturen in ein hierarchisch geordnetes Symbolsystem." Zur analogen Bedeutung der Himmelfahrtsvorstellung im Christentum vgl. a. a. O. 295-297.

wissen und die Aussicht auf bleibendes Heil“ zu gelten hat[48]. Dann liegt die Folgerung auf der Hand, dass diese politische und religiöse Praxis eine nicht zu unterschätzende Konkurrenz zu christlichen Gemeinschafts- und Heilsvorstellungen darstellte; das dürfte nicht zuletzt die kurzzeitige Blüte christlicher Apokalyptik im 2. und 3. Jahrhundert erklären. Entscheidend ist aber, dass eine solche mythisch grundierte Konzeption in der christentumsinternen Darstellung des Heilsgeschehens in ganz analoger Weise wirksam war. Das wiederum hatte auf die Entstehung der apologetischen, aber auch der katechetischen Literatur erhebliche Auswirkungen. Denn anscheinend war schon nach lukanischer Vorstellung „die ‚Zeit der Kirche‘ nicht durch die Abwesenheit des Kyrios, sondern durch seine geschichtsmächtige Begleitung bestimmt“[49], und die Auffassung, dass dies durch das Wirken des Heiligen Geistes erfolge, prägt die Apostelgeschichte als zweiten Teil des lukanischen Doppelwerkes sowie das Johannesevangelium, mithin wesentliche Teile des sich herausbildenden frühchristlichen Corpus normativer Texte. Indem dieser Vorstellungskomplex seit dem 2. Jahrhundert dann auch explizit trinitätstheologisch reflektiert wurde, blieb durch die Erwartung der Wiederkunft Christi die Grundspannung zwischen erfolgter und erhoffter Wirksamkeit des Erhöhten präsent. Damit ergibt der religionsgeschichtliche Vergleich eine analoge Verhältnisbestimmung von Mythos und Geschichte im römischen Staatskult und im Christentum.

Dass es sich bei Abstieg und Aufstieg göttlicher oder auch menschlicher Figuren um ein Phänomen handelt, das im Judentum, im Christentum und schon zuvor in griechisch-römischen Religionen zu finden ist, hat in der religionsspezifischen und -vergleichenden Forschung natürlich immer schon Beachtung gefunden[50]. Dabei hat jedoch traditionell die Perspektive von Rezeption und Kritik auf literarischer Ebene im Vordergrund gestanden; die ältere Forschung hat die Aufnahme mythischer Elemente ins christliche Denken sogar als Phä-

48 Backhaus 2014, 285.

49 Backhaus 2014, 295. Zum Vergleich der lukanischen Himmelfahrtsvorstellung mit der Kaiserapotheose vgl. Klumbies 2010, 192-196.

50 Besondere Prominenz nimmt hier die apokalyptische Literatur ein; vgl. Bremmer 2014 zur christlichen Apokalyptik sowie Bremmer 2011 zur Höllenfahrt in antiken Religionen und Himmelfarb 1983 zum Vergleich jüdischer und christlicher „tours of hell“. Zur christlichen Vorstellung vom *Descensus* vgl. Grillmeier 1975, Gounelle 2000 und jüngst Ayroulet 2017; zum *Ascensus* Kinzig 2009 sowie Markschies 2000 und – wiederum bezogen auf apokalyptische Literatur – Himmelfarb 1993. Zu beachten ist, dass bei näherem Hinsehen natürlich noch feiner differenziert werden muss (Backhaus 2014, 242): „Himmel und Hölle finden sich in den Christentümern, Judentümern und Heidentümern der Antike nur im Plural.“

nomen geistlicher Dekadenz gedeutet[51]. Es fehlen hingegen Studien zur *longue durée* solcher Vorstellungskomplexe, die sich auf Stoffe anstatt auf Texte richten; und es mangelt bislang an der Anwendung inhaltlicher und methodischer Erkenntnisse auf zentrale christliche Texte, die von einem herkömmlichen Verständnis von „Mythos" denkbar weit entfernt sind[52].

Daher stellt der vorliegende Beitrag erstmals christliche *Glaubensbekenntnisse* in den Fokus einer Untersuchung mythischer Stoffe und Narrationen[53]. Dabei geht es einerseits um den Befund, dass und wie der oben skizzierte Gesamtzusammenhang in deklaratorischer Weise zur Sprache gebracht wurde, und andererseits darum, wie er in Kommentaren zu Glaubensbekenntnissen und pastoralen Unterweisungen erläutert wurde. Gefragt werden soll also näherhin, wie Mythisches in dogmatische und katechetische Texte und Kontexte integriert wurde, also dazu verhalf, die *Innenseite* christlicher Selbstverständigung zu konturieren – und auf diese Weise auch die *Außenseite*, den Diskurs mit Personen und Narrationen der spätantiken Kulturen, zu beeinflussen. Es könnte sogar sein, dass gerade der Rekurs auf Mythisches (d. h. auf vermeintlich Widerchristliches) das Christliche *ad intra* und *ad extra* zu plausibilisieren half: Die Hylemanalyse ermöglicht Einsichten in *strukturelle Analogien*, vermittels deren – kurz gesagt – nicht von der gleichen Unterwelt, aber in gleicher Weise von der Unterwelt erzählt wird (und ebenso von der jenseitigen, „oberen" Welt)[54]. Dieser Vermutung wird im Folgenden anhand ausgewählter Beispiele nachgegangen[55].

---

51 So etwa Bieder 1949, 204: „Mit der Abnahme des Glaubens und der Zunahme der Sorge sind die Christen in ihrem Denken nicht mehr gefeit gegen die religionsgeschichtliche Beeinflussung… Der Mythus vom Descensuskampf wird so unversehens zum Gefährt des Kleinglaubens" (im Original teils hervorgehoben).

52 Als einer von wenigen stellt Gounelle 2000, 229 den Befund zusammen, ohne jedoch ein interpretatives Raster anzulegen: „Plusieurs homélies et hymnes latins, tout en se situant fondamentalement dans la même perspective, représentent le chemin qui mène le Fils de Dieu de la terre jusque dans les contrées souterraines comme la suite de celui qui l'a mené des cieux sur la terre, et comme la prélude à sa remontée au ciel. Ils considèrent ainsi explicitement la descente du Christ en enfer comme le prolongement direct de l'incarnation, et comme une anticipation de l'ascension."

53 Zugunsten dieser Fokussierung auf im Rahmen eines Mythendiskurses bisher nicht berücksichtigte Texte wird auf eine Diskussion „gnostischer" Vorstellungskomplexe verzichtet. Auch hier sind – teilweise in exponierterer Weise als in „orthodoxen" Texten – Sphärenwechsel ein beliebtes Thema, das auch längst gebührende Aufmerksamkeit erfahren hat (vgl. Poirier 2010 und Luttikhuizen 2012 zu gnostischen Unterweltsvorstellungen).

54 Daher erschöpft sich die Fragestellung in Bezug auf den *descensus ad inferos* auch nicht in der Beobachtung, dass „in den alten Credo-Formeln… nur in sehr allgemeinen Formulierungen

2 Das Credo als Textzeuge für den Stoff des Christusmythos: Annäherungen

Der Ansatzpunkt ist, wie erwähnt, das christliche Glaubensbekenntnis, das freilich, seit überhaupt solche katechetischen und deklaratorischen Bekenntnisse formuliert wurden, d. h. seit dem 4. Jahrhundert, in einer Vielzahl von Formen und Formeln vorlag[56]. Entsprechend wäre, um dem Befund vollumfänglich gerecht zu werden, im Plural von Stoffvarianten in den Glaubensbekenntnissen zu sprechen, geht es doch um verschiedene Bekenntnistexte, die sich wiederum in ihrem Textbestand nicht vollständig decken, was wiederum für die hier verfolgte Fragestellung von größtem Interesse (und bisher weitestgehend unbeachtet geblieben) ist. Es gilt aber zugleich, der von christlichen Autoren dokumentierten Auffassung Rechnung zu tragen, dass die unterschiedlichen Darstellungen des Christusgeschehens als Varianten *eines* Stoffes zu verstehen sind; und es ist weiterhin zu berücksichtigen, dass in der Spätantike das Bekenntnis nicht nur als Text, sondern auch als Bekenntnis-Akt und dessen Inhalt angesehen wurde (die „πίστις von Nicaea" war zunächst einmal eine inhaltliche Bestimmung, die dann textliche Form und im Zuge der Zeit entsprechende Stabilität gewann). Wenn im Folgenden von „dem" Glaubensbekenntnis die Rede ist, in dem sich „der Christusmythos als Stoff" niederschlägt, ist diese doppelte Binnenpluralisierung im Blick zu behalten.

Die in der christlichen Tradition bekanntesten Typen sind beide noch heute in der evangelischen und katholischen Liturgie gebräuchlich, das Apostolikum und das Nicaeno-Constantinopolitanum (NC). Jenes ist in seiner heutigen Form – die herkömmlich als „Textus receptus" bezeichnet wird – das Ergebnis eines jahrhundertelangen Prozesses der Formulierung, Fortschreibung und Überar-

---

von der Unterwelt bzw. dem Bereich der Toten die Rede" sei (Frenschkowski 2018, 262). Zwar wird ebd. zutreffend festgestellt: „Es wird keine konkrete Mythologie evoziert, und es liegt der Ton erkennbar auf den Toten selbst, bei denen Jesus gewesen ist, nicht auf einer spezifischen Jenseitstopographie." Dennoch dürfte, wie im Folgenden untersucht werden soll, ein signifikanter Wiedererkennungseffekt gegeben gewesen sein.

55 Die Betonung liegt auf „ausgewählt", da weder in Bezug auf die Quellen noch auf die Forschungsliteratur Vollständigkeit erreicht werden kann. Einleitungsfragen zu spätantiken Texten werden nur insoweit diskutiert, als sie für das Verständnis der hier vorgetragenen Argumentation unabdingbar sind.

56 Der Verweis auf die Paragraphen in der Quellensammlung von Kinzig, „Faith in Formulae" ersetzt im Folgenden detaillierte Angaben zu den jeweiligen Editionen und der teils überaus zerfaserten Textüberlieferung in Bezug auf die behandelten Texte.

beitung von katechetisch genutzten Formeln, die zuerst im 4. Jahrhundert bezeugt sind; dagegen kann das NC mit einiger Sicherheit dem Konzil von Konstantinopel (381) zugewiesen werden, auch wenn der Text erst siebzig Jahre später auf dem Konzil von Chalkedon (451) ausdrücklich zitiert wurde, übrigens in zwei leicht voneinander abweichenden Fassungen[57]. Ungeachtet dieser textgeschichtlichen Probleme eignen sich beide Bekenntnisse zumal aufgrund ihrer innerchristlichen Wirkungsgeschichte als Paradigmen für die Überführung des dem Christusmythos zugrundeliegenden Stoffes in textliche Formen. Hierbei ist jeweils der heilsgeschichtliche Teil des christologischen Artikels von vorrangigem Interesse:

Nicaeno-Constantinopolitanum (381)[58]	**Apostolikum (‚Textus receptus', 8. Jh.)[59]**
[Πιστεύομεν]	[*Credo]*
καὶ εἰς ἕνα κύριον	
Ἰησοῦν Χριστὸν,	*et in Iesum Christum,*
τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ [...]	*filium eius unicum,*
	dominum nostrum,
τὸν δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους	
καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν	
κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν	
καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου	*qui conceptus est de Spiritu sancto,*
καὶ Μαρίας τῆς παρθένου,	*natus ex Maria virgine,*
καὶ ἐνανθρωπήσαντα,	
σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν	
ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα	*passus sub Pontio Pilato,*
	crucifixus,
	mortuus
καὶ ταφέντα	*et sepultus;*
	descendit ad inferna;
καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ	*tertia die resurrexit a mortuis;*
κατὰ τὰς γραφάς,	
καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς,	*ascendit ad caelos;*
καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός,	*sedit ad dexteram dei,*
	patris omnipotentis;
καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης,	*inde venturus est*
κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς·	*iudicare vivos et mortuos.*
οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.	

57 Concilium Chalcedonense a. 451, sessio III; V (ACO II 1,2, 80,3–16; 128,2–14 Schwartz = Kinzig I, § 184 (e1 und e2)); synoptischer Abdruck in Gemeinhardt 2002, 559; zu den genannten Abweichungen vgl. a. a. O. 42-44.

58 Editionen und Textvarianten: Kinzig I, § 184 (e1).

59 Editionen und Textvarianten: Kinzig II, § 344.

Nicaeno-Constantinopolitanum (381)	**Apostolikum (‚Textus receptus', 8. Jh.)**
(Wir glauben)	(Ich glaube)
an einen Herrn	
Jesus Christus,	an Jesus Christus,
den einziggeborenen Sohn Gottes […]	den einziggeborenen Sohn Gottes
	unseren Herrn,
der um uns Menschen willen	
und um unseres Heiles willen	
aus dem Himmel herabgestiegen ist	
und Fleisch geworden ist aus dem Heiligen	der empfangen wurde aus dem Heiligen Geist,
Geist und der Jungfrau Maria	geboren wurde aus der Jungfrau Maria,
und Mensch geworden ist,	
der um unseretwillen gekreuzigt wurde	
unter Pontius Pilatus und gelitten hat	der unter Pontius Pilatus und gelitten hat,
	gekreuzigt wurde,
	starb
und begraben wurde	und begraben wurde;
	der in die Unterwelt hinabgestiegen,
und auferstanden ist am dritten Tag	am dritten Tag von den Toten auferstanden
gemäß der Schrift	
und aufgestiegen ist in den Himmel	und in den Himmel aufgestiegen ist;
und zur Rechten des Vaters sitzt	er sitzt zur Rechten Gottes,
	des allmächtigen Vaters;
und wiederkommen wird in Herrlichkeit,	von dort wird er kommen,
um Lebende und Tote zu richten;	um Lebende und Tote zu richten.
seiner Herrschaft wird kein Ende sein.	

Beide Texte zeichnen den Weg Jesu als Folge von Sphärenwechseln nach: Jesus, der vor Zeiten bei Gott war – das wird im NC im ersten Teil des christologischen Artikels entfaltet[60] –, kommt aus der himmlischen Welt „herunter" (κατελθόντα), nimmt Fleisch an (σαρκωθέντα), wird also nicht nur ein bisschen, sondern ganz Mensch (ἐνανθρωπήσαντα). Das Apostolikum setzt insofern einen anderen Akzent, als hier der Verweis auf ein „Vorspiel im Himmel" fehlt und statt einer Abwärtsbewegung gleich mit dem Empfangenwerden aus dem Heiligen Geist und der (menschlichen) Geburt aus der Jungfrau Maria eingesetzt wird. Beiden Texten ist dann aber der soteriologische Abriss gemeinsam:

60 Hierbei wird das Prädikat „der einziggeborene Sohn Gottes" (τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ) sowohl durch die ewige Zeugung („der aus dem Vater geboren wurde vor aller Zeit", τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων) als auch durch die Wesensgleichheit mit dem Vater („Licht von Licht, wahrer Gott von wahrem Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater", φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί) erläutert.

- Christus stellt seine Menschlichkeit in ultimativer Form durch sein Leiden unter Beweis (παθόντα – *passus*),
- stirbt (dies wird aber nur im Apostolikum – *mortuus* – ausdrücklich gesagt, nicht im NC),
- wird ebenfalls wie jeder andere Mensch ins Grab gelegt (ταφέντα – *sepultus*)
- und gelangt dem Apostolikum zufolge sogar noch tiefer hinab in die Unterwelt (*ad inferna* – dies wird wiederum im NC nicht erwähnt),
- bevor es mit der Auferstehung (ἀναστάντα – *resurrexit*) wieder nach oben geht,
- zunächst in die irdische Welt (die freilich nicht ausdrücklich genannt wird) und dann durch den Himmelsaufstieg (ἀνελθόντα – *ascendit*) bis zur Rechten Gottes des Vaters,
- wo Christus (wieder) Platz nimmt und in Ewigkeit mit Vater und Geist regiert,
- wobei das NC (anders als das Apostolikum) Lk 1,33 („Sein Reich wird kein Ende haben") zitiert und damit eine besondere eschatologische Pointe setzt.

Die einzelnen Elemente dieser Serie von Sphärenwechseln, d. h. Abwärts- und Aufwärtsbewegungen zwischen Himmel, Erde und Unterwelt, sind je für sich traditions- und religionsgeschichtlich sowie theologisch zu interpretieren, und dies wird in Abschnitt 3 zu ausgewählten Sphärenwechseln auch erfolgen. Was hier zunächst in den Blick genommen werden muss, ist jedoch ihr *Zusammenhang*. Man kann aus beiden Texten eine Sequenz kleinster handlungstragender Einheiten (Hyleme) rekonstruieren[61], wobei ich mich, wie gesagt, auf Übergänge zwischen Sphären beschränke und kleinere Abweichungen zwischen den einzelnen Fassungen unserer Leittexte sowie zu anderen spätantiken Glaubensbekenntnissen vorerst außen vor lasse:

61 S. dazu den Beitrag von Christian Zgoll in diesem Band, Kap. 3.1.

	Nicaeno-Constantinopolitanum	Apostolikum
1	Christus ist von Ewigkeit her beim Vater	
2	Christus ist der eingeborene Sohn Gottes	Christus ist der eingeborene Sohn Gottes
3	Christus steigt um des Heiles der Menschen willen herab in die Welt	
4	Christus nimmt Fleisch durch den Geist und durch die Jungfrau Maria an	Christus wird durch den Geist empfangen
5		Christus wird von einer Jungfrau geboren
6	Christus wird Mensch	
7	Christus wird um unseretwillen unter Pontius Pilatus gekreuzigt	Christus wird gekreuzigt
8	Christus leidet	Christus leidet unter Pontius Pilatus
9		Christus stirbt
10	Christus wird begraben	Christus wird begraben
11		Christus steigt herab in die Unterwelt
12	Christus ersteht von den Toten auf	Christus ersteht von den Toten auf
13	Christus fährt in den Himmel auf	Christus fährt in den Himmel auf
14	Christus sitzt zur Rechten Gottes	Christus sitzt zur Rechten Gottes
15	Christus kommt zum Gericht wieder	Christus kommt zum Gericht wieder
16	Christi Herrschaft hat kein Ende	

Diese Hylemsequenz[62] sieht unterschiedlich aus, je nachdem, ob man den Text des Apostolikums oder des Nicaeno-Constantinopolitanums zugrunde legt. Wir haben es mit zwei Stoffvarianten zu tun, die jeweils die zentralen Elemente eines Stoffes (des Christusereignisses) bieten, und zwar indem sie diesen in eine lehrbare, memorierbare und später auch liturgisch singbare Form überführen und damit für Ketzerbekämpfung, Katechese und Liturgie erschließen. Es ist bemerkenswert, dass die Anfänge christlicher Lehrbildung in höchst variablen Formeln, auf die unten näher einzugehen sein wird, im 4. Jahrhundert an verschiedenen Orten mehr oder weniger zeitgleich und, soweit zu erkennen ist, unabhängig voneinander zu weitgehend vergleichbaren Textfassungen der neuen Gattung „Bekenntnis“ führten[63].

62 Im Folgenden wird mit MH (= Mythisches Hylem) 1, 2, 3 ... auf die Zeilen der Tab. verwiesen.
63 Die Details dieses Prozesses, in dem sich im Einzelfall natürlich auch Interdependenzen und Genealogien von Texten feststellen lassen, können hier nicht näher entfaltet werden.

Ebenso unübersehbar sind dann aber auch die Abweichungen in der Beschreibung einzelner Aspekte des Kommens und Leidens Christi: Für Christi Inkarnation werden zwar einhellig der Heilige Geist und die Jungfrau Maria verantwortlich gemacht, jedoch sind die entsprechenden Passagen (MH 3-5) durchaus unterschiedlich angeordnet. Das NC akzentuiert das Kommen Christi in die Welt an zwei Stellen (MH 3, 7) und stellt zudem in noch unausgeglichener Wortwahl Fleisch- und Menschwerdung Christi (σαρκωθέντα – ἐνανθρωπήσαντα) nebeneinander; es lässt damit eine Frage offen, die in den Jahrzehnten und Jahrhunderten nach 381 insbesondere im griechischsprachigen Christentum ebenso ausführlich wie erbittert diskutiert werden sollte, nämlich wie sich der inkarnierte göttliche Logos zum Menschen Jesus von Nazareth verhält. Das Apostolikum legt hingegen den Akzent auf die beiden unterschiedlichen Vorgänge, die bei der Inkarnation zusammenwirken, nämlich geistgewirkte Empfängnis und jungfräuliche Geburt. Pontius Pilatus wird im NC mit der Kreuzigung, im Apostolikum mit dem Leiden Christi in Verbindung gebracht[64]. Hinzu kommt, dass das NC den Tod Christi (MH 9) und den Unterweltsaufenthalt (MH 11) nicht erwähnt – hierauf wird unten noch ausführlicher einzugehen sein. Hingegen wird die Auferstehung ausdrücklich als „gemäß der Schrift" geschehen bezeichnet (MH 12) und die nicht endende Herrschaft Christi betont (MH 16)[65], während das Apostolikum hieran und an der Präexistenz Christi (MH 1), also an der proto- und eschatologischen Rahmung des Christusgeschehens, nicht interessiert scheint.

Man muss solche Unterschiede im Detail bewerten, denn der Blick auf andere Bekenntnistexte der Spätantike (siehe unten) zeigt, dass insgesamt eine große Varianzbreite in Bezug auf einzelne Formulierungen besteht. Auch wurden beide Bekenntnisse nicht formuliert, um *alle* damals diskutierten Fragen aufzugreifen und eine abschließende Lösung für sämtliche Aspekte der Christologie zu bieten. Wie eingangs gesagt, dienen das NC und das Apostolikum deshalb vor allem als Modelle für den Einstieg in die Untersuchung, weil sie sich *mit der Zeit* als normativ durchsetzen und dies bis heute sind.

Sie waren nicht die letzten, aber auch nicht die ersten Texte, die den Stoff des Christusmythos zusammenfassten; das war vielmehr bereits zuvor durch

64 Leiden und Kreuzigung (MH 7-8) bilden in beiden Bekenntnissen einen zweiteiligen Zusammenhang, der durch die Nennung des verantwortlichen Beamten historisch verortet wird, eine Gliederung in drei oder noch mehr Hyleme würde nicht zu größerer Klarheit führen.

65 Dieser Zusatz richtet sich gegen Markell von Ankyra, der mit Hinweis auf 1 Kor 15,28 gelehrt hatte, dass sich beim Abschluss der Heilsgeschichte die hierin wirksame göttliche „Trias" wieder zu einer „Monas" vereinige, so dass die uranfängliche Einheit wieder hergestellt sei. Hierzu vgl. Staats 1996, 253.

sogenannte „Glaubensregeln“ (*regulae fidei*) erfolgt, die *ad hoc* formuliert wurden und keine textliche Stabilität gewannen. Wie in diesen der Christusmythos ausgedrückt wurde, sei an einem Blick auf die von Irenaeus von Lyon (um 180 n. Chr.) und Tertullian (um 203 n. Chr.) niedergeschriebenen Glaubensregeln illustriert. Irenaeus stellt in seinem Werk *Adversus Haereses* fest[66]:

Ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία, καίπερ καθ᾽ ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων, καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰς θαλάσσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς πίστιν,	Obwohl die Kirche über die ganze bewohnte Welt bis an die Enden der Erde verbreitet ist – sie hat von den Aposteln und ihren Schülern den Glauben angenommen an den einen Gott, den allmächtigen Vater, „der Himmel, Erde, Meer und alles darin gemacht hat“ (Ex 20,11; Ps 146,6; Apg 4,24; 14,15);
καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας·	und an den einen Christus Jesus, den Sohn Gottes, Fleisch geworden zu unserem Heil;
καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας καὶ τὴν ἔλευσιν	und an den Heiligen Geist, der durch die Propheten die Heilsvorgänge verkündet hat und das Kommen des geliebten Christus Jesus, unseres Herrn;
καὶ τὴν ἐκ τῆς παρθένου γέννησιν καὶ τὸ πάθος καὶ τὴν ἔγερσιν ἐκ νεκρῶν καὶ τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν	und seine Geburt aus der Jungfrau, das Leiden und die Auferstehung von den Toten und seine leibhafte Aufnahme in den Himmel;
τοῦ ἠγαπημένου Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶνκαὶ τὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς παρουσίαν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα καὶ ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότητος, ἵνα Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν καὶ θεῷ καὶ	und seine Ankunft vom Himmel in der Herrlichkeit des Vaters (Mk 8,38), um ‚alles zusammenzufassen‘ (Eph 1,10) und um alles Fleisch der ganzen Menschheit zu erwecken, damit vor Christus Jesus, unserem Herrn, Gott, Retter und König nach dem Wohlge-

66 Irenaeus von Lyon, *Adversus Haereses* I 10,1 (FC 8/1, 198,1-20 Brox); Übersetzung a. a. O. 199.

σωτῆρι, καὶ βασιλεῖ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ πατρὸς τοῦ ἀοράτου πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται αὐτῷ καὶ κρίσιν δικαίαν ἐν τοῖς πᾶσι ποιήσηται.

fallen (Eph 1,9) des unsichtbaren (Kol 1,15) Vaters, alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen… und jeder Mund' ihn ‚bekenne' (Phil 2,10f; Jes 45,23); und um ein gerechtes Gericht über alle zu halten.

Offenkundig ist diese Glaubensregel ganz auf das Wirken Christi fokussiert – Gott als Vater kommt nur einleitend vor, wenn auch mit einer klaren Aussage zu seiner Schöpfertätigkeit, die jedem dualistischen Gottesbild widerspricht; der Heilige Geist wird nur in seiner Hinweisfunktion auf das in Christus vollzogene Heilshandeln erwähnt. Damit werden Altes und Neues Testament offenbarungstheologisch miteinander verklammert und zugleich in den weiten Horizont der Welt- und Heilsgeschichte eingespannt, die mit Christi „Wiederzusammenfassung" (ἀνακεφαλαίωσις) von allem und mit seinem Gericht über die Menschen, aber auch über die Mächte enden wird, die im Folgenden noch genauer bestimmt werden. Nicht unbedingt im Wortlaut, wohl aber in der Sache sind hier schon charakteristische Akzente des NC präsent, so etwa die Alleinherrschaft Christi am Ende der Welt, aber auch die Betonung, dass all die Elemente des Christusmythos soteriologisch zentriert, d. h. konsequent auf die Erlösung bezogen sind.

Dass Irenaeus im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts n. Chr. einen sich stabilisierenden Konsens über die Grundlinien des christlichen Glaubens formuliert, zeigt ein Blick auf den zweieinhalb Jahrzehnte später in Karthago schreibenden Tertullian, in dessen Werk „Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker" die folgende Glaubensregel zu finden ist[67]:

Regula est autem fidei, ut iam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet,

Die Glaubensregel aber ist natürlich jene, auf deren Grundlage man glaubt, um schon hier von unserer Seite offen auszusprechen, was wir verteidigen:

67 Tertullian, *De praescriptione omnium haereticorum* 13,1-5 (FC 42, 256,1-16 Schleyer = Kinzig I, § 111 (b1)); Übersetzung a. a. O. 257. Im Werk Tertullians sind mehrere Glaubensregeln überliefert, die jeweils Abweichungen von der eben zitierten – und teils eine noch größere Nähe zum Romanum, der Vorform des Apostolikums – aufweisen, hier aber nicht eigens diskutiert werden können. Vgl. Tertullian, *De virginibus velandis* 1,3 (CChr.SL 2, 1209,17-23 Dekkers = Kinzig I, § 111 (c)); *Adversus Praxean* 2,1 (FC 34, 102,9-104,6 Sieben = Kinzig I, § 111 (e1)); dazu Kinzig 2017, 279-281.

qua creditur unum omnino deum esse nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum;	Daß es überhaupt nur einen Gott gibt und keinen anderen außer dem Schöpfer der Welt, der das All aus Nichts hervorgebracht hat durch sein am Uranfang ausgesandtes Wort.
id verbum filium eius appellatum in nomine die varie visum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex spiritu patris dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero eius et ex ea natum egisse Iesum Christum;	Daß dieses Wort, das sein Sohn genannt wird, im Namen Gottes auf mannigfaltige Weise von den Patriarchen geschaut, in den Propheten immer gehört wurde und zuletzt aus dem Geist und der Kraft Gottes des Vaters auf die Jungfrau Maria übertragen, Fleisch geworden in ihrem Schoß und aus ihr geboren, Jesus Christus war.
exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum, virtutes fecisse, cruci fixum, tertia die resurrexisse, in caelos ereptum sedisse ad dexteram patris,	Daß er dann ein neues Gesetz und eine neue Verheißung des Himmelreiches verkündete, Wunder tat, gekreuzigt wurde, am dritten Tage wieder auferstand und in den Himmel entrückt, sich zur Rechten des Vaters gesetzt hat.
misisse vicariam vim spiritus sancti, qui credentes agat,	Daß er als seinen Stellvertreter die Kraft des Heiligen Geistes sandte, der die Gläubigen führen soll.
venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum caelestium fructum et ad profanos adiudicandos igni perpetuo facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione.	Daß er kommen wird in Herrlichkeit, um die Heiligen aufzunehmen zum Lohn des ewigen Lebens und der himmlischen Verheißungen und um die Unheiligen zu richten mit dem ewigen Feuer nach der mit der Wiederherstellung des Fleisches verbundenen Auferstehung der beiden Parteien.

Die Grundlinien ähneln frappierend denen bei Irenaeus, und es ist höchst wahrscheinlich, dass Tertullian das Werk *Adversus Haereses* kannte. Freilich unternahm er nicht wie Irenaeus eine umfangreiche *materiale* Widerlegung der „Häretiker“ (vor allem solcher Theologen, die mit der Bezeichnung „Gnostiker“

zusammengefasst werden können), sondern eine *methodische* Bestreitung, dass seine Gegner sich auf die Heilige Schrift berufen könnten. Diente Irenaeus die Glaubensregel als kurze Zusammenfassung der rechten Lehre, von denen – wie er im Folgenden detailliert zeigte – die Häretiker eklatant abwichen, so zog Tertullian sie heran, um zu argumentieren, dass von vorneherein die rechte Auslegung der Schrift nur dort zu finden sei, wo die *successio apostolica* wirke – also in der von ihm vertretenen Kirche, nicht in den (aus seiner Sicht illegitimen) Konventikeln der Häretiker. Beide Texte wurden, indem sie die ihnen als wahr erscheinende Lehre prägnant zusammenfassten, maßgeblich für die theologische Fassung des Christusmythos in der Auseinandersetzung mit anderen Lehrmeinungen und später auch in der Katechese. Freilich zeigen sich auch signifikante Unterschiede, wenn man die jeweiligen Hylemsequenzen des Christusgeschehens einander gegenüberstellt:

	Irenaeus von Lyon	**Tertullian**
1	Der Heilige Geist verkündet das Kommen Christi und die übrigen „Heilsvorgänge“	Das Wort wird von den Patriarchen geschaut und von den Propheten gehört
2	Christus wird um des Heiles der Menschen willen Fleisch und aus Maria geboren	Christus wird aus dem Geist und der Kraft Gottes Fleisch und aus Maria geboren
3		Christus verkündet ein neues Gesetz und eine neue Verheißung
4		Christus tut Wunder
5	Christus leidet	
6		Christus wird gekreuzigt
7	Christus ersteht von den Toten auf	Christus ersteht von den Toten auf
8	Christus fährt leibhaft in den Himmel auf	Christus wird in den Himmel entrückt
9		Christus sitzt zur Rechten des Vaters
10		Christus sendet die Kraft des Heiligen Geistes als Stellvertreter
11	Christus kommt zur „Zusammenfassung“	Christus kommt in Herrlichkeit
12	Christus hält ein gerechtes Gericht	Christus hält Gericht über die Unheiligen

Während die Grundbewegung identisch ist – in beiden Texten fehlt ein *descensus* –, sind bei Tertullian sowohl das irdische Tun Christi als auch seine Stellung im Himmel und seine Stellvertretung durch den Geist im Blick. Dass der Geist bereits vor der Menschwerdung Christi wirksam ist, sollte später auch das NC

betonen, um die Göttlichkeit und Ewigkeit des Geistes zu akzentuieren, die mit der Rede von der „Kraft" bei Tertullian in der Schwebe bleibt[68]. Es ist deutlich, dass hier zwei unterschiedlich akzentuierte Varianten desselben Stoffes vorliegen – und dass beide in individueller Weise das mittlerweile faktisch kodifizierte Residuum des Stoffes, die kanonischen biblischen Texte, unterschiedlich rezipierten.

Solche Glaubensregeln hatten ihren Ort in den Auseinandersetzungen über Orthodoxie und Häresie im 2. und 3. Jahrhundert und trugen dazu bei, den Kernbestand des christlichen Glaubens trennscharf und dennoch flexibel zu fassen, da diese Texte *ad hoc* formuliert wurden und nicht auf textliche Stabilität angelegt waren. Es gibt daher aus der frühen Zeit des Christentums keine zwei identischen Zeugnisse für Varianten des Christusmythos. Das änderte sich im 4. Jahrhundert, als deklaratorische Bekenntnisse entstanden, deren Textbestand fixiert war – die beiden wirkungsgeschichtlich prominentesten Vertreter wurden oben vorgestellt. Offensichtlich war jede dieser beiden Stoffvarianten, NC und Apostolikum, für sich überzeugend genug, um sich gegen andere Varianten durchzusetzen, so dass sie seit anderthalb Jahrtausenden als repräsentative Formulierung des Stoffes des Christusmythos gelten können[69].

Festzuhalten ist für unsere Fragestellung vor allem, dass vom Christusereignis in einer Form erzählt wird, die konstitutiv durch Sphärenwechsel geprägt ist. Das ist in gewisser Weise trivial: Im Neuen Testament ist davon ständig die Rede, folgerichtig auch in Glaubensformeln, die (noch in flexibler Form) seit dem späten 2. Jahrhundert neben neutestamentliche Bekenntnisformeln und Hymnen treten. Beide Texte haben aber jeweils ihr Proprium, was die Sphärenwechsel angeht – die Unterweltsfahrt Christi im lateinischen Apostolikum, die Präexistenz des Logos im griechischen Nicaeno-Constantinopolitanum. Freilich ist es, wie wir noch sehen werden, nicht so einfach, als gäbe es im Westen die Unterwelt und im Osten die ewige Trinität. Und es ist keineswegs „der" neutestamentliche Befund, der im 4. Jahrhundert knapp zusammengefasst wird[70]: Die Präexistenzchristologie ist vor allem (und weitgehend ausschließlich) im johanneischen Schrifttum prominent, die Hadesfahrt ist nicht mehr als ein kleiner

68 Trinitätstheologische Klärungen nimmt Tertullian wenig später in seiner Auseinandersetzung mit dem Monarchianer Praxeas vor (vgl. z. B. *Adversus Praxean* 11,10; 12,6 f; FC 34, 148,13-17; 152,14-21 Sieben).

69 Die konkreten Umstände dieser Durchsetzung sind für die Argumentation dieses Beitrags nicht entscheidend; sie müssten gesondert nach Kirchen in Ost und West – und hier differenziert nach einzelnen kirchlichen Regionen (Rom, Westgoten-, Karolingerreich etc.) – dargestellt werden.

70 S. dazu ausführlich den Beitrag von Reinhard Feldmeier in diesem Band.

Nebenkrater im ersten Petrusbrief. Dass es zwischen Himmel, Erde und Hölle hin und her geht – das ist freilich nicht spezifisch neutestamentlich, sondern hat in der jüdischen und hellenistischen Tradition Parallelen, und weit darüber hinaus. Dass es schon bei den bekanntesten Glaubenstexten des Christentums signifikante Unterschiede in der Darbietung ihres Stoffes gibt – von anderen Bekenntnissen, auf die exemplarisch einzugehen sein wird, zu schweigen –, führt zurück zur Leitfrage, warum von Christus auf diese Weise(n) und nicht anders erzählt wird und was dies narrativ und argumentativ leistet.

Im Folgenden werden daher einige eingehendere Blicke auf Sphärenwechsel in Glaubensbekenntnissen geworfen. Ich konzentriere mich dabei einerseits auf den Abstieg in die Unterwelt des Gestorbenen und andererseits auf die himmlische Inthronisierung des Auferstandenen und zu Gott dem Vater Emporgestiegenen, um von den beiden Extremen her die gesamte Folge von Sphärenwechseln in den Blick zu bekommen. Beide Momente haben im frühen Christentum eine lange Traditionsgeschichte, auf die kursorisch eingegangen werden muss, um ihre in späterer Zeit unbestrittene Plausibilität deutlich zu machen. Diese zentrale Bedeutung von Sphärenwechseln als Essenz des Christusgeschehens wurde in der Phase des christlichen Denkens und Argumentierens konstituiert, die meist als „Apologetik" bezeichnet wird. Für das Folgende ist freilich zu beachten, dass sich diese „Verteidigung" nicht nur nach außen, sondern implizit auch nach innen richtete, um das Christentum seinen bereits gewonnenen Anhängern verständlich und zugleich (mit Schleiermacher gesprochen) für die Gebildeten unter seinen Verächtern attraktiv zu machen. Mythische Narrative dienten so gesehen nicht nur der Verteidigung (Apologetik), sondern auch der Werbung (Protreptik) – und waren für beides offensichtlich in ganz außerordentlichem Maße geeignet.

3 *Descensus ad inferos* und *sessio ad dexteram* in spätantiken Glaubensbekenntnissen

3.1 Traditionslinien im frühen Christentum

3.1.1 Der Unterweltsaufenthalt Christi

Ich beginne mit dem *descensus ad inferos* (oder *ad inferna*)[71], der sich dazu eignet, zu zeigen, wie das spätantike Christentum einen solchen Sphärenwechsel beschrieb und begründete, und darüber hinaus, wenn es um genealogische oder typologische Beziehungen zu anderen, nichtchristlichen Zeugnissen für solche Motive geht, einen stoffgeschichtlichen Vergleich ermöglicht.

Erzählungen von Unterweltsreisen waren in der antiken Welt – wie der vorliegende Band anhand von Beispielen aus vier Jahrtausenden mit einer geographischen Erstreckung von Mesopotamien bis Rom zeigt – nichts Ungewöhnliches, und es erstaunt nicht, dass schon im frühen Christentum „auch die Unterwelt ‚getauft' wurde"[72]. Im Neuen Testament ist davon freilich nur am Rande die Rede[73], vor allem im ersten Petrusbrief, der allerdings sogleich den Abstieg in die Unterwelt – verstanden als „Gefängnis" für die bösen Geister oder Dämonen – mit dem Himmelsaufstieg Christi verbindet (1 Petr 3,19-22)[74]:

---

71 Die Ausdrücke *ad inferos* („in die Unterwelt") und *ad inferna* („in die Hölle") werden in der Spätantike *promiscue* gebraucht. Ich verwende für beides den Begriff „Unterwelt", da sich die Vorstellung von der „Hölle" als Ort der Verdammten samt dem „Fegefeuer" als Reinigungsort vor der Auferstehung erst sukzessive entwickelte.

72 Backhaus 2014, 258.

73 Bisweilen wird versucht, die Quellenbasis zu verbreitern, indem z. B. Christi Kampf mit dem Teufel in Hebr 2,10-18 als Vorläufer des *descensus*-Motivs gedeutet wird (so Attridge 1993, 106-115). Dabei ist freilich schon vorausgesetzt, was eigentlich im Text selbst gefunden werden müsste – oder eben eine spätere Deutung ist. Zu deren frühester Entwicklungsgeschichte vgl. die immer noch lesenswerten Passagen bei Bauer 1909, 246-251.

74 Übersetzungen aus dem Neuen Testament werden hier und im Folgenden nach der Lutherbibel 2017 geboten, ohne kleinere Änderungen zu vermerken. Zur Auslegungsgeschichte dieser Bibelstelle in der Patristik vgl. die Hinweise bei Feldmeier 2005, 132-140 und Ashwin-Siejkowski 2009, 56-60 sowie Frenschkowski 2018, 269-273, der für diese Bibelstelle von einer „Mythologie *in statu nascendi*" sprechen möchte, die „ein Problem zumindest mythologisch andenkt, nämlich: Was geschieht mit den vor Christus und der Heilspredigt Verstorbenen?" (a. a. O. 272).

ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασίν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος. ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σῴζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.

In ihm (sc. dem Geist) ist er (sc. Christus) auch hingegangen und hat gepredigt den Geistern im Gefängnis, die einst ungehorsam waren (vgl. Gen 6,4), als Gott in Geduld ausharrte zur Zeit Noahs, als man die Arche baute, in der wenige, nämlich acht Seelen, gerettet wurden durchs Wasser hindurch. Das ist ein Vorbild der Taufe, die jetzt auch euch rettet. Denn in ihr wird nicht der Schmutz vom Leib abgewaschen, sondern wir bitten Gott um ein gutes Gewissen, durch die Auferstehung Jesu Christi, welcher ist zur Rechten Gottes, aufgefahren gen Himmel, und es sind ihm untertan die Engel und die Gewalten und die Mächte.

Das Allerweltsverb πορεύομαι in Vers 19 und 22 hier wird durch die Vorstellung eines im Inneren der Erde befindlichen Gefängnisses einerseits[75], durch den Himmelssitz des Auferstandenen andererseits spezifiziert, der die Herrschaft über irdische und überirdische Mächte einschließt. Dass es sich um ein *Hinunter*-Gehen handelt, ist allenfalls impliziert; auch ob der Abstieg mit dem Kreuzestod identisch ist oder diesen voraussetzt und zu einem anderen Zeitpunkt erfolgt, ist im biblischen Text unklar, was zu variantenreichen Interpretationen dieser Stelle in patristischer Zeit und darüber hinaus führte[76]. Der Akzent liegt in jedem Fall auf der Verkündigung des Evangeliums, die den Bereich des für Menschen Zugänglichen überschreitet, der Gott und dem in einzigartiger Weise zu ihm gehörenden Jesus Christus aber als Handlungsbereich offen steht.

Christus unterscheidet sich darin von anderen antiken Unterweltsfahrern, dass er nicht etwas oder jemanden in der Unterwelt sucht und womöglich heraufholen will, sondern etwas dorthin bringt, freilich nichts Materielles, sondern

75 Dies wird nicht explizit benannt, kann aber vorausgesetzt werden; vgl. Feldmeier 2005, 137.
76 Vgl. Grillmeier 1990, 180; ausführlich zur Rezeptionsgeschichte Grillmeier 1975, 101-105.

im Wortsinne eine gute Botschaft[77]. Das wird wenige Verse später dann auch ausdrücklich gesagt (1 Petr 4,6):

εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσιν μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ, ζῶσιν δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι.

Dazu wurde auch den Toten das Evangelium verkündigt, dass sie zwar nach Menschenweise gerichtet werden im Fleisch, aber nach Gottes Weise leben im Geist.

Auch andernorts findet man im NT explizit den Zusammenhang von Ab- und Aufstieg (Eph 4,8-10), und zwar in prägnant komprimierter Form:

„Ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις.“ τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν, εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς; ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.

„Er ist aufgefahren zur Höhe, hat Gefangene in die Gefangenschaft geführt und den Menschen Gaben gegeben“ (Ps 68,19). Dass er aber aufgefahren ist, was heißt das anderes, als dass er auch hinabgefahren ist in die Tiefen der Erde[78]? Der hinabgefahren ist, das ist derselbe, der aufgefahren ist über alle Himmel, damit er alles erfülle.

Während der erste Petrusbrief mit der Predigt Christi für die vor seinem Kommen gestorbenen und daher unerlösten Menschen den *Zweck* des ultimativen Sphärenwechsels angibt, legt der Epheserbrief größeren Wert auf den *Zusammenhang* von „katabatischer“ und „anabatischer“ Bewegung. Wenn diese Stellen auch in unterschiedliche literarische und argumentative Kontexte gehören, wurden sie doch bald kombiniert[79]: Irenaeus von Lyon (um 180 n. Chr.) verstand

77 Vgl. Dockwiller 2017, 166: „Le Christ n’est pas descendu mais il est allé prêcher aux prisonniers, ceux d’autrefois… Au contraire des héros païens, il apporte quelque chose, il ne va rien chercher.“

78 Vulgata: *descendit primum in inferiores partes terrae*.

79 Der *descensus* (und *ascensus*) Christi hat eine lange und verwickelte Traditionsgeschichte, die hier nicht im Detail rekonstruiert werden kann. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der Vorstellung vgl. Talbert 2011 sowie (weit ausgreifend) Kroll 1932 (beide unter dem Titelstichwort „Mythos“ im Sinne mythischer Texte, nicht im Blick auf Stoffe); entwicklungsgeschichtliche Linien werden nachgezeichnet bei Bieder 1949; Kelly 1972, 371-377; Bauckham 1998, 9-48; Toepel 2012. Die umfassendste Untersuchung hat Gounelle 2000 vorgelegt. Zur Traditions- und Interpretationsgeschichte des *descensus* vgl. ausführlich Grillmeier 1975, 76-

die Unterweltsfahrt Christi als Beweis seiner leiblichen Auferstehung und damit der Auferstehungshoffnung für seine Jünger, die allerdings wie alle anderen zuerst sterben mussten – „der Herr hielt sich an das Gesetz der Toten“[80]. Mehr noch, Christus sei „in die Unterwelt hinabgestiegen, um auch denen dort seine Ankunft zu verkünden, und daß es Sündenvergebung für die gibt, die an ihn glauben“[81]. Ebenso stellt Tertullian in *De anima* fest, Christus – als wahrer Gott – habe mit dem Abstieg in die Unterwelt, d. h. in der Mitte der Erde, seine uneingeschränkte Annahme der Menschheit unter Beweis gestellt, und verbindet dies mit dem *ascensus*[82]:

nec ante ascendit in sublimiora caelorum quam descendit in inferiora terrarum, ut illic patriarchas et prophetas compotes sui faceret.

Er stieg nicht eher zu den Höhen des Himmels empor, bevor er in die Tiefen der Erde hinabgestiegen war, um dort den Erzvätern und Propheten Kunde von seiner Sendung zu geben.

Der bei Euseb von Caesarea in seiner um 324 n. Chr. vollendeten *Historia ecclesiastica* überlieferten Abgarlegende zufolge kündigte der Apostel Thaddäus dem legendären König Abgar von Edessa an, darüber zu predigen[83],

καὶ πῶς ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν καὶ ἀπέθετο καὶ ἐσμίκρυνεν αὐτοῦ τὴν θεό-

wie er (sc. Christus) sich demütigte und seine Gottheit ablegte (vgl. Phil

174 sowie jetzt auch (knapp) Frenschkowski 2018, 263 f. Das Motiv hat auch in gnostischen Texten Anklang gefunden; vgl. dazu die Hinweise bei Ashwin-Siejkowski 2009, 61-63.

80 Irenaeus von Lyon, *Adversus haereses* V 31,1 f (FC 8/5, 232,1-236,4 Brox; Zitat a. a. O. 234,8): *Dominus legem mortuorum servavit*. Vgl. hierzu und zum Folgenden Merkt 2013, 606.

81 Irenaeus von Lyon, Adversus haereses IV 27,2 (FC 8/4, 218,17–19 Brox): *Et propter hoc dominum in ea quae sunt sub terra descendisse evangelizantem et illis adventum suum, remissionem peccatorum exsistentem his qui credunt in eum*. Übersetzung a. a. O. 219. Unklar ist, ob eine analoge Vorstellung auch im Petrusevangelium vorausgesetzt ist, wo aus dem Himmel die Frage an Jesus ergeht: „Hast du den Entschlafenen verkündet?“ und „vom Kreuz“ (!) die Antwort „Ja“ gegeben wird (Übersetzung M. Vinzent / T. Nicklas, AcA I/1, 683-695, hier 694). Dass Christus als Gekreuzigter bereits in der Unterwelt gepredigt hätte, erscheint unwahrscheinlich (gegen Bieder 1949, 129-135).

82 Tertullian, *De anima* 55,2 (CChr.SL 2, 862,9-12 Waszink); Übersetzung J. H. Waszink, Tertullian. Über die Seele (De anima), Zürich/München 1980, 172. Zum Folgenden von Tertullian vgl. Villani 2017, bes. 392 f.

83 Euseb von Caesarea, *Historia ecclesiastica* I 13,20 (GCS Eusebius II/1, 94,18–96,4 Schwartz = FC 110,31-112,3 Illert = Kinzig I, § 129); Übersetzung Illert, a. a. O. 113. Einige Handschriften ergänzen: καὶ πῶς κάθηται ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ (GCS Eusebius II/1, App. z. St.).

τητα, καὶ ἐσταυρώθη, καὶ κατέβη εἰς τὸν Ἅιδην, καὶ διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα, καὶ ἀνήγειρεν νεκροὺς καὶ κατέβη μόνος, ἀνέβη δὲ μετὰ πολλοῦ ὄχλου πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ.

2,8) und verkleinerte, gekreuzigt wurde, in den Hades hinabstieg (κατέβη) und die Barriere durchbrach, die von Ewigkeit nicht gespalten worden war (vgl. Eph 2,14), und Tote auferweckte und allein hinabstieg, aber mit einem großen Volk zu seinem Vater hinaufstieg (vgl. Eph 4,9).

Die wohl im 4. Jahrhundert entstandene Langversion der Briefe des Ignatius von Antiochien († ca. 115) brachte es auf den Punkt: „Alleine stieg er in den Hades hinab, aber mit einer Menge kam er wieder herauf“[84]. Ob sich dies auch auf die vor Christi erstem Kommen Verstorbenen beziehe, wurde oft diskutiert; man war im Blick auf die biblischen Erzväter grundsätzlich optimistisch, überwiegend wurden aber auch die Erlösungschancen für pagane Philosophen und „Heiden“ überhaupt günstig eingeschätzt[85]. Die Frage blieb über Jahrhunderte virulent. So schrieb Anastasius Sinaites († 701) noch im 7. Jahrhundert[86]:

Καὶ νῦν φέρεται εἰς ἀρχαίας παραδόσεις, ὅτι τις σχολαστικὸς πολλὰ κατηράσατο τὸν Πλάτωνα τὸν φιλόσοφον. Φαίνεται οὖν αὐτῷ καθ᾽ ὕπνους ὁ Πλάτων λέγων· Ἄνθρωπε, παῦσαι τοῦ καταρᾶσθαί με, σεαυτὸν γὰρ βλάπτεις, ὅτι μὲν ἄνθρωπος ἁμαρτωλὸς γέγονα· οὐκ ἀρνοῦμαι. Πλὴν κατελθόντος τοῦ Χριστοῦ ἐν τῷ ᾅδῃ, ὄντως οὐδεὶς ἐπίστευσε πρὸ ἐμοῦ εἰς αὐτόν.

Eine alte Überlieferung berichtet, dass ein sehr gelehrter Mann immer wieder Platon, den Philosophen, verfluchte. Schließlich erschien ihm Platon selbst im Traum und sprach: „Mensch, lass ab, mich zu verfluchen! Du schadest dir ja nur selbst. Ich streite gar nicht ab, dass ich ein sündiger Mensch war. Als aber Christus in den Hades hinabstieg, glaubte an ihn niemand eher als ich.“

Wohlgemerkt: Die Idee, dass Christus sich in die Unterwelt begab und dort einige – oder sogar viele – Menschen erlöste, galt als plausibel; strittig war nur, ob

84 Ignatius von Antiochien, *Epistula ad Trallianos* 9,4 (Langversion; 104,14 Funk/Diekamp = Kinzig I, § 98 (c2)): κατῆλθεν εἰς ᾅδην μόνος, ἀνῆλθεν δὲ μετὰπλήθους.

85 Nach Gounelle 2000, 67-76 wurde eine solche „représentation universalisante de la descente du Christ aux enfers“ in häresiologischen Traktaten als Außenseitermeinung diffamiert, tatsächlich aber von zahlreichen Theologen der Spätantike vertreten; es handele sich daher um „une ‚hérésie‘ bien ‚orthodoxe‘“ (a. a. O. 71).

86 Anastasius Sinaites, *Quaestiones et responsiones* 61,2 (CChr.SG 111,9-112,14 Munitiz).

sich dies auf vorchristliche „Heiden“ beziehen könne. Immerhin ist schon für das frühe 3. Jahrhundert bei dem in Rom wirkenden Theologen Hippolyt († ca. 235) die Auffassung bezeugt, dass Johannes der Täufer nicht nur auf Erden, sondern auch in der Unterwelt als Vorläufer des Herrn wirkte[87], und schon in der Mitte des 2. Jahrhunderts ist in einer ebenfalls aus Rom stammenden Offenbarungsschrift, dem „Hirten des Hermas“, davon die Rede, dass die von Christus als Missionare ausgesandten Apostel und Lehrer diese Aufgabe auch gegenüber den „früher Entschlafenen“ in der „Tiefe“ ausgeführt hätten – damit können nach Lage der Dinge nur Nichtchristen gemeint sein[88].

Aber auch für die verstorbenen Christen bedurfte es nach dieser Interpretation eines konkreten Handelns des Erlösers, vergleichbar mit der herkömmlichen griechischen Auffassung, dass ein Verlassen der Unterwelt zwar grundsätzlich möglich war, aber nicht von deren Bewohnern selbst bewerkstelligt werden konnte; hierzu war ein göttlicher oder menschlicher (dann aber besonders autorisierter oder befähigter) Seelenführer erforderlich. Der Gottessohn Christus war dazu selbstredend in der Lage. Also wurde Christi Verbleib zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung nicht nur als Verweilen in der Unterwelt verstanden, sondern auch noch mit der Belehrung und nötigenfalls Bekehrung der dort Anwesenden in Verbindung gebracht (gewissermaßen komplementär zu seinem nach der Auferstehung den Jüngern erteilten „Tauf- und Missionsbefehl“, Mt 28,19 f). Ob die unverschuldet Unwissenden postmortal bekehrt werden konnten, blieb freilich umstritten. Der einflussreichste Theologe der lateinischen Spätantike, Augustin († 430), setzte dieser Linie der Interpretation zumindest im Abendland bis zur Renaissance ein Ende[89].

Dauerhafter etablierte sich ein anderer Deutungsstrang, der zuerst in der *Traditio apostolica* begegnet. Dieser Text – wohl fälschlich dem oben erwähnten Hippolyt zugeschrieben – entstand im 3. Jahrhundert in Rom in griechischer Sprache; er erlebte eine verwickelte Überlieferungsgeschichte, aus der in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die im Folgenden zitierte lateinische Übersetzung hervorging.

---

87 Hippolyt, *Demonstratio de Christo et Antichristo* 45 (GCS 1/2, 29,5-8 Achelis): οὗτος προέφθασε καὶ τοῖς ἐν ᾅδῃ προευαγγελίσασθαι, ἀναιρεθεὶς ὑπὸ Ἡρώδου· πρόδρομος γενόμενος ἐκεῖ, σημαίνων μέλλειν κἀκεῖσε κατελεύσεσθαι τὸν σωτῆρα, λυτρούμενον τὰς τῶν ἁγίων ψυχὰς ἐκ χειρὸς τοῦ θανάτου. Diese Vorstellungen findet sich auch im Nikodemusevangelium aus dem 4. (?) Jahrhundert (Kap. 18,2; Übersetzung M. Schärtl, AcA I/1, 257-261, hier 257 f).

88 Hermas, *Similitudines* IX 16,5 (512,8-11 Lindemann/Paulsen). Vgl. Bieder 1949, 153-156.

89 Augustin, *Epistula* 164,2,4 f ad Evodium (CSEL 44, 524,8-526,5 Goldbacher); vgl. Merkt 2013, 606 f.

Die *Traditio apostolica* beinhaltet liturgische, katechetische und theologische Partien, darunter auch den folgenden Passus aus dem Präfationsgebet bei der Eucharistie[90]:

Qui cumque traderetur uoluntariae passioni, ut mortem soluat et uincula diabuli dirumpat, et infernum calcet et iustos inluminet, et terminum figat et resurrectionem manifestet.	Christus lieferte sich freiwillig dem Leiden aus, um den Tod aufzuheben, die Fesseln des Teufels zu zerreißen, die Unterwelt niederzutreten, die Gerechten zu erleuchten, eine Grenze zu ziehen und die Auferstehung kundzutun.

Dabei liegt der Akzent weniger auf der Verkündigung in der Unterwelt als auf dem heilsbringenden Tod Christi, der als Sieg über den Teufel interpretiert wird – analog dazu entwickelte sich zeitgleich das Ideal des Martyriums, d. h. des gewaltsamen Todes als Folge des unbeirrbaren Bekenntnisses zu Christus, als vollendete Form der Christusnachfolge. Dieser martyrologische Zusammenhang enthüllt eine zentrale Strategie der Aneignung von Christusfrömmigkeit durch Menschen, die ebenso als kreative Anverwandlung mythischen Denkens aufgefasst werden kann[91]. Dieser zweite Traditionsstrang, der sich vereinzelt auch in Bekenntnistexten aus späterer Zeit findet[92], wird uns im Symbolkommentar des Rufin (siehe unter 3.3.1) erneut begegnen; er ist in der Mitte des 4. Jahrhunderts und damit im Kontext der Bekenntnisse, die in Abschnitt 3.2.1 zu behandeln sind, prominent z. B. in dem formal apologetischen, tatsächlich beißend polemischen Werk „Über den Irrtum der paganen Religionen" des Firmicus Maternus zu finden[93]: Hier dient das *descensus*-Motiv nicht nur der Stiftung von Hoffnung *ad intra*, sondern auch der scharfen Abgrenzung *ad extra*, d. h. gegen die „falschen" Mysterienkulte und -vorstellungen der „Heiden".

Die Vorstellung eines gewaltsamen Eindringens Christi in die Unterwelt, der Befreiung der dort Gefangenen und der Entmachtung von Satan und Hades

90 *Traditio apostolica* 4 (FC 1, 224,13-19 Geerlings); zitiert nach dem sog. *Fragmentum Veronense* (Verona, Biblioteca Capitolare, cod. LV). Übersetzung a. a. O. 225.

91 Siehe oben Anm. 26.

92 So etwa in den wohl um 500 n. Chr. entstandenen Tauffragen der koptischen Übersetzung der *Traditio apostolica* (TU 58, 21 Till/Leipoldt = Kinzig I, § 89 (d)), wonach Christus „die Gefesselten befreit" habe – allerdings ohne dass zuvor von einer Höllenfahrt die Rede gewesen wäre. Dass das Hylem der Gefangenenbefreiung isoliert steht, ist auffällig und harrt einer Erklärung.

93 Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* 24,2 (Firmicus Maternus, L'erreur des religions païennes, éd. par R. Turcan, Paris 1982, 132 f).

sollte eine lange Wirkungsgeschichte in der abendländischen Theologie, Frömmigkeit und Ikonographie haben, nicht zuletzt durch apokryphe Texte wie das sogenannte Nikodemusevangelium[94]. Wir kommen auf die Entwicklung dieses Vorstellungskomplexes in reichskirchlicher Zeit unten wieder zu sprechen. Der *descensus* stand freilich zu keiner Zeit isoliert, sondern stets in einem soteriologischen Rahmen, wie Alois Grillmeier betont:

> Das düstere Hadesbild gehört im Denken der kirchlichen Frühzeit in das helle Gemälde der Erhöhungschristologie hinein, die Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten des Vaters umfaßt. Einordnung in ein konkretes (etwa dreistufiges) Weltbild und geringere oder stärkere mythologische Einkleidung können vom eigentlich soteriologischen Grundgedanken durchaus abgetrennt werden. In dieser Zuordnung herrschte gewisse Freiheit[95].

Entsprechend dem hier verfolgten analytischen Ansatz müsste noch einmal anders nuanciert werden: Die Freiheit bestand vor allem darin, jenseits der Entfaltung konkreter Weltbilder mythische Hyleme zur Interpretation des Christusgeschehens heranzuziehen und damit, wie Grillmeier zutreffend feststellt, einen weiten soteriologischen Bogen zu spannen. Im Weiteren ist daher zu fragen, weshalb und in welcher Weise die Vorstellung von einem *descensus* schon früh mit der Vorstellung von einem Himmelsaufstieg verbunden wurde.

3.1.2 Christi Aufstieg und Verweilen zur Rechten des Vaters

Obwohl der Unterweltsaufenthalt Christi, wie gesehen, im Neuen Testament vergleichsweise randständig ist, gehört diese Vorstellung doch schon bald „in die Mitte des frühchristlichen Selbstverständnisses“[96]. Das gilt in ähnlicher Weise für die Himmelfahrt, die zu Beginn ebenfalls keine herausragende Stelle einnimmt: So fehlt in neutestamentlichen Darstellungen des Heilswirkens Christi bisweilen ein Bindeglied zwischen Auferstehung und Sitzen zur Rechten Gottes (Apg 2,32f; Röm 8,34; Eph 1,20). Von der Aufnahme Jesu in den Himmel ist nur im lukanischen Doppelwerk die Rede, hier allerdings „in leserlenkender Schnittfeldposition“[97] (Lk 24,44-53; Apg 1,5-12), gewissermaßen als Scharnier

94 Von der „Höllenfahrt Christi“ ist im Nikodemusevangelium ausführlich in Kap. 21,1-3 die Rede (Übersetzung: Schärtl, AcA I/1, 259); vgl. Backhaus 2014, 260 f sowie zur Bedeutung dieses Textes für die mittelalterliche „religiöse Imagination“ Frenschkowski 2018, 265-267.

95 Grillmeier 1990, 182.

96 Backhaus 2014, 272.

97 Backhaus 2014, 290.

zwischen der Geschichte Christi auf Erden und der Geschichte der Kirche, in der der Heilige Geist wirksam ist. Die Himmelfahrtsvorstellung schließt an alttestamentliche Erwähnungen einer Aufnahme Henochs (Gen 5,24) und Elias (2 Kön 2,11; Sir 48,9) in den Himmel an, die im hellenistischen Judentum zur Jenseitsreise beziehungsweise zur Himmelfahrt ausgebaut wurden[98]. Sie ist in der Sache sicher auch da vorauszusetzen, wo Erhöhungsaussagen über Christus begegnen, doch wird dieses Element des Christus-Stoffes in konkreten frühen Varianten eben überwiegend *nicht* erwähnt. Das fällt umso mehr auf, als die Verortung des nicht mehr auf der Erde präsenten Christus zur Rechten Gottes sehr deutlich markiert wird, auch in Fortschreibung neutestamentlicher Zeugnisse: So mahnt um die Mitte des 2. Jahrhunderts Bischof Polykarp von Smyrna († ca. 155) in einem Brief an die Gemeinde in Philippi, mit 1 Petr 2,1 zu glauben „an den, der unseren Herrn Jesus Christus von den Toten auferweckt und ihm Herrlichkeit *und einen Thron zu seiner Rechten* gegeben hat“[99] – der Anschluss an den ersten Petrusbrief wird bewusst vorgenommen, der Sitz zu Seiten Gottes wird jedoch ebenso gezielt von Polykarp ergänzt.

Zwar gewann die Himmelfahrt Christi erst seit dem 4. Jahrhundert gegenüber Auferstehung und Erhöhung Christi selbstständige Bedeutung durch eine eigene liturgische Feier[100], aber exegetisch und theologisch war die Auslegung von Apg 1,3-11 schon seit der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. ein *cantus firmus* der christlichen Theologie, und die Himmelfahrt firmierte regelmäßig in Summarien der Inkarnation, frühen Glaubensregeln und verwandten Formulierungen[101] (und auch in bildlichen Darstellungen)[102].

---

98 Zu diesen traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen vgl. Colpe u. a. 1996, 441-443.445.448; insbesondere zum lukanischen Doppelwerk vgl. den Beitrag von Reinhard Feldmeier in diesem Band. Die patristische Entfaltung des Motivs skizziert Ashwin-Siejkowski 2009, 69-73.

99 Polykarp, *Epistula ad Philippenses* 2,1 (246,1-3 Lindemann/Paulsen = Kinzig I, § 102): πιστεύσαντες εἰς τὸν ἐγείραντα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν καὶ θρόνον ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ. Übersetzung a. a. O. 247.

100 Kinzig 2009, 913 f. Die Entwicklung der Festtradition von Ostern über Himmelfahrt bis Pfingsten ist nicht in jedem Detail aufzuhellen; vgl. jetzt aber den regional differenzierenden Überblick von Buchinger 2016 und dessen methodologische Schlussfolgerungen (a. a. O. 77-84) sowie im selben Band die einzelnen Autoren gewidmeten Beiträge von N. Rambault, A. Dupont und R. W. Bishop zum Himmelfahrtsfest.

101 Dabei ist zu beachten, dass bei Ignatius von Antiochien († ca. 115) die Belege für die Himmelfahrt sämtlich aus der Langrezension seiner Briefe stammen, die nicht vor dem 4. Jahrhundert entstanden ist: *Epistula ad Trallianos* 9,4; *Epistula ad Magnesios* 11,3 (104,14; 128,15 f Funk/Diekamp = Kinzig I, § 98 (c2) und (b2b)). Zu den Pseudo-Ignatianen und ihren theologiegeschichtlichen Hintergründen vgl. Grillmeier 1990, 457-459.

Bei dem in Rom wirkenden Apologeten Justin († 165) gewinnt der christologische Heilszusammenhang klare Kontur[103]:

ἐν δὴ ταῖς τῶν προφητῶν βίβλοις εὕρομεν προκηρυσσόμενον παραγινόμενον, γεννώμενον διὰ παρθένον καὶ ἀνδρούμενον καὶ θεραπεύοντα πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν καὶ νεκροὺς ἀνεγείροντα καὶ φθονούμενον καὶ ἀγνοούμενον καὶ σταυρούμενον Ἰησοῦν τὸν ἡμέτερον Χριστὸν καὶ ἀποθνήσκοντα καὶ ἀνεγειρόμενον καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνερχόμενον καὶ υἱὸν θεοῦ ὄντα καὶ κεκλημένον.

In den Büchern der Propheten finden wir nun vorherverkündigt, dass Jesus, unser Christus, in die Welt kommen, von einer Jungfrau geboren, zum Mann herangewachsen, jede Krankheit und jede Schwachheit heilen und Tote auferwecken werde, daß er gehasst, verkannt und gekreuzigt werden, sterben, auferstehen und in den Himmel auffahren werde, dass er Sohn Gottes sei und heiße.

Die Heilsbedeutung des Christusgeschehens wird aber nicht nur auf die biblischen Schriften zurückgeführt – wie es Justin noch konsequenter in seinem „Dialog mit dem Juden Tryphon" praktiziert[104] –, sondern auch gegenüber dem Stoff paganer Aufstiegsmythen profiliert[105]:

Τῷ δὲ καὶ τὸν λόγον ὅ ἐστι πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ ἄνευ ἐπιμιξίας φάσκειν ἡμᾶς γεγεννῆσθαι Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν διδάσκαλον ἡμῶν καὶ τοῦτον σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἀνεληλυθέναι εἰς τὸν οὐρανόν, οὐ παρὰ τοὺς παρ' ὑμῖν λεγομένους υἱοὺς τῷ Διΐ καινόν τι φέρομεν.

Wenn wir aber weiterhin behaupten, der Logos, welcher Gottes erste Hervorbringung ist, sei ohne Beiwohnung gezeugt worden, nämlich Jesus Christus, unser Lehrer, und er sei gekreuzigt worden, gestorben, wieder auferstanden und in den Himmel aufgestiegen, so bringen wir im Vergleich mit euren Zeussöhnen nichts Befremdliches vor.

[...]

[Es folgt eine Aufzählung von him-

102 Dies kann hier nicht eigens thematisiert werden; vgl. dazu Engemann 2011.

103 Justin, *1 Apologia* 31,7 (Denis Minns / Paul Parvis [Hg.], Justin, Philosopher and Martyr. Apologies, Oxford 2009, 166,10-15 = Kinzig I, § 104 (a3)); Übersetzung G. Rauschen, Justin. Erste Apologie, BKV 12, Kempten/München 1913, 65-138, 97. Vgl. auch *1 Apologia* 42,4; 46,5 (a. a. O. 190,4-7; 200,11-15 = Kinzig I, § 104 (a5)).

104 Justin, *Dialogus cum Tryphone* 38,1; 63,1; 85,1 f; 126,1; 132,1 (276.352.416.522.540 Bobichon = Kinzig I, § 104 (b1-5)).

105 Justin, *1 Apologia* 21,1.4 (130,16-19; 134,2-5 Minns/Parvis); Übersetzung Rauschen, 87 f.

melsreisendem mythologischem Personal: Hermes, Asklepios, Herakles, die Dioskuren, Bellerophon und andere.]

καὶ ὁποῖαι ἑκάστου τῶν λεγομένων υἱῶν τοῦ Διὸς ἱστοροῦνται αἱ πράξεις, πρὸς εἰδότας λέγειν οὐκ ἀνάγκη, πλὴν ὅτι εἰς τὴν εἰς διαφθορὰν προτροπὴν τῶν ἐκπαιδευομένων ταῦτα γέγραπται. μιμητὰς γὰρ θεῶν καλὸν εἶναι πάντες ἡγοῦνται.

Und was das für Taten sind, die von einem jeden der sogenannten Zeussöhne erzählt werden, braucht vor Wissenden nicht dargelegt zu werden. Nur das sei erwähnt, dass derartige Dinge zu Nutz und Frommen der heranwachsenden Jugend aufgeschrieben sind; denn alle halten es für schön, die Götter nachzuahmen.

Eine umfassende Kette von Ereignissen einschließlich der Inkarnation und Jungfrauengeburt präsentiert möglicherweise noch früher – zur Zeit Kaiser Hadrians (117-138) – die Apologie des Aristides, deren Datierung und originale Textgestalt freilich nicht unumstritten sind[106]. Es verwundert nicht, dass im Bereich „gnostischer" Spekulation über das Verhältnis von materiell-irdischer und ewig-geistlicher Welt der Himmelsaufstieg Christi besondere Beachtung erfuhr[107], ebenso im Grenzbereich zwischen jüdischer und christlicher Apokalyptik, in der Himmelsreisen eine zentrale Rolle spielten: Als Auffahrt in den siebten Himmel, „woher er auch gekommen ist"[108], wird die Himmelfahrt Christi in der *Ascensio Isaiae* (zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr.) ausgestaltet, die vollständig nur in äthiopischer Sprache erhalten ist.

Der *ascensus* kulminiert in einer Vision von Christi sukzessivem Durchschreiten aller sieben Himmel bis zur endgültigen *sessio ad dexteram*:

106 Das entsprechende Textstück (*Apologia* 15,1 f; SC 470, 286,1–10 Pouderon = Kinzig I, § 99 (a)) ist in griechischer Sprache nur in Kap. 27 des im 10. Jahrhundert kompilierten Romans *Barlaam und Ioasaph* enthalten: R. Volk (Hg.), *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria)*, Bd. 2: Text, Die Schriften des Johannes von Damaskos 6/2, Berlin / New York 2006, 281,249–256.

107 Vgl. *Pistis Sophia* 2-6 (Übersetzung H.-Ch.Puech / G. Wurst, AcA I/2, 1293–1295); *Epistula Jacobi* (NHC I,2, pp. 14–16; Übersetzung J. Hartenstein / U.-K. Plisch, NHC deutsch, 16f.); Näheres dazu auch bei Ashwin-Siejkowski 2009, 73–75.

108 *Ascensio Isaiae* 3,18; vgl. ebd. 9,17 f. (Übersetzung C.D.G. Müller, NTApo II^{6} 549-562, hier 552.558).

> Und ich sah ihn, wie er in den siebenten Himmel aufstieg und alle Gerechten und alle Engel ihn priesen. Und alsbald sah ich, wie er zur Rechten jener großen Herrlichkeit sich niedersetzte, deren Herrlichkeit ich, wie ich euch sagte, nicht zu schauen vermochte[109].

Der Zusammenhang von *resurrectio*, *ascensio* und *sessio ad dexteram* erscheint auch in frühchristlichen Tauffragen wie denen in der oben erwähnten *Traditio apostolica*, der zufolge Christus „am dritten Tage lebend von den Toten auferstanden und zum Himmel aufgestiegen ist (und) zur Rechten des Vaters sitzt…“[110]. Fast schon in Form einer Glaubensregel verbindet Melito von Sardes in seiner zwischen 160 und 170 n. Chr. gehaltenen Homilie *De passa* die Präexistenzvorstellung mit einer universalen heilsgeschichtlichen Bewegung aus dem Himmel auf die Erde und wieder retour[111]:

Οὗτός ἐστιν ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ πλάσας ἐν ἀρχῇ τὸν ἄνθρωπον, ὁ διὰ νόμου καὶ προφητῶν κηρυσσόμενος, ὁ ἐν παρθένῳ σαρκωθείς, ὁ ἐπὶ ξύλῳ κρεμασθείς, ὁ εἰς γῆν ταφείς, ὁ ἐκ νεκρῶν ἀνασταθείς, καὶ ἀνελθὼν εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν, ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὁ ἔχων ἐξουσίαν πάντα κρῖναι καὶ σῴζειν, δι’

Dieser (sc. Jesus Christus) ist es, der den Himmel und die Erde schuf und am Anfang den Menschen bildete, der durch Gesetz und Propheten verkündet wurde, der aus der Jungfrau Fleisch annahm, der an ein Holz gehängt wurde, der in der Erde bestattet wurde, der von den Toten auferstand und auffuhr in die Höhen des Him-

109 *Ascensio Isaiae* 11,32 (Übersetzung Müller, 561).

110 Traditio apostolica 21,15 (FC 1, 262,5-8 Geerlings = Kinzig I, § 89 (b)): *et resurrexit die tertia uiuus a mortuis et ascendit in caelis et sedet ad dexteram patris*. Übersetzung a. a. O. 263. Poetischer formuliert die Syrische Didascalia 26,8 (CSCO 407, 265 Vööbus = Kinzig I, § 121), dass Christus „über den Cherubim“ thront.

111 Melito von Sardes, *De passa* 104 (SC 123, 124,801-811 Perler = Kinzig I, § 107). Zu Melitos Homilie vgl. Grillmeier 1975, 81-90, der hier auch schon den *descensus ad inferos* findet (*De passa* 102; SC 123, 122,780-786 Perler): ἐγὼ ὁ καταλύσας τὸν θάνατον καὶ θριαμβεύσας τὸν ἐχθρὸν καὶ καταπατήσας τὸν ᾅδην καὶ δήσας τὸν ἰσχυρὸν καὶ ἁφαρπάσας τὸν ἄνθρωπον εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν, ἐγώ, φησίν, ὁ Χριστός. Freilich ist vom Abstieg hier nicht ausdrücklich die Rede, sondern lediglich vom Triumph Christi über diverse Mächte (Tod, Hades und Teufel, der mit dem „Starken“ gemeint sein dürfte). Inwieweit der Hades in personifizierter Weise gedacht wird, ist ebenfalls nicht klar. Grillmeier (a. a. O. 90) stellt selbst fest, dass der *descensus* in dem oben zitierten Summarium am Ende der Homilie nicht auftaucht, und führt das darauf zurück, dass damals „das *descendit ad inferos* noch nicht Artikel eines Symbolums war“. Die Anaphora in der *Traditio apostolica* wird von der gegenwärtigen Forschung (vgl. etwa Kinzig 2017, 252) nicht mehr im frühen 3. Jahrhundert verortet und kann insofern nicht als „das älteste sichere Zeugnis eines Einbaus der Abstiegslehre in die Liturgie“ gelten (Grillmeier 1975, 91).

οὗ ἐποίησεν ὁ πατὴρ τὰ ἀπ' ἀρχῆς μέχρι αἰώνων.

mels, der zur Rechten des Vaters sitzt, der Macht hat, alles zu erlösen, durch den der Vater alles geschaffen hat von Anfang an bis zum Ende der Zeiten.

Mit diesem Text deuten sich bereits Form und Inhalt späterer Glaubensbekenntnisse an: In den ausdrücklich als *regulae fidei* konzipierten Formulierungen, von denen oben (Abschnitt 2) schon die Rede war, spricht Irenaeus von Lyon von der „leibhaften Aufnahme (Christi) in den Himmel"[112] und konstruiert Tertullian denselben Vorgang aktivisch (*resurrexisse – sedisse ad dexteram patris*) und passivisch (*resuscitatum a Patre et in caelum resumptum*)[113]. Auch Origenes zitiert in der Einleitung zu seinem programmatischen Werk *De principiis* eine Art Glaubensregel[114], und sein Zeitgenosse Heraclides, mit dessen Ansichten Origenes sich auseinandersetzte und darüber einen Dialog verfasste, bekannte sich (bei allem Dissens in anderen Fragen) in analoger Weise zu dem Glauben[115],

ὅτι εἴληφε σάρκα ὁ Χριστός, ὅτι ἐγεννήθη, ὅτι ἀνῆλθεν εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἐν τῇ σαρκί, ᾗ ἀνέστη, ὅτι κάθηται ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός.

dass Christus Fleisch annahm, geboren wurde, aufstieg in den Himmel in dem Fleisch, in dem er auferstanden war, und dort zur rechten Hand des Vaters sitzt.

Die Frage nach einer leibhaften oder nur geistigen Himmelfahrt war einer der ungelösten Streitpunkte im vornicaenischen Christentum und damit einer der vielen Aspekte des Christusmythos, über den im 4. und 5. Jahrhundert ein ebenso erbitterter wie literarisch und theologisch produktiver Streit entbrennen

112 Irenaeus von Lyon, *Adversus haereses* I 10,1 (FC 8/1, 198,10 f Brox = Kinzig I, § 109 (b3)): τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν.

113 Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 13,4 (FC 42, 256,9-12 Schleyer = Kinzig I, § 111 (b1)); *Adversus Praxean* 2,1 (FC 34, 104,1-3 Sieben = Kinzig I, § 111 (e1)); ähnlich auch *De virginibus velandis* 1,3 (CChr.SL 2, 1209,20-22 Dekkers = Kinzig I, § 111 (c)).

114 Origenes, *De principiis* I praef. 4 (herausgegeben von Herwig Görgemanns / Heinrich Karpp, Texte zur Forschung 24, 3. Auflage Darmstadt 1992, 88-91 = Kinzig I, § 116 (a)).

115 Origenes, *Dialogus cum Heraclide* 1 (SC 67, 52,11-54,13 Scherer = Kinzig I, § 120 (a)).

sollte[116]. In dessen Zuge kam es nun zu den normativen Formulierungen des christlichen Glaubens, von denen oben (Abschnitt 2.) die Rede war und die nun einer näheren Untersuchung zu unterziehen sein werden. Erst jetzt kann von einer Standardisierung des Hylemschemas des Christusmythos gesprochen werden[117]; alles, was bisher behandelt wurde, sollte in diese normative Verdichtung des Christusbekenntnisses eingehen. Es wird insbesondere darauf zu achten sein, welche Elemente, die bisher sporadisch auftauchten, nun zur Normalgestalt textlich fixierter Stoffvarianten avancierten – und wie die Lücken im Nicaeno-Constantinopolitanum und im Apostolikum zu erklären sein könnten, die oben bereits beobachtet wurden.

3.2 Sphärenwechsel als Grundmotiv in Bekenntnistexten aus dem 4. und 5. Jahrhundert

Für das Folgende seien zwei Erläuterungen vorausgeschickt, die a) die behandelten Texte und Gattungen und b) die grundlegenden theologischen Leitdifferenzen betreffen.

a) In der neueren Forschung herrscht Konsens darüber, dass erst ab dem 4. Jahrhundert von einer Gattung „Glaubensbekenntnis“ gesprochen werden kann, deren erste Exemplare in den 320er Jahren bezeugt sind. Dass es Vorstufen gibt, die in ältere Zeit zurückreichen, ist nicht auszuschließen, mangels einschlägiger Textzeugen aber auch nicht zu belegen[118]. Es ist wahrscheinlich, dass erst nach dem Ende der Christenverfolgungen eine doppelte Herausforderung zur Entstehung von Bekenntnissen führte: Zum einen wurde die Förderung des Christentums durch römische Kaiser seit Konstantin (306-337) mit der Forderung verbunden, zu klären, wer die rechtmäßigen öffentlichen Repräsentanten dieser Religion waren – dies traf mit einer Situation zusammen, in der diese Klarheit gerade nicht gegeben war, da in Alexandrien ein Streit über die Christologie zwischen Bischof Alexander († 328) und dem Presbyter Arius († 336) entbrannt war, der schnell auch kirchenpolitische Kreise zog und Konstantin schließlich zum

116 Zur Frage der Identität des Auferstandenen und in den Himmel Auffahrenden, insbesondere in Bezug auf seine nur geistliche oder auch fleischlich-körperhafte Gestalt, vgl. Meiser 2016, 89-95.

117 Zum Begriff „Hylemschema“ s. den Beitrag von Christian Zgoll in diesem Band, Kap. 3.6.

118 Hierzu und zum Folgenden vgl. die Übersicht in Gemeinhardt 2019b [im Druck] über den Gang der Forschung und die neueren Kontroversen um das erste Auftreten des Romanum bei Markell von Ankyra (341).

Eingreifen nötigte, indem er 325 in Nicaea die erste „ökumenische", d. h. (der Intention nach) für alle christlichen Gemeinden im Imperium Romanum verbindliche Synode einberief. Hier wurde mit dem Nicaenum erstmals ein *deklaratorisches Glaubensbekenntnis* verabschiedet, das den Inhalt des Christusbekenntnisses nun auch *textlich* fixierte. Zum anderen ging aus der schon länger bestehenden Praxis, Taufbewerber unmittelbar vor dem Vollzug der Taufe mit einer triadischen Frage nach ihrer Zustimmung zum Glauben an Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist zu konfrontieren, eine andere Form von Texten hervor, nämlich *katechetische Glaubensbekenntnisse*, die in der vorösterlichen Taufvorbereitungszeit den Kandidaten und Kandidatinnen „übergeben", d. h. vorgetragen und erläutert wurden (*traditio symboli*), woraufhin diese sie auswendig lernen und vor dem Taufakt dem Bischof „zurückgaben" (*redditio symboli*). Diese Praxis ist ab der Mitte des 4. Jahrhunderts an unterschiedlichen Orten in vergleichbarer Gestalt zu beobachten, wobei offenbar jeweils ein ortstypischer Text des Glaubensbekenntnisses verwendet wurde. Beide Entwicklungen zusammen führten zur Herausbildung einer Vielzahl von Texten, von denen im Folgenden einige repräsentative, für die hier verfolgte Fragestellung besonders erhellende ausgewählt und analysiert werden[119].

b) Die Geschichte der trinitätstheologischen Debatten im 4. Jahrhundert ist – vorsichtig gesagt – unübersichtlich und war dies auch schon für die Zeitgenossen. Das gilt zumal für die Zuordnung der im Folgenden zitierten Bekenntnistexte zu theologischen Positionen, die im Zuge des mehrere Jahrzehnte währenden Streites immer neu konstelliert wurden. Hier mag der Hinweis reichen, dass das 325 verabschiedete Nicaenum im folgenden Vierteljahrhundert eher als Teil des Problems denn als dessen Lösung galt und

119 Die klassische Darstellung zur Entstehung der Glaubensbekenntnisse von Kelly 1972 ist jetzt durch Kinzig 2017 in vielem überholt, aber auch gegenüber der radikalen Kritik am klassischen Modell Kellys bei Vinzent 2006 wieder bestätigt. Für die zahlreichen sich um das werdende Apostolikum rankenden Texte ist Westra 2002 grundlegend. Nicht behandelt wird im vorliegenden Beitrag das sogenannte Athanasianum (oder ‚Symbolum Quicumque'; Kinzig III, § 434), das in der späteren mittelalterlichen Tradition und noch für die Reformation grundlegende theologische Bedeutung gewinnen sollte, aber kaum vor dem 6. Jahrhundert entstanden ist und daher nicht mehr in den hier im Blick befindlichen Zeitraum fällt. Der „Christusmythos" wird hier in einer Gestalt erzählt, die sich kaum vom Apostolikum unterscheidet (einschließlich des *descensus ad inferos*), allerdings im christologischen Teil mit einer ausführlichen Einleitung, die die spätantiken Debatten über Gottheit und Menschheit in Christus spiegelt; damit ist der hier maßgebliche Rahmen der Entstehung deklaratorischer Glaubensbekenntnisse im trinitarischen Streit nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich übersprungen. Zum Stand der Forschung vgl. Drecoll 2007.

dass sich ab 350 zwei Grundrichtungen formierten, die man grob als „Nicaener“ und „Homöer“ bezeichnen kann, d. h. einerseits als Vertreter einer Position, die ausgehend vom Nicaenum das Christusereignis be- und das Bekenntnis gegebenenfalls fortschreiben wollten (was nach 360 auch geschah und im 381 akzeptierten Nicaeno-Constantinopolitanum resultierte), und andererseits als Vertreter einer nicaenumskritischen Haltung, die von dem Gebrauch philosophischer Begriffe wie „Wesen“ (οὐσία) und „Person“ (ὑπόστασις) und von der Bezeichnung Christi als „wesensgleich mit dem Vater“ (ὁμοούσιος τῷ πατρί) absehen und Christus allenfalls als „ähnlich“ (ὅμοιος) mit dem Vater bezeichnen wollten – daher „Homöer“. Insbesondere gegen Ende der 350er Jahre produzierten homöische Theologen eine Vielzahl von Bekenntnissen, die eine Alternative zum Nicaenum repräsentieren und damit eine schon in Credotexten der 340er Jahre anhebende Entwicklung fortsetzen. Die hier verfolgte Fragestellung wirft auf diese oftmals behandelten Debatten[120] ein neues Licht, insofern sich die Grunddifferenz zwischen beiden Denkströmungen vor allem auf Fragen der Präexistenz, des Wesens und der vollen Göttlichkeit Christi bezieht; wie die Beschreibung des irdischen Heilsgeschehens hier hineinspielt und wie die verschiedenen Sphärenwechsel in einen Zusammenhang zu bringen sind, ist vergleichsweise selten gefragt worden, obwohl die Quellen selbst dies durchaus nahelegen.

3.2.1 Homöische und nicaenische Unterwelten

Die oben (3.1.1) in der *Traditio apostolica* für den Unterweltsaufenthalt Christi identifizierte Deutungslinie findet sich seit der Mitte des 4. Jahrhunderts auch in Glaubensbekenntnissen[121]. Das erste deklaratorische Bekenntnis, das Nicaenum (325), erwähnt Grablegung und Unterweltsfahrt Jesu sowie die *sessio ad dexteram* gar nicht[122]; das Nicaeno-Constantinopolitanum beschränkt sich, wie erwähnt, auf die Aussage, Jesus sei „begraben“ worden (ταφέντα). Aber auch im Romanum, der ersten erkennbaren Form des späteren Apostolikums[123], fehlt

120 Zu Verlauf und Erträgen des trinitarischen Streits vgl. den Überblick bei Ritter 1999, 144-221.

121 Eigens untersucht wurde die Frage des *descensus* in Bekenntnistexten nur bei Gounelle 2000, 253-367.

122 COGD I, 19,12-19 = Kinzig I, § 135 (c).

123 Dieser Text ist erstmals (in griechischer Sprache) in einem Schreiben Markells von Ankyra an eine römische Synode im Jahr 341 greifbar. Die Diskussion, ob Markell das Bekenntnis selbst

die Aussage, Christus sei gestorben[124], die später zum *textus receptus* gehört. Das ist freilich nicht alternativlos: Im selben Jahr 341, in dem das Romanum erstmals textlich bezeugt ist, hält die sogenannte 4. antiochenische Formel fest[125]:

τὸν ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν δι᾽ ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντα καὶ γεννηθέντα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου, τὸν σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀναληφθέντα εἰς οὐρανὸν καὶ καθεσθέντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς …	(Christus) wurde am Ende der Zeit um unseretwillen Mensch und wurde aus der heiligen Jungfrau geboren, wurde gekreuzigt, ist gestorben, wurde begraben, am dritten Tage von den Toten auferweckt und in den Himmel aufgenommen; dort sitzt er zur Rechten des Vaters…

Der Tod Christi findet sich auch im Glaubensbekenntnis der Synode von Antiochien (324/25)[126], fehlt allerdings in dem Bekenntnis, das Euseb von Caesarea († 339/40) auf der Synode von Nicaea vorlegte[127]. Die drei zuletzt genannten Texte entstammen dem theologischen Milieu, aus dem in den 350er Jahren die Homöer hervorgingen. Man kann aber nicht im Gegenzug schließen, die Nicaener hätten den Tod Christi gerade nicht eigens betonen wollen, um die gleichrangige Göttlichkeit mit dem Vater nicht durch etwas eigentlich für einen Gott Unmögliches ins Zwielicht zu rücken. Das wäre eine zu weitgehende Vermutung. Immerhin ist in der kirchlichen Historiographie mehrfach der (apokryphe) Bericht von der Konversion eines Philosophen überliefert, dem in Nicaea ein christlicher „Konfessor" ein Glaubensbekenntnis vorgetragen habe; in diesem Text wird in allen drei Überlieferungssträngen der heilswirksame Tod Christi

formuliert hat (Vinzent 2006, 316 f) oder ob er einen bereits vorliegenden Text *zitiert* (Heil 2010, 97), kann hier auf sich beruhen.

124 Markell von Ankyra, *Epistula ad Julium* (SVigChr 37, 128,4-0 Vinzent = Kinzig II, § 253).

125 Theologische Erklärung einer Synode von Antiochien, zitiert in Athanasius, *De synodis* 25,3 (AW II, 251,6-8 Opitz = AW III/3, Dok. 42; 177,8-14 Brennecke u. a. = Kinzig II, § 141 (d)).

126 AW III/1-2, Urk. 18,11; 39,12 Opitz / Dok. 20,11 Brennecke u. a. = Kinzig I, § 133. Allerdings ist der Text nur in syrischer Sprache überliefert; Eduard Schwartz' Rückübertragung ins Griechische, die in der zitierten Edition geboten wird, muss hypothetisch bleiben und erlaubt daher keine sicheren Schlüsse auf den Wortlaut.

127 Euseb von Caesarea, *Epistula ad ecclesiam Caesariensem*, zitiert in Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 33,4 (AW II, 29,14-17 Opitz = AW III/1-2, Urk. 22; 43,12-15 Opitz / Dok. 24.4 Brennecke u. a. = Kinzig I, § 134 (a)).

akzentuiert[128]. Und Apollinaris von Laodicea († ca. 390) – ein Wortführer der nizänischen Theologie, der später aufgrund seiner Christologie ins dogmatische Zwielicht geriet, weil sein Insistieren auf der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur im inkarnierten Christus auf Kosten der vollen Menschheit des Erlösers zu erfolgen schien – steht repräsentativ dafür, dass um 360 n. Chr. vor allem das Thema der Überwindung des Todes durch Christus Aufmerksamkeit beanspruchte[129] – *wo* dies vollbracht wurde (am Kreuz oder in der Unterwelt), schien zunächst nicht in erster Linie zu interessieren.

Es bleibt der bemerkenswerte Umstand, dass der *descensus* nicht zuerst im Westen begegnet, wo er später als Bestandteil von lateinischen Bekenntnissen Karriere machen sollte, sondern in einem griechischen homöischen Text aus dem Osten, dem sogenannten „datierten Bekenntnis" bzw. der „4. Sirmischen Formel" (359)[130]:

128 Vgl. Rufin, *Historia ecclesiastica* X 3 (GCS Eusebius II/2, 962,18-26 Mommsen); Sozomenos, *Historia ecclesiastica* I 18,3 (FC 73/1, 176,13-18 Hansen); Anonymus von Cyzicus, *Historia ecclesiastica* II 13,10 (FC 49/1, 190,1-9 Hansen = Kinzig I, § 136 (a-c)).

129 Apollinaris von Laodicea, *Epistula ad Jovianum* 2 (hg. von Hans Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen, Tübingen 1904, 252,3-11 = Kinzig II, § 164 (b)): Ἀποθανὼν μὲν τὸν ἡμέτερον θάνατον κατὰ σάρκα ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ἵνα τὸν θάνατον ἀνέλῃ διὰ τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν θανάτου, κατὰ τὸν λέγοντα ἀπόστολον· *Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος. Ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος*; *Ποῦ σου, ᾅδη, τὸ κέντρον*; Καὶ πάλιν· *Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς*. Αθάνατος δὲ καὶ ἀκράτητος τῷ θανάτῳ διαμείνας διὰ τὴν θεότητα ὡς ἀπαθὴς τοῦ πατρὸς δύναμις κατὰ τὸν λέγοντα Πέτρον· *Οὐ γὰρ ἦν*, φησι, δυνατὸν *κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θανάτου*.

130 Zitiert in Athanasius, *De synodis* 8,5 (AW II, 235,33-236,2 Opitz = AW III/4, Dok. 57.2,4; 422,25-28 Brennecke u. a. = Kinzig I, § 157). Vgl. Gounelle 2000, 278-283. Im Anschluss an das oben (Anm. 40) erläuterte Verhältnis von hebräischem (masoretischem) und griechischem (Septuaginta-) Text des Alten Testaments liegt an dieser Stelle eine sinntragende Differenz vor: Lautet der hebräische Text von Hiob 38,17 in deutscher Übersetzung „Haben sich dir des Todes Tore je aufgetan, oder hast du gesehen die Tore der Finsternis?" (Lutherbibel 2017), wird der Vers in der „Septuaginta deutsch" aus dem Griechischen wie folgt übersetzt: „Und öffnen sich dir in Furcht die Tore des Todes, und ducken sich ängstlich die Torhüter der Unterwelt, wenn sie dich erblicken?" (πυλωροὶ δὲ ᾅδου ἰδόντες σε ἔπτηξαν;). Für die spätantike christliche Theologie war dieser Septuaginta-Text maßgeblich. Interessanterweise folgt Hieronymus in der Vulgata hier dem hebräischen Text (*numquid apertae tibi sunt portae mortis et ostia tenebrosa vidisti*), was aber die Verbreitung und Plausibilität des *descensus*-Hylems nicht (mehr) beeinträchtigen konnte.

σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα καὶ τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα, ὃν *πυλωροὶ ᾅδου ἰδόντες ἔφριξαν* (LXX: ἔπτηξαν).

(Christus) wurde gekreuzigt, starb und stieg hinab in das, was unten ist, und ordnete dort alles; als sie ihn sahen, „schauderten die Torhüter des Hades“ (Hiob 38,17 LXX).

Fast identische Formulierungen, teilweise mit demselben Hiob-Zitat, finden sich zeitnah in den homöischen Bekenntnissen von Nike (359) und Konstantinopel (360)[131], das für zwanzig Jahre als Reichsdogma an die Stelle des Nicaenums trat – und dann erst einmal nicht mehr. Nur in diesen Bekenntnissen findet sich eine „ausgeführte Höllenfahrtsmythologie“[132], während spätere Glaubensbekenntnisse wie das Apostolikum und seine Verwandten und Vorläufer den *descensus* meist nur konstatieren, nicht aber (als Bestandteil des Bekenntnistextes) ausmalen. Dieser Befund ließe sich wie folgt erklären: Die sogenannte „homöische“ Theologie, die (knapp gesagt) darauf abstellte, die Einheit Gottes durch eine Subordination Christi (als eines zwar in abgeleiteter Form göttlichen, aber nicht gleichwesentlichen Akteurs) zu betonen und damit die Alleinursprünglichkeit Gottes (modern ausgedrückt: den Monotheismus) zu bewahren[133], verstand offenbar die Unterweltsfahrt als Ausdruck dieser Gottheit „zweiter Ordnung“, d. h. als nicht gleichrangig mit Gott „an sich“ (der nicht in die Unterwelt hinabsteigen kann), aber durchaus abgehoben von den Geschöpfen (denen es nicht möglich war, selbst wieder aus der Unterwelt zu entkommen). Die kurze Konjunktur ausführlicherer Bezugnahmen auf den *descensus* und deren Fehlen in den nicaenischen Bekenntnissen bis zum Nicaeno-

131 Theologische Erklärung der Synode von Nike, zitiert in Theodoret von Kyros, *Historia ecclesiastica* II 21,4 (GCS N.F. 5, 145,15 f Parmentier/Hansen = AW III/4, Dok. 59.9; 472,24-26 Brennecke u. a. = Kinzig II, § 159): ἀποθανόντα καὶ ταφέντα καὶ εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα, ὃν αὐτὸς ὁ ᾅδης ἐτρόμασε. Ebenso die Theologische Erklärung der Synode von Konstantinopel, zitiert in Athanasius, *De synodis* 30,5 (AW II, 259,5 f Opitz = AW III/4, Dok. 62.5; 551,14-17 Brennecke u. a. = Kinzig II, § 160): ἀποθανόντα καὶ ταφέντα καὶ εἰς τὰ καταχθόνια κατεληλυθέναι, ὅντινα καὶ αὐτὸς ὁ ᾅδης ἔπτηξεν.

132 Frenschkowski 2018, 259.

133 Maßgeblich hierfür war die Aussage, der Sohn sei „dem Vater, der ihn gezeugt hat, gleich gemäß der Schrift“ (ὅμοιον τῷ γεννήσαντι αὐτὸν πατρὶ κατὰ τὰς γραφάς), so die 4. Sirmische Formel (AW III/4, 422,13-15 Brennecke u. a.) und ähnlich in anderen Bekenntnissen, die sich gegen die Formulierung des Nicaenums, der Sohn sei dem Vater „wesensgleich“ (ὁμοούσιος) richtete, was aus homöischer Sicht die Einheit zu stark betonte und damit der Vorstellung Vorschub leistete, nicht nur der menschgewordene Logos, sondern Gott selbst habe am Kreuz gelitten. Vgl. hierzu Bienert 1997, 173.

Constantinopolitanum resultierte demnach daraus, dass genau dieser Eindruck, der Logos sei nur in abgeleiteter, ja abgestufter Weise Gott, vermieden werden sollte.

Dem könnte allerdings widersprechen, dass die Unterweltsthematik in der Mitte des 4. Jahrhunderts keineswegs ein exklusiv homöisches Thema war. Sie findet sich zeitgleich zwar nicht in einem Bekenntnis, aber in einer christologischen Abhandlung auch bei einem Vertreter der traditionellen nicaenischen Theologie, Markell von Ankyra († 374). In seinem Brief an Bischof Liberius von Rom (352-366) brachte er den Skopus der Unterweltsfahrt Christi im Anschluss an die oben zitierte Passage aus dem Epheserbrief zum Ausdruck[134]:

Ὁ τὰ ἄλυτα τοῦ ἅδου λύσας καὶ τὸ κράτος τοῦ διαβόλου καταργήσας ἀνέβη ὅθεν καὶ κατέβη· ἐγείρας ἐκεῖνο τὸ ταφὲν προσήνεγκε τῷ πατρί, ἐλευθερώσας, οὗ ἐκράτει, τοῦ θανάτου.	Er (sc. Christus) löste, was im Hades gebunden war (vgl. Apg 2,24) und vernichtete die Macht des Teufels (vgl. Hebr 2,14); er stieg hinauf, von wo er herabgestiegen war (vgl. Eph 4,8-10); er erweckte auf, was begraben lag, und brachte es zum Vater, indem er es vom Tod befreite, der es beherrschte.

Die biblischen Intertexte machen wahrscheinlich, dass die Überwindung des Todes dort erfolgt, wo dessen Machtbereich zu suchen ist, also in der Unterwelt – ausdrücklich gesagt wird das allerdings auch hier nicht[135]. Markell selbst stand zu diesem Zeitpunkt freilich längst im Abseits der trinitätstheologischen Debatten. Wie es scheint, grenzte sich die (neu-)nicaenische Gruppierung, die zunehmend den Ton angab, sowohl von Apollinaris und Markell als auch (und vor allem) von den Homöern dadurch ab, dass sie die Unterweltsfahrt Christi für bedenklich im Blick auf seine Gottheit betrachtete, um die es im trinitarischen Streit vorrangig ging: Denn wenn Christus wahrer Gott, ja als Logos Gottes wesensgleich (ὁμοούσιος) mit dem Vater war (so das Nicaenum), also nicht „ir-

134 Ps.-Athanasius = Markell von Ankyra, *Epistula ad Liberium* 6 (Tetz 1972, 152,20-23 = AW III/4, Dok. 49; 356,28-32 Brennecke u. a. = Kinzig II, § 150).

135 Vgl. den fast schon als Hylemsequenz *ante litteram* zu lesenden Kommentar bei Tetz 1972, 173: „Der Prozeß der Einholung der Menschheit durch den Logos, der als der Unsterbliche vom Tod zur Unsterblichkeit führt, bestimmt das ganze Bekenntnis der Epistula ad Liberium. In der Sicht des Verfassers findet folgende Bewegung statt: ὁ καταβάς (§ 3) ist der Logos Gottes, der das Volk im Alten Bund gerettet bzw. erhalten hat (Ex 3,7 f); κατέβη (§ 6) meint denselben Logos im Neuen Bunde als Inkarnierten, der Hölle, Tod und Teufel besiegt hat und der zugleich als der Auferstandene (ἀνέβη § 6) anzusprechen ist."

gendwie ähnlich" (so die Homöer), aber auch nicht mit ihm identisch (so die Markell zugeschriebene Ansicht), und wenn sich der Logos mit Jesus von Nazareth als einem vollständigen Menschen mit Geist bzw. Logos, Leib und Seele verband (so in Abgrenzung zu Apollinaris) – konnte der Gott-Logos dann in die Unterwelt hinabgestiegen sein? Oder klang die zitierte Klausel in den homöischen Bekenntnissen samt dem Hiob-Zitat über das Erschrecken der Torwächter der *inferna* allzu sehr nach Unterweltsfahrten in mythischen Texten, von denen man sich vorsichtshalber absetzen wollte? Dass der *descensus Christi* in den griechischen Bekenntnissen aus derjenigen Tradition, die sich im späten 4. Jahrhundert als „orthodox" durchsetzte, fehlt, könnte sich also aus der Logik der laufenden Diskussion über das rechte Gottesverständnis erklären; und damit stimmt überein, dass die Leerstelle in Bezug auf das *triduum* in der westlichen Bekenntnistradition, wo die Frontstellungen anders verliefen, schon bald ganz unbefangen gefüllt werden konnte[136].

In der Tat scheint der *descensus* gerade für homöische Theologen dazu gedient zu haben, die Subordination des Logos-Sohnes unter den Gott-Vater zu begründen[137]. Wie eine anonyme homöische Osterpredigt in lateinischer Sprache illustriert, ergibt sich dabei tatsächlich eine kontinuierliche Bewegung von Inkarnation, Höllenfahrt und Auferstehung[138]:

Adueniens itaque idem d(omi)n(u)s et de illa sublimitate caelesti ut ait s(an)c(tu)s cyprianus ad terrena descendens non est dedignatus filius d(e)i carnem hominis induere et cum peccator ipse non esset aliena peccata portare. Multis mirabilibus gestis a superuo et ingrato populo contumeliis adficitur conspuitur flagellatur adhuc etiam cruci adfigitur... Sepellitur corpus eius et ponitur in monumento in modica petra in angusto foramine cui-

„Darum kam eben dieser Herr und ‚stieg von seiner himmlischen Erhabenheit herab", wie der heilige Cyprian sagt, und der Sohn Gottes verweigerte es nicht als unwürdig, das Fleisch des Menschen anzuziehen und, obwohl er selbst kein Sünder war, fremde Sünden zu tragen. Nachdem er viele Wunder vollbracht hatte, wurde er von dem übermütigen und undankbaren Volk mit Schmähungen bedacht und angespuckt, geschlagen und schließlich an

136 Dieser Zusammenhang wird in der großangelegten Untersuchung von Grillmeier 1975, 99 nur knapp gestreift.

137 Vgl. Gounelle 2000, 142, der freilich undifferenziert von „Arianern" spricht.

138 Anonymus, *De sollemnitatibus III: In sancto Pascha* 4 (CChr.SL 87, 58 f Gryson). Vgl. Gounelle 2000, 230 f. Zitiert wird (teils verändert) Cyprian, *De bono patientiae* 6 (CChr.SL 3A, 121,107-110 Moreschini).

us potentia et uisibilia et inuisibilia continet uniuersa. It deinde et per infernas sedes et usque ad ipsius herebi profunda pertendit. Terribili uisu et aspectu d(omi)ni conruerunt contrariae potestates et tenebrosi illi inferni ianitores intra sua uiscera timuerunt. Aeternae lucis fulgore perculsa dira facies mortis expauit et duplicato in sese pallore co(n)tremuit. D(omi)n(u)s uero propositum suae maiestatis opus perficiens predam de infernis sedibus rapuit adam quoq(ue) illum nimio iam et antiquo labore sordentem et usquequaque deformem in nouo gloriae suae splendore restituit omnibus que credentibus plenissimam gratiam propriae maiestatis indulsit.

das Kreuz genagelt… Sein Körper wurde bestattet und in ein Grab gelegt (vgl. Mt 27,57-60), in ein kleines Felsstück, in ein enges Loch – er, dessen Macht alles umfasst, Sichtbares und Unsichtbares. So ging er schließlich auch durch die unten liegenden Orte bis zum Grund des Totenreiches selbst. Bei dem erschreckenden Erblicken und Ansehen des Herrn stürzten die (ihm) entgegen stehenden Mächte, und die Türhüter jener lichtlosen Unterwelt erschauerten (Hiob 38,17 LXX) in ihren Eingeweiden. Erschüttert durch den Glanz des ewigen Lichts entsetzte sich das harte Antlitz des Todes und erzitterte in sich in verdoppelter Blässe. Der Herr aber vollendete das Ziel seiner Herrschaft und raubte die Beute aus den unten liegenden Orten und stellte auch Adam, der aufgrund seiner so uralten Pein besonders befleckt und missgestaltet war, wieder im neuen Glanz seiner Herrlichkeit her und schenkte allen Glaubenden die vollste Gnade seiner eigenen Herrschaft.

Die Skepsis nicaenischer Theologie der Spätantike gegenüber einer unvorsichtigen Rede vom *descensus* in Glaubensbekenntnissen speiste sich offensichtlich aus der Kritik an solchen subordinierenden Positionen. Das schloss freilich nicht aus, dass der *descensus* auch von nicaenischer Seite gepredigt und gelehrt sowie mit dem Himmelsaufstieg in Verbindung gebracht wurde. Das gilt schon für den freilich nicht ganz eindeutig in das kirchenpolitische und dogmengeschichtliche Tableau der Jahrhundertmitte einzuordnenden Kyrill von Jerusalem († 387), auf dessen Katechesen unten (3.3.2) noch gesondert einzugehen ist, ebenso wie für den etwas später wirkenden Epiphanius von Salamis († 403), der in einer Predigt über Christi Niederfahrt die Gemeinde metaphorisch mit auf

eine Unterweltsreise nimmt, um die dort erfolgte Predigt quasi „live" anzuhören[139]. Aber auch der nicaenische Wortführer im lateinischsprachigen Abendland, Ambrosius von Mailand († 397), schrieb in einer Auslegung von Ps 119,151 („Nahe bist du, Herr, und alle deine Wege sind Wahrheit")[140], dass Jesus Christus

qui per incarnationem descendit in terras, per resurrectionem ascendit in caelum, per corporis mortem penetrauit infernum, ut solueret alligatos.	durch die Menschwerdung auf die Erde herniederkam, durch die Auferstehung zum Himmel hinaufstieg, durch den leiblichen Tod in die Unterwelt eindrang, um die zu befreien, die in Fesseln lagen.

Die theologischen Auseinandersetzungen der Spätantike haben demnach einen guten Teil zur „Institutionalisierung der Glaubensauffassung"[141] von einem Unterweltsaufenthalt Christi beigetragen.

Wie der *descensus* als trinitätstheologisches Argument *für* eine nicaenische Position Verwendung finden konnte, zeigt eine Passage aus Ambrosius' Schrift *De fide ad Gratianum*, in der Ps 88,5 („Ich bin denen gleichgeachtet, die in die Grube fahren. Und ich bin geworden wie ein Mensch ohne Hilfe, zwischen den Toten frei") diskutiert wird. Diese Niedrigkeitsaussagen interpretiert Ambrosius wie folgt[142]:

139 Epiphanius, *Homilia in diuini corporis sepulturam* (CPG 3768; PG 43, 440-464; vgl. bes. 452C): Ἀλλὰ συγκατέλθωμεν, ἀλλὰ συγχορεύσωμεν, ἀλλὰ σπεύσωμεν, ἀλλὰ συσκιρτήσωμεν, ἀλλὰ προπέμψωμεν, ἀλλὰ ἀνυμνήσωμεν, ἀλλὰ ταχύνωμεν, Θεοῦ καταλλαγὰς πρὸς ἀνθρώπους βλέποντες, καταδίκων ἀπόλυσιν ἐξ ἀγαθοῦ Δεσπότου γινομένην … Vgl. zu diesem Text jetzt Dockwiller 2017, 168-170.

140 Ambrosius, *Explanatio Psalmi CXVIII sermo* 19,37,2 (CSEL 62, 441,9-11 Petschenig) zu Ps 138,7-10.

141 So der Untertitel von Gounelle 2000: „institutionnalisation d'une croyance".

142 Ambrosius, *De fide ad Gratianum* III 4,28 (FC 47/2, 374,14-20 Markschies); Übersetzung a. a. O. 375. Vgl. auch *De fide ad Gratianum* IV 1,3 (a. a. O. 462,12-17): *Quis enim potuit opinione magis quam fide sequi dominum Iesum, nunc de caeli altissimis „inferna penetrantem", nunc ab inferis ad caelestia resurgentem, subito „exinanitum", ut „habitaret in nobis", nec umquam inminutum, cum semper filius in patre et in filio pater esset?*

Ergo et hic distingue naturas. Adiutorium caro habet, diuinitas non habet. Liber est igitur, quia mortis uincla nesciuit, non captus ab inferis, sed qui operatus sit in infernis. Sine adiutorio est, quia „non per nuntium neque legatum, sed ipse per se dominus saluum fecit populum suum“. Quomodo enim potuit adiutorium sui corporis quaerere suscitandi, qui alios suscitauit?

Unterscheide also auch hier die Naturen! Das Fleisch besitzt ‚eine Hilfe', die Gottheit nicht. ‚Frei' ist er also, weil er die Fesseln des Todes nicht gekannt hat, nicht gefangen war von den unterirdischen Mächten, sondern der ist, der im Totenreich gehandelt hat. ‚Ohne Hilfe' ist er, weil er „nicht durch einen Boten oder Gesandten, sondern selbst durch sich als Herr seinem Volk das Heil verschafft hat“ (Jes 63,9). Wie nämlich konnte der eine Hilfe suchen, um seinen Leib aufzuerwecken, der selbst andere auferweckt hat?

In antihomöischer Ausrichtung trennt Ambrosius nicht zwischen dem absolut göttlichen Vater und dem weniger göttlichen, weil niedrigeren, ja sogar dem Tod unterworfenen Sohn, sondern zwischen den beiden Naturen in dem einen Individuum Jesus Christus: Gerade der *descensus* macht die Göttlichkeit des Inkarnierten erkennbar, der anders als jeder andere Mensch im Totenreich nicht „hilflos“ im Sinne einer Verurteilung zur Passivität, sondern „nicht hilfsbedürftig“ aufgrund seiner bleibenden Aktionsmöglichkeiten war[143].

Diese Vorstellung wurde im Westen auch in Credotexte aufgenommen. Hier finden wir verbreitet Wendungen wie *descendit ad inferna* als Bestandteil von Glaubensbekenntnissen, zuerst in einem Credo aus Aquileia, das Rufin († 411/12) in seinem um 400 n. Chr. entstandenen Kommentar zu diesem Bekenntnis bezeugt, dann in zahlreichen katechetischen Predigten, denen sich die dahinter stehenden Formeln entnehmen lassen, allerdings erst allmählich im *textus receptus* des Apostolikums, der seit dem 8. Jahrhundert einheitlich bezeugt ist[144].

143 Vgl. Gounelle 2000, 238: „La descente du Christ aux enfers permet ainsi de percevoir sa divinité dans le corps qu'il a assumé.“

144 Vgl. Kelly 1972, 372. Die Singularität der Erwähnung des *descensus* bei Rufin hat in der früheren Forschung zu der Vermutung geführt, sein Kommentar sei entweder erheblich späteren Datums oder interpoliert; vgl. Vinzent 2006, 130. Siehe dazu auch unten Anm. 155.

Diese Diskrepanz zwischen beiden Grundformen des Glaubensbekenntnisses war Rufin durchaus bewusst[145]:

Sciendum sane est quod in ecclesiae romanae symbolo non habet additum: „descendit in inferna"; sed neque in orientis ecclesiis habetur hic sermo: uis tamen uerbi eadem uidetur esse et in eo quod sepultus dicitur.

Zu bemerken ist, daß der Zusatz ‚hinabgestiegen in die Unterwelt' sich nicht im Symbol der römischen Kirche findet; aber auch in den Kirchen im Osten fehlt dieser Ausdruck; der Sinn des Wortes scheint jedoch derselbe zu sein wie derjenige der Aussage, dass er begraben worden sei.

Das ist eine Untertreibung: Christi Aufenthalt in der Unterwelt galt stets als aktives Heils- und Rettungshandeln, so noch (als ein Beispiel von vielen) bei Caesarius von Arles († 542)[146]:

credite eum ad inferna descendisse, diabolum obligasse et animas sanctorum, quae sub custodia detinebantur, liberasse secumque ad caelestem patriam perduxisse.

Glaubt, dass er in die Unterwelt hinabgestiegen ist, den Teufel gebunden und die Seelen der Heiligen, die unter dessen Aufsicht festgehalten wurden, befreit und mit sich zum himmlischen Vaterland geführt hat.

Der *descensus* wurde demnach zum Inbegriff des soteriologischen Handelns Christi, das in narrativer Form dargeboten wurde[147]. Insofern es aber der präexistente, vor aller Schöpfung aus dem Vater gezeugte Sohn ist, der nicht nur auf die Erde, sondern sogar in die Unterwelt hinabsteigt, schlägt das zuletzt genannte Zitat die Brücke zum *ascensus* und damit zu der übergreifenden Bewe-

145 Rufin, *Expositio symboli* 16 (CChr.SL 20, 152,4-153,7 Simonetti); Übersetzung nach H. Brüll, Des Tyrannius Rufinus von Aquileja Commentar zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, BKV[1] 13, Kempten 1876, 48.

146 Ps.-Augustin, *Sermo* 244 (CPL 368; PL 39, 2194 f) = Caesarius von Arles, *Sermo* 10 (CPL 1008; CChr.SL 103, 51 f Morin = Kinzig II, § 269). Weitere Beispiele aus späteren Jahrhunderten bieten die Texte bei Kinzig II, § 273, 274, 278, 280, 320 (= CPL 1763, 365, 1761, 1758, 846), jeweils rekonstruiert und ediert bei Westra 2002.

147 Vgl. dazu die an anderen (abseits des dogmatischen Mainstreams angesiedelten) Texten gewonnene Einsicht von Gounelle 2017, 67: „If faut dire que si la descente aux enfers a été commémorée liturgiquement, c'est moins en raison des problèmes christologiques qu'elle posait qu'en vertu de des conséquences sotériologiques."

gung, die vom Christusmythos in Form von Sphärenwechseln nachgezeichnet wird. Der Rückwärtsbewegung zum Himmel wenden wir uns nun zu.

3.2.2 Zwei Götter im Himmel? Interpretative Herausforderungen

Sichtet man Bekenntnistexte des 4. Jahrhunderts, so erscheinen die Auferstehung „am dritten Tage" (ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ) sowie der Aufstieg in den Himmel (ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς) als Konstante – die zitierten Wendungen begegnen wortidentisch im Nicaenum und Nicaeno-Constantinopolitanum. Dass nur in letzterem die *sessio ad dexteram* (καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός) erscheint, nicht aber in dem Bekenntnis von 325, ist auffällig, gerade weil die überwiegende Zahl der Bekenntnisformeln im 4. Jahrhundert das himmlische Sitzen des Sohnes reproduziert[148] – das Motiv war am Ende des trinitätstheologischen Streits offensichtlich fest etabliert. Das Fehlen der *sessio ad dexteram* im Nicaenum könnte so erklärt werden, dass diese Formel seinerzeit „für ein öffentliches antiarianisches Bekenntnis wegen ihres scheinbar subordinatianischen Charakters nicht recht brauchbar war"[149]. Das legt sich zumindest deshalb nahe, weil die unmittelbare Nachbarschaft Christi zu Gott-Vater eine Zweiheit implizierte, die eine Erklärung erforderte. Plausibel erscheinen konnte sie freilich schon in vornicaenischer Zeit, weil die in der antiken Welt verbreitete Vorstellung von einem „Doppelthron" (*bisellium*) zweier Götter oder Herrscher ein willkommenes Interpretament für die Göttlichkeit Christi bot[150]. Dieser höchst suggestive mythologische Deutungsrahmen für Ps 110,1 warf freilich das Folgeproblem auf, wie der differenzierte christliche Monotheismus[151] ohne unangemessenen Anthropomorphismus, also ohne eine simple gleichberechtigte Dualität von Thronenden bewahrt werden konnte. Das erfolgte wahlweise

a) durch Subordination, also durch die typische homöische („arianische") Lösung,

148 Im Folgenden greife ich auf die Sammlung einschlägiger Belege bei Markschies 2000, 66-69 zurück.

149 Markschies 2000, 47.

150 Diese These und ihre religionsgeschichtlichen Hintergründe entfaltet Markschies 2000, 11 Anm. 41 unter Verweis auf eine von Pausanias beschriebene, singuläre Konstellation von Despoina und Demeter in Megalopolis sowie auf die verbreiteten Darstellungen von Hades und Persephone oder Hera und Zeus als Analogate einer solchen Zweierherrschaft.

151 Hierzu vgl. Fürst 2013.

b) durch Minimierung jeglichen Abstandes zwischen Vater und Sohn, so etwa bei Athanasius von Alexandrien († 373)[152], was die Frage nach dem Nebeneinander der beiden aber nicht wirklich löste, oder
c) durch reflektierte Verhältnisbestimmung von Vater und Sohn als zwei eigenständigen, an der Gottheit partizipierenden und insofern einander wesensgleichen Hypostasen[153].

Die Vorstellung zweier miteinander thronenden Gestalten musste also einerseits ihrer körperlich-weltlichen Konnotationen entkleidet und andererseits in ein Konzept differenzierter, gleichberechtigter göttlicher Handlungsinstanzen überführt werden, um den Wortführern der nicaenischen Theologie als angemessen und ungefährlich für das biblische Christuszeugnis zu erscheinen. Umgekehrt diente die Zuordnung der drei Hypostasen von Vater, Sohn und Geist zu dem einen göttlichen Wesen seit der Mitte des 4. Jahrhunderts sukzessive als Deutungsrahmen für den Christusmythos, so dass im Nicaeno-Constantinopolitanum (anders als noch in Nicaenum) die *sessio ad dexteram* als zentrales Element der Sphärenwechsel begegnete.

3.3 „Nicht wie Mythen und Dichtungen“: Zwei Erklärungsversuche

3.3.1 Rufin von Aquileia, *Expositio Symboli*

Die behandelten Glaubensbekenntnisse präsentieren den Stoff des Christusmythos, bedürfen aber der Interpretation. Das ist schon aufgrund der Fülle an theologischen Traktaten aus dem trinitätstheologischen Streit des 4. Jahrhunderts offensichtlich. Die dogmatische Dimension ist freilich nur ein Teil der Geschichte – und auf keinen Fall der breitenwirksamste. Vielmehr ist zu fragen, auf welche Weise die beschriebene Grundbewegung des Christusereignisses (zerlegt in eine von Sphärenwechseln strukturierte Ereigniskette) auch über den Kreis der Bischöfe und theologischen Experten hinaus an den Mann und an die Frau gebracht wurde, die – so der Anspruch des Christentums von Anfang an –

152 Athanasius, *Contra Arianos* I 61,1-4 (AW I/1,2, 171,3-172,13 Metzler/Savvidis); vgl. Markschies 2000, 48.

153 Vgl. Epiphanius von Salamis, *Ancoratus* 81,8 f (GCS Epiphanius I, 102,12 f.20 f Holl); Gregor von Nazianz, *Oratio* 6,22 (SC 405, 176,17-22 Calvet-Sebasti); Basilius von Caesarea, *De Spiritu sancto* (FC 12, 110,27-112,1 Sieben); diese und weitere Belege bei Markschies 2000, 55-59.

nicht nur glauben, sondern auch (gemäß dem Maß des Möglichen) verstehen sollten. Dazu wurde regelmäßig gepredigt und im Vorfeld der Taufe (jedenfalls solange diese überwiegend Erwachsenen gespendet wurde) eine intensive Belehrung vorgenommen[154]. Wie wurde also der Christusmythos in der Glaubensunterweisung und Taufvorbereitung ausgelegt und gelehrt, welche Interpretamente wurden herangezogen? Dem soll im Folgenden anhand von zwei katechetischen Textcorpora nachgegangen werden. Ich wähle dazu einerseits den Bekenntniskommentar des Rufin von Aquileia, der die Sphärenwechsel als Grundbewegung des Christusmythos in knapper und prägnanter Form veranschaulicht, und gehe andererseits (exemplarisch) auf die Sammlung katechetischer Predigten Kyrills von Jerusalem ein, die die umfassendste Deutung des hier relevanten Themas für eine „nichtfachliche" (genauer gesagt: noch nicht einmal getaufte!) Hörerschaft darstellt.

Das erste Beispiel ist der schon erwähnte, um 400 n. Chr. verfasste Kommentar des Tyrannius Rufinus zu dem in seiner Heimatstadt Aquileia gebräuchlichen Glaubensbekenntnis, das dem Apostolikum in wesentlichen Zügen ähnelt[155]. Dieser Text ist nicht zuletzt dafür bekannt, dass er in folgenreicher Weise das katechetisch genutzte Credo auf die Apostel selbst zurückführt, die, bevor sie sich trennten, um Jesu Missionsbefehl in allen Ecken der Welt auszuführen, „jenes kurze Erkennungszeichen ihrer zukünftigen Predigt festsetzten und darin eine feste Regel fanden, welche sie den Gläubigen zu geben beschlossen"[156].

---

154 Dieses Themenfeld, auf dessen Details ich hier nicht weiter eingehe, wurde in dem von Bernd Schröder und mir geleiteten Teilprojekt C 05 „Der christliche Katechumenat von der Spätantike zum Frühmittelalter und seine religionspädagogische Rezeption" des von der DFG geförderten Sonderforschungsbereichs 1136 „Bildung und Religion" an der Universität Göttingen (2015-2020) untersucht.

155 Zur Textgestalt dieses Bekenntnisses, die aus dem Kommentar rekonstruiert werden muss, vgl. Westra 2002, 196-199. Obwohl die theologische und historische Bedeutung dieser im Mittelalter viel gelesenen und in zahlreichen Manuskripten erhaltenen Symbolerklärung unbestritten ist, hat sie in der Forschung nur vergleichsweise moderates Interesse geweckt (außer als Quelle für einen frühen Text des Apostolikums). Vgl. aber jetzt Westra 2016, wo auch die relevante Literatur verzeichnet ist. Ausführlich beschäftigt sich Vinzent 2006, 330-359 mit Rufins Schrift, allerdings unter der Bezweiflung seiner Autorschaft (vgl. a. a. O. 329 mit Anm. 48; dagegen Westra 2016, 185 mit Anm. 2) und unter einer anderen Leitperspektive, nämlich der Frage nach dem frühesten Zeugnis für ein römisches Glaubensbekenntnis.

156 Rufin, *Expositio symboli* 2 (CChr.SL 20, 134,10-14 Simonetti): *Omnes igitur in uno positi et spiritu sancto repleti, breue istud futurae sibi, ut diximus, praedicationis indicium, conferendo in unum quod sentiebat unusquisque, conponunt, atque hanc credentibus dandam esse regulam statuunt*. Die Übersetzungen in diesem Abschnitt folgen derjenigen von H. Brüll (siehe oben Anm. 142), ohne kleinere Modifikationen eigens zu vermerken.

Rufin bietet mit dieser Szene, so Westra, „a standard aetiological myth“[157]. Die Funktion dieses (eher inadäquat so bezeichneten) „Mythos“ dürfte darin bestanden haben, die vom Autor benannte und seinen Adressaten möglicherweise vertraute Diskrepanz der Bekenntnisse zwischen Ost und West, aber auch zwischen den in Rom und anderen Gemeinden des Westens verwendeten Formeln durch die gemeinsame apostolische Abkunft zu entschärfen. Dass Rufin bereits auf die trinitätstheologischen Debatten des 4. Jahrhunderts zurückblickt und deren Erträge ohne weitere Diskussion voraussetzt[158], zeigt sich daran, dass der erste Sphärenwechsel des Christusmythos, die Inkarnation, von der im Apostolikum gar nicht thematisierten Präexistenz des Logos aufgrund seiner ewigen Zeugung aus dem Vater präludiert wird. So erklärt Rufin die Wendung *unico Filio eius Domino nostro*[159]:

Vnus enim de uno nascitur, quia et splendor unus est lucis, et unum est uerbum cordis: nec in numerum pluralem defluit incorporea generatio, nec in diuisionem cadit, ubi qui nascitur nequaquam a generante separatur.

Als Einer wird er von dem Einen gezeugt, wie auch das Licht einen Glanz ausstrahlt und der Geist den einheitlichen Gedanken erzeugt: Die unkörperliche Zeugung zerfließt nicht in eine Vielheit der gezeugten Objekte, noch kann da von einer Teilung die Rede sein, wo derjenige, welcher geboren wird, sich in keiner Weise von dem Erzeugenden trennt.

Die Menschwerdung des göttlichen Wortes, von der Rufin ausführlich handelt, läuft in das Kreuzesgeschehen aus, welches Rufin zunächst einmal mit Phil 2,5-8 als ethische Anweisung zum Glaubensgehorsam deutet: Wie Christus sich in radikaler Weise erniedrigt habe, mögen auch die Menschen wie Christus gesinnt sein und ihm nachfolgen. Christus selbst ist freilich nicht nur *magister*, er hat die Menschen nicht nur belehrt, sondern auch wirksam erlöst[160]:

Quia ergo ille magnus magister est, qui fecerit et docuerit, ideo oboedientiam,

Weil jener nun der große Lehrer ist, der gehandelt und gelehrt hat, des-

157 Westra 2016, 201.

158 Vgl. Rufin, *Expositio symboli* 8 (CChr.SL 20, 146,39-41 Simonetti): *Haec est trinitas ubique latens ubique apparens, uocabulis personis que discreta, inseparabilis substantia deitatis.*

159 Rufin, *Expositio symboli* 6 (CChr.SL 20, 142,29-32 Simonetti).

160 Rufin, *Expositio symboli* 13 (CChr.SL 20, 151,43-45 Simonetti).

quae piis etiam suscepta morte seruanda est, docuit ipse, pro hac prius moriendo, seruari.

halb hat er den Gehorsam, den die Frommen auch unter Hingabe ihres Lebens bewahren müssen, dadurch halten gelehrt, dass er selbst zuerst für denselben starb.

Dass es mit der Geschichte Jesu theologisch erst so richtig knifflig wird, wo es ans Sterben und Niederfahren geht, macht Rufin deutlich, wenn er die folgenden Passagen einleitet[161]:

Sed fortasse terreatur aliquis in huiuscemodi doctrina, quod quem paulo ante cum deo patre diximus sempiternum ac de eius substantia esse progenitum, quemque regno aeternitate maiestate unum cum patre esse docuimus, nunc de eius morte tractemus. Sed nolo terrearis, o fidelis auditor: paulo post istum quem audis mortuum, rursum immortalem uidebis. Mors enim ab eo mortem spoliatura suscipitur.

Vielleicht könnte nun jemand ob einer solchen Lehre erschrecken, weil wir nunmehr vom Tode dessen handeln, von dem wir kurz vorher gesagt haben, dass er gleichewig sei mit dem Vater und aus seiner Substanz gezeugt, und von dem wir lehrten, dass er an Herrschaft, Majestät und Ewigkeit mit Gott dem Vater eins sei. Aber erschrick nicht, gläubiger Leser: denn bald wirst du denjenigen, von dem du hörst, dass er gestorben sei, als erneut Unsterblichen erkennen. Denn der Tod wurde angenommen, damit durch ihn der Tod beraubt würde.

Hatte Rufin, wie gesehen, die Diskrepanz zu griechischen Bekenntnissen so erklärt, dass der *descensus* im Grunde nichts anderes als das Begräbnis meine, wird er hier deutlicher: Sein Weg führt Christus eben nicht nur ins Grab, das er nach drei Tagen wieder verlässt, sondern bis dorthin, wohin kein Mensch gekommen ist, der es nicht musste, weil er als Folge der Sünde gestorben und verloren war, und von wo sich niemand aus eigener Kraft retten konnte[162]:

Resurrectionis gloria in christo omne quod infirmum et fragile uidebatur, absoluit. Si tibi paulo ante non putabatur

Die Herrlichkeit der Auferstehung erlöste in Christus alles, was schwach und zerbrechlich erschien. Wenn du

161 Rufin, *Expositio symboli* 14 (CChr.SL 20, 151,1-7 Simonetti).
162 Rufin, *Expositio symboli* 27 (CChr.SL 20, 161,1-8 Simonetti).

esse possibile usque ad mortem uenisse immortalem, aspice nunc, quia qui deuicta morte resurrexisse dicitur, non potest esse mortalis. Sed bonitatem in hoc intellege creatoris, quia eousque ille miserando descendit, usquequo tu peccando deiectus es.

vorhin meintest, es sei unmöglich, dass der Unsterbliche bis zum Tode gelangt sei, so siehe nun, wie der, von dem man sagt, er sei – nachdem der Tod besiegt worden war – auferstanden, nicht länger sterblich sein kann. Doch darin magst du die Güte des Schöpfers erkennen, dass jener bis dahin, dir folgend, herniederstieg, wohin du durch die Sünde geworfen warst.

Zwischen der Ankündigung der erschreckenden Botschaft von der Unterweltsfahrt Christi und deren Peripetie durch Auferstehung und Himmelfahrt liegt eine lange Diskussion zahlreicher Bibelstellen, mit der Rufin – eher durch die Zahl als durch die inhaltliche Durchschlagskraft – dem antizipierten Einwand begegnet, „es müssten diese Dinge durch deutlichere Aussprüche der heiligen Schrift bewiesen werden. Denn je erhabener dasjenige ist, was wir glauben müssen, desto mehr sind geeignete und unzweifelhafte Zeugen erforderlich“[163]. Markus Vinzent postuliert, dieser „kühne systematisch theologische Satz“[164] solle übertünchen, dass die Niederfahrt Christi zur Unterwelt nicht in Rufins Vorlage, dem römischen Bekenntnis, gestanden habe und insofern keine Verankerung in der apostolischen Tradition beanspruchen könne. Letzteres trifft zu, doch hatte die Vorstellung des *descensus* (wie gesehen) bereits vor der ersten Bezeugung eines „Romanums“ weite Verbreitung erfahren, und zwar auch über Rom hinaus, nämlich bis zu den Katechesen Kyrills (siehe unten), die Rufin, der lange Jahre in Jerusalem verbracht hatte, durchaus bekannt gewesen sein können. Interessanter als die Psalmstellen, die der Autor um das oben erwähnte Zitat aus dem ersten Petrusbrief als einzigem schlagenden Beleg aus

163 Rufin, *Expositio symboli* 16 (CChr.SL 20, 153,7-11 Simonetti): *Sed quoniam erga scripturas tibi diuinas amor et studium subiacet, sine dubio dices mihi oportere haec magis euidentibus scripturae diuinae testimoniis adprobari. Quanto enim magna sunt quae credenda sunt, tanto idoneis et indubitatis testibus indigent*. Zwischenzeitlich bemerkt Rufin selber, er erwecke fatalerweise wohl den Eindruck, den ursprünglichen Plan einer bündigen Darstellung aufgegeben zu haben (Kap. 20; a. a. O. 158,32-34): *Sed transcurrendum nobis est: iam enim propositae breuitatis excedimus modum et breuiatum sermonem longa dissertione distendimus...*

164 Vinzent 2006, 352.

dem Neuen Testament gruppiert[165], ist dabei, dass Rufin die denkerische Herausforderung ausdrücklich im Phänomen der Sphärenwechsel erblickt[166]:

Nec creatorem omnium deum inpossibilitatis accuses, ut ibi putes opus eius caduco lapsu potuisse concludi, quo ille id reparaturus peruenire non posset. Inferna et superna nobis dicuntur, qui certa corporis circumscriptione conclusi, intra praescriptae nobis legis terminos continemur. Deo autem, qui ubique est et nusquam deest, quid infernum est aut quid supernum? uerumtamen in adsumptione corporis etiam ista conplentur.

Und klage nicht Gott, den Schöpfer aller Dinge, einer Unmöglichkeit an, weil du meinst, wo sein Werk durch den todbringenden Fall eingeschlossen werden konnte, dahin könne jener nicht gelangen, um es in Ordnung zu bringen. Wir sprechen von ‚unten' und ‚oben', die wir, von der sicheren Begrenzung unseres Körpers umschlossen, in den Grenzen des uns vorgegebenen Gesetzes bleiben. Was aber ist ‚unten' und ‚oben' für Gott, der überall ist und nirgends nicht ist? Und doch ist dies für die Annahme eines Körpers (sc. durch Christus) von Bedeutung.

Es drängt sich der Eindruck auf, dass Rufin hier mit Vorstellungen arbeitet, die dem Adressaten der Schrift – einem gewissen „Vater Laurentius" – und den Katechumenen, an die sich solche Erläuterungen richteten, nicht fraglos eingängig gewesen sein dürften. Zwar muss man ein gewisses Maß an Rhetorik in Rechnung stellen, mit dem der Autor seine Darlegungen interessant machen will. Es wird an diesen Textausschnitten aber deutlich, wie die eingangs referierte Beobachtung, dass der christliche Glaube sich in Bezug auf das Christusereignis einer Folge von Sphärenwechseln bedient, zum denkerischen Nachvollziehen herausfordert. Entsprechend wird die Heilige Schrift am Leitfaden des Glaubensbekenntnisses interpretiert und dabei ein im Neuen Testament

165 Vgl. Rufin, *Expositio symboli* 26 (CChr.SL 20, 160,1-161,15 Simonetti). Um zu zeigen, dass der *descensus* in der Heiligen Schrift „offenkundig vorhergesagt" (*euidenter praenuntiatur*) wurde, führt Rufin Ps 15,10, 21,16, 29,4.10 und 68,3 LXX an, die immerhin von der Unterwelt sprechen, während Johannes des Täufers Frage in Mt 11,3 „Bist du es, der da kommen soll, oder erwarten wir einen Andern?" mit dem Zusatz „in die Unterwelt ohne Zweifel" (a. a. O. 161,5 f: *in infernum sine dubio*) allzu gewaltsam interpretiert wird, vermutlich aufgrund des Stichworts „Gefängnis", in dem Johannes dem neutestamentlichen Setting gemäß saß und das – wie oben gesehen – als Synonym für die *inferna* verstanden werden konnte.

166 Rufin, *Expositio symboli* 27 (CChr.SL 20, 161,8-162,15 Simonetti).

(wie gesehen) eher randständiger Aspekt fokussiert. Rufin lässt keinen Zweifel daran, dass alles, was er sagt, sich in der Bibel findet oder aus dieser mit hinreichender Klarheit abzuleiten ist. Wie der oben erwähnte Irenaeus entlehnt Rufin aus der gesamten Bibel Stichworte, um die implizit eingestandene Novität seiner Deutung des Heilsgeschehens zu fundamentieren.

Das sei hier noch an der letzten Station dieser Sphärenwechsel, der Himmelfahrt, illustriert[167]:

Consummatis etenim his quae in terra gerebantur, et animarum de infernis captiuitate reuocata, ascendere memoratur ad caelos, sicut propheta praedixerat: „ascendens in altum, captiuam duxit captiuitatem, dedit dona hominibus." Illa scilicet dona, quae petrus in actibus apostolorum de sancto spiritu dicebat: „exaltatus igitur dextera dei, effudit hoc donum quod uos uidetis et auditis." Donum ergo spiritus sancti hominibus dedit, quia captiuitatem, quam prius diabolus per peccatum deduxerat in infernum, christus per mortis suae resurrectionem reuocauit ad caelos. Ascendit igitur ad caelos, non ubi uerbum deus ante non fuerat (quippe qui erat semper in caelis, et manebat in patre), sed ubi uerbum caro factumante non sederat. Denique quia nouus iste ingressus portarum caeli aedituis et principibus uidebatur, uidentes naturam carnis caelorum secreta penetrantem, dicunt ad inuicem, sicut dauid, plenus spiritu, enuntiat: „tollite portas, principes, uestri, et eleuamini, portae aeternales, et introibit rex gloriae. Quis est iste rex gloriae? dominus fortis et

Nach Vollendung seines irdischen Werks und nach dem Rückruf der Seelen aus der Gefangenschaft in der Unterwelt gedenkt man des Aufstiegs zum Himmel, die der Prophet vorhergesagt: „Aufsteigend zur Höhe hat er die Gefangenschaft gefangen genommen und den Menschen Gaben gegeben" (Ps 68,19) – nämlich jene Geschenke, die Petrus in der Apostelgeschichte auf den heiligen Geist bezieht, indem er sagt: „Nachdem er erhöht worden zur Rechten des Vaters, hat er diese Gabe ausgegossen, welches ihr seht und hört" (Apg 2,33). Die Gabe des heiligen Geistes hat Christus den Menschen gegeben, da er die Gefangenenschar, die zuvor der Teufel durch die Sünde in die Unterwelt hinabgeführt hatte, durch die Auferstehung von seinem Tod in den Himmel zurückrief: Er stieg also auf in den Himmel, nicht an einen Ort, wo das Wort und Gott vorher nicht gewesen wäre (er war nämlich immer im Himmel und blieb im Vater), sondern wo zuvor das Fleisch gewordene Wort seinen Sitz nicht gehabt hatte. Weil nun dieser Einzug von den Wächtern

167 Rufin, *Expositio symboli* 29 (CChr.SL 20, 164,8-165,28 Simonetti).

potens, dominus potens in proelio.“ Quae uox utique non propter diuinitatis potentiam, sed propter nouitatem carnis ascendentis ad dei dexteram ferebatur.

der himmlischen Tore und den Fürsten des Himmels als neuer betrachtet wurde – als sie sahen, wie die fleischliche Natur in die verborgenen Räume des Himmels einzog –, sprachen sie zueinander, wie David, vom heiligen Geist erfüllt, es ausspricht: „Macht hoch eure Tore, ihr Fürsten, erhebt euch, ewige Pforten, damit der König der Herrlichkeit einziehe. Wer ist der König der Herrlichkeit? Der Herr, stark und mächtig, der Herr, mächtig im Streit“ (Ps 24,7 f). Dieser Ruf erfolgte doch nicht in Bezug auf die Macht der Gottheit, sondern wegen der Neuerung, dass das Fleisch aufsteigt zur Rechten Gottes.

Die Haltbarkeit dieser exegetischen Operationen unter den Denkvoraussetzungen einer modernen historisch-kritischen Exegese muss uns hier nicht beschäftigen. Wichtiger ist, dass Rufin eine umfassendere Folge von Christusbewegungen zeichnet, als sie der Text des apostolischen Glaubensbekenntnisses bzw. seiner in Aquileia gebräuchlichen Variante eigentlich hergibt. Er ergänzt nicht nur den Gang in die Unterwelt, der sich auch im Westen erst allmählich als Bestandteil der Glaubensformeln durchsetzen sollte, sondern auch die Präexistenz des Logos, die im Apostolikum und seinen Vorstufen keine Rolle spielt, die Rufin freilich als exzellentem Origenes-Kenner und -Übersetzer vertraut gewesen sein muss. Die Heilstaten Christi werden damit gewissermaßen nach oben und unten dramatischer beschrieben, als sie vor dem 4. Jahrhundert vertraut und akzeptiert waren. Das schließt eine unzweideutige Antwort auf die Frage ein, in welchem Aggregatzustand das Wort nach seinem Heilsgeschäft wieder im Himmel ankommt[168]:

168 Rufin, *Expositio symboli* 30 (CChr.SL 20, 165,1-4 Simonetti).

Sedere quoque ad dexteram patris, carnis adsumptae mysterium est. Neque enim incorporeae illi naturae conuenienter ista absque adsumptione carnis aptantur: neque sedis caelestis profectum diuina natura sed humana conquirit.

Auch das Sitzen zur Rechten des Vaters ist ein Geheimnis, das sich auf die angenommene menschliche Natur bezieht. Denn weder kommt jener unkörperlichen Natur, getrennt gedacht von dem angenommenen Fleische, dies zu, noch ist die Vollendung des himmlischen Sitzes für die göttliche, sondern für die menschliche Natur erforderlich.

Am Ende herrscht nicht einfach derselbe Zustand wie am Anfang – das Wort hat (und macht) Geschichte. Für Rufin ergibt sich damit die folgende modifizierte Sequenzierung:

1	Christus ist (als Wort Gottes) von Ewigkeit her beim Vater
2	Christus wird (als Mensch) vom Heiligen Geist und Maria geboren
3	Christus wird gekreuzigt und begraben
4	Christus steigt herab in die Unterwelt und besiegt den Tod
5	Christus steht am dritten Tage auf
6	Christus rettet die gefangenen Menschenseelen
7	Christus fährt (als Fleisch gewordenes Wort) in den Himmel auf
8	Christus sitzt (als Wort Gottes und Mensch) zur Rechten Gottes
9	Christus kommt zum Gericht wieder

Deutlich ist, dass die vertraute Folge von Heilsereignissen, die auch schon vor dem 4. Jahrhundert in Tauffragen bezeugt ist, damit um einen wesentlichen Ertrag der Debatten des 4. Jahrhunderts ergänzt wird – die Präexistenz des Logos. Zudem wird, so John N. D. Kelly, „dem Bekenntnis eine Dimension mit[geteilt], die diesem bislang gefehlt hatte und deren Fehlen man wohl schmerzlich, wenn auch undeutlich fühlte: eine Erwähnung der von Christus vollendeten Erlösungstat“[169]. Es geht also nicht nur um eine Erzählung von Christus, sondern auch um deren Bedeutung *pro nobis*[170]. Die Heils*geschichte*

169 Kelly 1972, 376.

170 Kelly 1972, 375 notiert, dass Rufin eine konzeptionelle Transformation der Unterwelt zur Hölle bezeugt, wodurch „die Höllenfahrt mehr und mehr als die Gelegenheit der Erlösung begriffen [wurde], der Erlösung nicht nur der alten Patriarchen, sondern der Menschheit allgemein.“ Daneben habe freilich auch „die ältere Tradition, dass sie [sc. die Höllenfahrt] ganz einfach die natürliche Folge des Todes des Herrn bilde“, weiter bestanden. Es ist freilich ein

musste erzählt werden, und zwar denen, die dem christlichen Glauben in der Taufe zustimmen wollten, aber so, dass er ihnen einleuchtete – und das konnte dadurch erreicht werden, dass vertraute, weit in die Religionsgeschichte zurückreichende Erzählmuster von der Unterwelt in christlichen Dienst gestellt und mit den Bewegungen aus dem und in den Himmel in Verbindung gebracht wurden. Die an sich unspektakuläre Beobachtung, dass der christliche Glaube grundlegend durch Sphärenwechsel geprägt ist, wird hier zum systematischen Angelpunkt der knappen, katechetisch verwendbaren Grundformel dieses Glaubens.

3.3.2 Kyrill von Jerusalem, *Catecheses baptismales*

Das gilt *mutatus mutandis* ebenso für die katechetische Unterweisung im Osten, die uns in den Katechesen des Kyrill von Jerusalem überliefert ist. Kyrill hielt in der Fastenzeit des Jahres 351 die umfangreichste Reihe von Taufkatechesen überhaupt, die aus der Spätantike erhalten ist[171], und es ist anzunehmen, dass in den kommenden dreieinhalb Jahrzehnten seines Episkopats (bis 387) die Taufvorbereitung in Jerusalem ebenfalls auf dieser Grundlage erfolgt sein dürfte. Die Grundlage hierfür ist ein Glaubensbekenntnis, das – wie bei Rufin – nicht im Zusammenhang zitiert wird, dessen einzelne Teile aber mit einiger Sicherheit aus den Katechesen 6-18 rekonstruiert werden können, in denen der Bischof den bereits für die Taufe Eingeschriebenen (φωτιζόμενοι) den Gehalt des christlichen Glaubens Stück für Stück darlegt[172]. Weniger die aktuell drängenden Fragen der trinitätstheologischen Orthodoxie stehen im Vordergrund: Das nicaenische ὁμοούσιος wird weder diskutiert noch überhaupt genannt, stattdessen wird Christus seinem Erzeuger als „in allem gleich" (ὅμοιος κατὰ

argumentum e silentio, wenn Kelly (ebd. Anm. 24) postuliert: „Die Tatsache, daß die Höllenfahrt so gedeutet wurde, erklärt wahrscheinlich auch, daß sie so oft in Auslegungen des Bekenntnisses mit Stillschweigen übergangen wird."

171 Zu diesen Katechesen vgl. zuletzt Lorgeoux 2018. Im Rahmen des Göttinger SFB 1136 „Bildung und Religion" arbeitet die Verfasserin an einer Dissertation über das katechetische Corpus Kyrills unter dem Aspekt der didaktischen und inhaltlichen Vermittlung religiöser Bildung. Instruktiv ist auch Op de Coul 2016. Die zitierten Texte sind folgender Ausgabe entnommen: Sancti Patris Nostri Cyrilli Hierosolymarum archiepiscopi opera quae supersunt omnia, ed. Wilhelm Karl Reischl / Joseph Rupp, 2 Bde., München 1848/1860 (ND Hildesheim 1967). Die Übersetzungen folgen Philipp Haeuser, Cyrillus von Jerusalem. Katechesen, BKV 41, Kempten/München 1922. Kleinere Änderungen werden nicht eigens vermerkt.

172 Textrekonstruktion nach Kelly 1972, 182 f = Kinzig I, § 147.

πάντα) bezeichnet. Das aber bedeutet nach Kyrill: „Da der Vater wahrer Gott ist, war der Sohn, den er erzeugte, ihm ähnlich: wahrer Gott“[173]. Jenseits der Frage einer präzisen Begriffssprache war Kyrill an der verlässlichen Belehrung der Taufaspiranten über den Glauben gelegen, den sie lernen und lebenspraktisch umsetzen sollen. Entsprechend bieten die einleitenden Katechesen ein Kompendium christlicher Alltagsethik, wodurch die ein für alle Mal getroffene Entscheidung (προαίρεσις) für die Taufe sichtbare Gestalt gewinnen soll.

Im Folgenden wird lediglich auf die Beschreibung der christologischen Sphärenwechsel eingegangen, die – wie bei Rufin – ein zentrales Strukturmoment der Taufunterweisung darstellen. „Mythisch“ durfte man solche Wirklichkeitsverständnisse freilich auf gar keinen Fall nennen. Das wird vor allem in der 14. Katechese thematisiert. Bevor Kyrill sich hier der Auferstehung Jesu widmet, betont er ihre Historizität durch präzise Abgrenzung zu anderen Formen des Erzählens von Göttlichem[174]:

ἵνα τῶν εὐαγγελίων ἀναγινωσκομένων μὴ μῦθοι μηδὲ ῥαψῳδίαι νομίζωνται τῶν ἁγίων εὐαγγελίων αἱ διηγήσεις.	Man soll nämlich bei Verlesung der Evangelien nicht meinen, das, was die heiligen Evangelien erzählen, seien Mythen und Erdichtungen.

„Mythen“ (μῦθοι) und „Erdichtungen“ (ῥαψῳδίαι) stehen also bei Kyrill dem Zeugnis der Bibel gegenüber, das in seinen Katechesen ausgiebig, ja redundant, vor allem aber eklektisch zur Sprache gebracht wird. Kyrill betont, dass die himmlische Präsenz des Logos nicht erst nach der *ascensio*, sondern von Anfang an der Fall war[175]. Das Jerusalemer Bekenntnis ging (anders als das Apostolikum und seine Vorformen) ausdrücklich auf diese Präexistenz des Logos ein:

---

173 Kyrill von Jerusalem, *Catecheses* 11,9 (I, 300 Reischl/Rupp): Θεὸς γὰρ ἀληθινὸς ὢν ὁ Πατὴρ, ὅμοιον ἑαυτῷ ἐγέννα τὸν Υἱὸν, Θεὸν ἀληθινόν. Kyrill nahm in den damaligen Diskussionen nur zurückhaltend Stellung. Gleichwohl näherten sich Theologen, die in dieser Weise von der Gleichheit von Vater und Sohn und von dessen wahrem Gott-Sein sprachen, im Laufe der 350er Jahre den strikten Verfechtern des Nicaenums wie Athanasius an; vgl. die Verwendung der im Text zitierten Formulierung im Traktat der „Homöusianer“ Georg von Laodicea und Basilius von Ankyra (358; AW III/4, Dok. 58; 429,8 f Brennecke u. a.). Entsprechend galt Kyrill späteren Generationen als Stütze der (nicaenischen) Orthodoxie.

174 Kyrill von Jerusalem, *Catecheses* 14,2 (II, 108 Reischl/Rupp).

175 Kyrill von Jerusalem, *Catecheses* 14,27 (II, 144-146 Reischl/Rupp): μήτε δὲ ἀνεχώμεθα τῶν λεγόντων κακῶς, ὅτι μετὰ τὸν σταυρὸν καὶ τὴν ἀνάστασιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἄνοδον τότε ἤρξατο τοῦ ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς καθέζεσθαι ὁ υἱός. οὐ γὰρ ἐκ προκοπῆς ἔσχε τὸν θρόνον, ἀλλὰ ἀφ’ οὗπερ ἔστιν, ἔστι δὲ ἀεὶ γεννηθείς, καὶ συγκαθέζεται τῷ πατρί.

Christus, der „Herr" (κύριος) und „Einziggeborene" (μονογενής), ist „als wahrer Gott aus dem Vater geboren vor aller Zeit; durch ihn ist alles geschaffen" (τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο; vgl. Joh 1,3; 1 Kor 8,6). In einem einleitenden Summarium der zehn wichtigsten Glaubensartikel fasst Kyrill dies wie folgt zusammen[176]:

Τὸν οὐκ ἐν χρόνοις τὸ εἶναι κτησάμενον, ἀλλὰ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἀϊδίως καὶ ἀκαταλήπτως ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον. Τὴν σοφίαν Θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν, καὶ τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐνυπόστατον. Τὸν ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς πρὸ πάντων τῶν αἰώνων καθεζόμενον. Οὐ γὰρ, ὥς τινες ἐνόμισαν, μετὰ τὸ πάθος στεφανωθεὶς, ὥσπερ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ διὰ τὴν ὑπομονὴν ἔλαβε τὸν ἐν δεξιᾷ θρόνον· ἀλλ' ἀφ' οὗπέρ ἐστιν, ἔστι δὲ γεννηθεὶς ἐκ πατρὸς ἀεὶ ἔχει τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα· συγκαθεζόμενος τῷ πατρὶ, Θεὸς ὢν καὶ σοφία καὶ δύναμις, καθὼς εἴρηται. Τῷ πατρὶ συμβασιλεύων καὶ πάντων διὰ τὸν πατέρα δημιουργός.

Nicht in der Zeit hat er das Sein erhalten, sondern vor aller Ewigkeit ist er ewig vom Vater in unfassbarer Weise geboren worden. Er ist die Weisheit Gottes und die persönliche, wesenhafte Kraft und Gerechtigkeit. Er sitzt zur Rechten des Vaters vor aller Ewigkeit. Denn nicht ist er, wie einige geglaubt haben, nach seinem Leiden gewissermaßen von Gott gekrönt worden, nicht hat er wegen seiner Geduld den Thron zur Rechten erhalten, sondern seitdem er ist – er ist aber ewig erzeugt –, hat er die königliche Würde und thront mit dem Vater, da er, wie gesagt, Gott, Weisheit und Kraft ist. Er regiert zugleich mit dem Vater und hat alles um des Vaters willen erschaffen.

Das Hylemschema der Divinisierung eines verdienten Menschen, Heroen oder Göttersohnes wird also ausdrücklich abgelehnt: Was der Logos ist, ist er von Ewigkeit her, so dass es derselbe ist, der schon immer bei Gottes Thron weilte und auch jetzt (wieder) zu dessen Rechten sitzt[177]. Diese ewige Mitherrschaft geht über die in Ps 110,1 überlieferte Inthronisationsvorstellung hinaus; sie lässt an das oben erwähnte Phänomen eines „Doppelthrones" denken, das mit einem monotheistischen Gottesbild nicht ohne Weiteres zu vereinbaren war – ein Problem, dem Kyrill ausweicht, indem er feststellt, dass die Natur dieses Thrones für den Menschen ohnehin nicht einsichtig zu machen sei[178]. Entscheidend ist,

176 Kyrill von Jerusalem, *Catecheses* 4,7 (I, 96-98 Reischl/Rupp).

177 Zur Himmelfahrt vgl. summarisch Kyrill von Jerusalem, *Catecheses* 4,14 (I, 104 Reischl/Rupp).

178 Vgl. Kyrill von Jerusalem, *Catecheses* 14,27 (II, 144 Reischl/Rupp).

dass sich das göttliche von einem menschlichen Wort darin unterscheidet, dass es präexistent und eigenständig aktiv ist[179]:

Ἡμεῖς δὲ οἴδαμεν τὸν Χριστὸν γεννηθέντα λόγον οὐ προφορικὸν, ἀλλὰ Λόγον ἐνυπόστατον, ζῶντα, οὐ χείλεσι λαληθέντα καὶ διαχυθέντα, ἀλλ' ἐκ Πατρὸς ἀϊδίως καὶ ἀνεκφράστως, καὶ ἐν ὑποστάσει γεννηθέντα. Ἐν ἀρχῇ γὰρ ἦν ὁ Λόγος, [καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος] ἐν δεξιᾷ καθεζόμενος, Λόγος νοῶν τοῦ Πατρὸς τὸ βούλημα καὶ δημιουργῶν τὰ πάντα τῷ ἐκείνου νεύματι. Λόγος ὁ καταβὰς καὶ ἀναβάς· ὁ γὰρ προφορικὸς, λαλούμενος οὐ καταβαίνει οὐδὲ ἀναβαίνει.

Christus aber wurde, wie wir wissen, nicht als ein flüchtiges Wort geboren, sondern als persönliches, lebendiges Wort. Nicht wurde dieses Wort mit Lippen gesprochen, und nicht ist es zerronnen, sondern es wurde ewig aus dem Vater in unaussprechlicher Weise als Hypostase geboren. Denn „im Anfang war das Wort[, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort]" (Joh 1,1). Zur Rechten sitzt das Wort, erkennt den Willen des Vaters und schafft alles nach dem Willen des Vaters. Das Wort stieg herab und stieg hinauf (vgl. Eph 4,10), während das flüchtig gesprochene Wort weder herab- noch hinaufsteigt.

Ebenso nimmt Kyrill gewissermaßen die Argumentation Rufins vorweg, dass Christus „allein in den Hades hinabstieg und ihn (sc. bei seiner Auferstehung) mit reichem Gefolge verließ"[180]. Doch hier kommt auch ein neuer Akzent hinzu:

Ἐξεπλάγη ὁ θάνατος θεωρήσας καινόν τινα κατελθόντα εἰς ᾅδην δεσμοῖς τοῖς αὐτόθι μὴ κατεχόμενον. Τίνος ἕνεκεν, ὦ πυλωροὶ ᾅδου, τοῦτον ἰδόντες ἐπτήξασθε; τίς ὁ κατέχων ὑμᾶς ἀσυνήθης φόβος; ἔφυγεν ὁ θάνατος καὶ φυγῇ τὴν δειλίαν ἠλέγχετο. Προσέτρεχον οἱ ἅγιοι προφῆται καὶ Μωυσῆς ὁ νομοθέτης καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, Δαβίδ τε καὶ Σαμουὴλ καὶ Ἡσαΐας καὶ ὁ

Der Tod erschrak, als er sah, wie ein Fremder in den Hades kam, ohne von den Ketten des Todes gefesselt zu sein. Warum, ihr Torhüter des Hades, seid ihr bei seinem Anblick erschrokken (vgl. Hiob 38,17 LXX)? Vor wem habt ihr wider eure Gewohnheit euch gefürchtet? Der Tod floh und hat durch seine Flucht seine Furchtsamkeit verraten. Da eilten sie herbei, die

179 Kyrill von Jerusalem, *Catecheses* 11,10 (I, 302 Reischl/Rupp).

180 Kyrill von Jerusalem, *Catecheses* 14,18 (II, 132 Reischl/Rupp): τοῦ μόνου μὲν καταβάντος εἰς ᾅδην, πολλοστοῦ δὲ ἀναβάντος.

βαπτιστὴς Ἰωάννης ὁ λέγων καὶ μαρτυρῶν· „σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;“ ἐλυτροῦντο πάντες οἱ δίκαιοι, οὓς κατέπιεν ὁ θάνατος. ἔδει γὰρ τὸν κηρυχθέντα βασιλέα τῶν καλῶν κηρύκων γενέσθαι λυτρωτήν.

himmlischen Propheten, der Gesetzgeber Moses, Abraham, Isaak und Jakob, David und Samuel, Isaias und Johannes, der Täufer, welcher es bezeugt hatte: ‚Du bist es, der kommen soll. Oder haben wir einen anderen zu erwarten?‘ (Mt 11,3) Erlöst wurden alle Gerechte, welche der Tod verschlungen hatte. So gehörte es sich nämlich, daß die trefflichen Herolde von dem König, den sie verkündet hatten, erlöst werden[181].

Ein solcher Schock des subterranen Wachpersonals steht auch in der oben zitierten 4. Sirmischen Formel, nur wenige Jahre nach den Katechesen – und danach nicht wieder. Das soeben Geschilderte hat freilich eine höchst interessante Parallele bei dem persischen Weisen und Lehrer Aphrahat, dessen „Unterweisungen“ (verfasst um 340 n. Chr.) als erstes Zeugnis einer eigenständigen, vom Griechischen nicht beeinflussten christlichen syrischen Literatur gelten. In der 22. Unterweisung, die dem Tod und dem Weltende gewidmet ist, schreibt Aphrahat:

> Als Jesus, der Töter des Todes, kam, zog er den Leib an aus dem Samen Adams, wurde in seinem Leibe gekreuzigt und kostete den Tod. Als dieser spürte, daß er zu ihm herabsteigen wollte, erbebte er an seinem Ort und war verwirrt, als er Jesus sah. Er schloß seine Pforten (vgl. Mt 16,18) und wollte ihn nicht aufnehmen. Darauf zerbrach er (sc. Jesus) seine Pforten, trat bei ihm ein und begann seinen ganzen Besitz zu plündern... Der Tod kostete das Gift, das ihn tötete, und seine Hände erschlafften; er erkannte, daß die Toten auflebten und seiner Knechtschaft entkamen... (Er) jammerte und schrie laut und bitterlich: „Verschwinde von meiner Stätte und komm nicht wieder! Wer ist denn dieser, daß er meine Stätte lebendig betritt? [182]“

181 Kyrill von Jerusalem, *Catecheses* 14,19 (II, 132 Reischl/Rupp). Vgl. bereits das Summarium der Unterweltsfahrt Christi samt Personeninventar von Jesaja bis zu Johannes dem Täufer in *Catecheses* 4,11 (I, 100-102 Reischl/Rupp).

182 Übersetzung: Aphrahat, *Demonstrationes* 22,4 (FC 5/2, 501 Bruns); vgl. auch *Demonstrationes* 14,31 (a. a. O. 362 f). Zum Motiv des Erschreckens der Unterweltmächte vgl. Kroll 1932, 29-58. Ein schönes Beispiel ist Ps.-Athanasius, *De virginitate* 16 (TU N.F. 29/2a, 51,12-21 von der Goltz); vgl. hierzu Frenschkowski 2018, 261 mit Verweis auf Kroll 1932, 56 f.

Aphrahat bestätigt also, dass gegen Mitte des 4. Jahrhunderts der Auftritt Jesu in der Unterwelt an ganz verschiedenen Orten dramatisch gestaltet wurde, in Persien wie in Palästina. In beiden Fällen wird eine zu katechetischen Zwecken verstärkte Narrativierung erkennbar, die bei aller biblischen Untermalung doch verdächtig an „Mythen und Erdichtungen" erinnert – auch wenn Kyrill das, wie gesehen, vorsichtshalber bestritt. Ebenso wird im Wechselspiel mit der erzählerischen Ausmalung und biblischen Unterfütterung der Glaubensartikel eine Kontraktion des mythischen Stoffes sichtbar, wenn Kyrill am Ende der 14. Katechese eine gebetsartige Anrufung an Gott richtet[183]:

Αὐτὸς δὲ ὁ τῶν ὅλων θεὸς ὁ τοῦ Χριστοῦ πατὴρ καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ καταβὰς καὶ ἀναβὰς καὶ τῷ πατρὶ συγκαθεζόμενος φυλάξειε τὰς ὑμετέρας ψυχάς, ἄσειστον ὑμῶν καὶ ἄτρεπτον τὴν ἐλπίδα τὴν εἰς τὸν ἀναστάντα διατηρήσειεν … παράσχοι δὲ τοῖς πᾶσιν ὑμῖν πιστεύειν μὲν εἰς τὸν ἀναστάντα, ἐκδέχεσθαι δὲ τὸν ἀνελθόντα καὶ πάλιν ἐρχόμενον.

Er aber, der Gott aller, der Vater Christi, und unser Herr Jesus Christus, der herab- und wieder hinaufgestiegen ist und zugleich mit dem Vater thront, schütze eure Seelen! Unerschütterlich und unveränderlich erhalte er eure Hoffnung auf den Auferstandenen! … Er verleihe euch allen, an den Auferstandenen zu glauben, den zu erwarten, der aufgefahren ist und wiederkommt!

Die extrem verdichtete Ereignissequenz im ersten Satz (ὁ καταβὰς καὶ ἀναβὰς καὶ τῷ πατρὶ συγκαθεζόμενος) macht noch einmal deutlich, worin die Pointe der Katechese zu suchen ist: Es ist ein und derselbe, der in rascher Folge unterschiedliche Sphärenwechsel absolviert. Wie das trinitätstheologisch und christologisch (im Blick auf die Realität der Menschwerdung des Gottessohnes) in begrifflicher Präzision zu durchdenken wäre, war weder Kyrills Interesse, noch lag es (soweit wir sehen) im Bereich seiner Möglichkeiten. Didaktisch setzte er hingegen Maßstäbe für seine Zeit.

Eine Hylemsequenz der gesamten Katechesen sähe so aus (man beachte, dass auch der Tod als Subjekt erscheint!):

183 Kyrill von Jerusalem, *Catecheses* 14,30 (II, 148–150 Reischl/Rupp). Zu diesem verbreiteten soteriologischen Skopus vgl. aus der Folgezeit z. B. Theodor von Mopsuestia, *Homiliae catecheticae* 7,6-10 (FC 17/1, 174-177 Bruns).

1	Christus ist (von Ewigkeit her) beim Vater
2	Christus steigt herab in die Welt und wird Mensch
3	Christus steigt herab in die Unterwelt
4	Der Tod erschrickt und flieht bei Christi Kommen
5	Christus erlöst die Gerechten vom Tod
6	Christus fährt in den Himmel auf
7	Christus sitzt (wie von Anfang an) zur Rechten Gottes
8	Christus kommt zum Gericht wieder

4 Die Himmelfahrt der menschlichen Seele als Nutzanwendung

Den Zusammenhang von *descensus Christi* und Erlösung der Menschen möchte ich abschließend noch in eine andere Richtung verfolgen, die über den engeren Bereich von Glaubensformeln und deren katechetischer Vermittlung hinausreicht. Dass die Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung Christi dem Tod die Macht über die sündhaften Menschen genommen hat, ist der Grundgedanke der spätantiken Soteriologie – pointiert formuliert bei Athanasius von Alexandrien: „Gott wurde Mensch, damit wir Menschen vergöttlicht würden“[184].

Athanasius kennt aber noch eine andere Variante von Sphärenwechseln, wobei der Fokus nicht auf der Erlösung der in der Unterwelt gefangenen Toten, sondern auf dem direkten Aufstieg von Verstorbenen zu Gott liegt – keine Himmelfahrt wie bei Henoch und Elia, eher eine Analogie zur Auffahrt eines verstorbenen und zu konsekrierenden Kaisers[185]. Bei Athanasius geht es ganz handfest darum, „nach oben“ zu gelangen, d. h. konkret: durch die Luft – und diese ist das Revier seiner Dämonen, eine Vorstellung, die sich bei Platon und – oft ergänzt durch den Teufel als Herrn der Dämonen – auch in frühchristlichen

184 Athanasius, *De incarnatione verbi* 54,3 (SC 199, 458,13 f Kannengiesser): Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.

185 Eine Analogie stellt z. B. die zeitgenössische Konsekration Kaiser Konstantins dar, dokumentiert unter anderem auf einer Münze, die unmittelbar nach seinem Tod geprägt wurde (RIC VIII 39; vgl. Backhaus 2014, 286-290). Die Tradition von *ascensus*-Vorstellungen im spätantiken und mittelalterlichen Christentum skizziert Baun 2009.

Texten findet[186]. Mit gehöriger Dramatik wird dies in der *Vita Antonii*, dem ersten christlichen Heiligenleben überhaupt, geschildert[187]:

Μέλλων γὰρ ἐσθίειν ποτέ, καὶ ἀναστὰς εὔξασθαι περὶ τὴν ἐνάτην ὥραν, ἤσθετο ἑαυτὸν ἁρπαγέντα τῇ διανοίᾳ. Καί, τὸ παράδοξον, ἐστὼς ἔβλεπεν ἑαυτὸν ὥσπερ ἔξωθεν ἑαυτοῦ γινόμενον καὶ ὡς εἰς τὸν ἀέρα ὁδηγούμενον ὑπό τινων· εἶτα πικροὺς καὶ δεινούς τινας ἑστῶτας ἐν τῷ ἀέρι καὶ θέλοντας αὐτὸν κωλῦσαι ὥστε μὴ διαβῆναι. Τῶν δὲ ὁδηγούντων ἀντιμαχομένων, ἀπήτουν ἐκεῖνοι λόγον, εἰ μὴ ὑπεύθυνος αὐτοῖς εἴη. Θελόντων τοίνυν συνᾶραι λόγον ἀπὸ τῆς γενέσεως, ἐκώλυον οἱ τὸν Ἀντώνιον ὁδηγοῦντες, λέγοντες ἐκείνοις· „Τὰ μὲν τῆς γενέσεως ὁ Κύριος ἀπήλειψεν· ἐξ οὗ δὲ γέγονε μοναχὸς καὶ ἐπηγγείλατο τῷ θεῷ, ἐξέστω λόγον ποιῆσαι.“ Τότε κατηγορούντων καὶ μὴ ἐλεγχόντων, ἐλευθέρα γέγονεν αὐτῷ καὶ ἀκώλυτος ἡ ὁδός. Καὶ εὐθὺς εἶδεν ἑαυτὸν ὥσπερ ἐρχόμενον καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἑστῶτα, καὶ πάλιν ἦν ὅλος Ἀντώνιος. Τότε τοῦ μὲν φαγεῖν αὐτὸς ἐπιλαθόμενος, ἔμεινε τὸ λοιπὸν τῆς ἡμέρας καὶ δι’ ὅλης τῆς νυκτὸς στενάζων καὶ εὐχόμενος. Ἐθαύμαζε γὰρ βλέπων πρὸς πόσους ἡμῖν ἐστιν ἡ πάλη καὶ διὰ πόσων πόνων ἔχει τις διαβῆναι τὸν ἀέρα.

Als Antonius einmal essen wollte und sich um die neunte Stunde erhob, um zu beten, da fühlte er sich selbst im Geiste ergriffen. Und – wie befremdlich! – er stand da und sah sich selbst, als ob er außerhalb seiner wäre und von gewissen (Wesen) in die Luft entführt würde; dann standen da andere widerwärtige und schreckliche (Wesen) in der Luft, die ihn am Hindurchgehen hindern wollten. Die, die ihn geleiteten, leisteten Widerstand, jene forderten Rechenschaft, warum er nicht ihnen gegenüber schuldig sei. Als sie nun die Rechnung erstellen wollten seit der Geburt, verhinderten das die, welche Antonius geleiteten, und sagten zu jenen: „Das seit der Geburt hat der Herr getilgt. Von da ab, als er Mönch wurde und dies Gott verkündete, sei es euch erlaubt, eine Rechnung aufzumachen!“ Da klagten sie (ihn) an, ohne (ihn) zu überführen, und so war der Weg für ihn frei und ungehindert. Und sogleich sah er sich selbst gleichsam zurückgehen und bei sich stehen und war wieder ganz Antonius. Da vergaß er zu essen und blieb den restlichen Tag und die Nacht über

186 Vgl. Platon, *Epinomis* 984e (ἀέριον δὲ γένος); aus der frühchristlichen Literatur (dazu Gemeinhardt 2013b, 562) vgl. z. B. Eph 2,2; 6,12; Tatian, *Oratio ad Graecos* 15,6-8 (SAPERE 28, 66 Nesselrath); Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 25,1 (PTS 31, 8,1-5 Marcovich); aus der späteren monastischen Literatur Johannes Cassian, *Collationes* VIII 12,1 (CSEL 13, 227,26-228,12 Petschenig).

187 Athanasius, *Vita Antonii* 65,2-6 (FC 69, 250,7-24 Gemeinhardt); Übersetzung a. a. O. 251.

> seufzend und betend. Er wunderte sich nämlich, gegen wie viele Feinde wir den Kampf zu bestehen haben und unter welchen Mühen man die Luft durchwandern muss.

Die gute Nachricht ist: Konsequente Askese bewahrt die Sündlosigkeit, die durch die Taufe bewirkt wird, und ermöglicht das gefahrlose Durchwandern der Luft. Die Szene wiederholt sich im folgenden Kapitel in ganz ähnlicher Weise, und schon zuvor wird berichtet, dass Antonius in einer Vision die von Engelschören begleitete Himmelfahrt des verstorbenen Asketen Amun geschaut hatte[188]. Offenbar war es für Athanasius und die Leserschaft, auf die er mit der *Vita Antonii* zielte, eine wichtige Frage, „welcher Ort der Seele nach diesem Leben zukomme“[189]. Das war nicht nur im Blick auf langjährige Asketen wie Antonius von Interesse, deren postmortalem Geschick man optimistisch entgegensehen durfte, sondern auch und gerade für die „normalen“ Christen, deren unmittelbare Errettung keineswegs gesichert erscheinen konnte. Hier fand der Bischof von Alexandrien eine pastorale Nutzanwendung für den in Glaubensbekenntnissen und Katechesen überlieferten und vermittelten Christusmythos. Im Jahr 350, praktisch zeitgleich mit Kyrills Katechesen, schrieb Athanasius in seinem Osterfestbrief an die Gemeinden in Ägypten[190]:

Ἵν’ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὁ τὸν ὑπὲρ πάντων ἀναδεξάμενος θάνατον οὐκ ἐν γῇ τινι κάτω, ἀλλ’ ἐν αὐτῷ τῷ ἀέρι τὰς χεῖρας ἥπλωσεν, ἵνα πάντων τῶν ἁπανταχοῦ τὸ διὰ τοῦ σταυροῦ σωτήριον εἶναι δειχθῇ, τὸν μὲν ἐν τῷ ἀέρι ἐνεργοῦντα διάβολον	Damit unser Herr Jesus Christus, der den Tod für uns alle auf sich nahm und nicht in irgendeiner Erde unten, sondern in der Luft selbst seine Arme entfaltet hat, damit (durch ihn) gezeigt werde, daß das Heil aller überall im Kreuz bestünde. Deshalb über-

188 Athanasius, *Vita Antonii* 60,1 f (FC 69, 242,13-18 Gemeinhardt). Zu Amun, seinem Verhältnis zu Antonius und den sich um ihn rankenden Geschichten sowie zu anderen zeitgenössischen Visionen vom Tod verstorbener Asketen vgl. in der zitierten Ausgabe S. 242 f Anm. 348.350.

189 Athanasius, *Vita Antonii* 66,2 (FC 69, 252,17 f Gemeinhardt): ποῖος μετὰ ταῦτα τόπος αὐτῇ ἔσται.

190 Athanasius, *Epistula festalis* 22, zitiert in: Cosmas Indicopleustes, *Topographia christiana* 10,4 (SC 197, 243,1-6 Wolska-Conus). Übersetzung: H. Schneider, Kosmas Indikopleustes, Christliche Topographie. Textkritische Analysen, Übersetzung, Kommentar, Indicopleustoi 7, Turnhout 2010, 212.

καθελών, τὴν δὲ εἰς οὐρανὸν ἡμῖν ἄνοδον ἐγκαινίσῃ καὶ ἐλευθέραν κατασκευάσῃ.

wand er den Teufel, der in der Luft wirkte, und bahnte uns einen neuen Weg und verschaffte uns so die Freiheit.

Athanasius fasste damit zusammen, was er schon einige Jahre zuvor in seiner apologetischen Schrift *De incarnatione verbi* über den Luftkampf zwischen Christus und Teufel gesagt hatte[191]:

Καὶ πάλιν εἰ ὁ ἐχθρὸς τοῦ γένους ἡμῶν διάβολος, ἐκπεσὼν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, περὶ τὸν ἀέρα τὸν ὧδε κάτω πλανᾶται, κἀκεῖ τῶν σὺν αὐτῷ δαιμόνων ὡς ὁμοίων ἐν τῇ ἀπειθείᾳ ἐξουσιάζων, φαντασίας μὲν δι' αὐτῶν ἐνεργεῖ τοῖς ἀπατωμένοις, ἐπιχειρεῖ δὲ τοῖς ἀνερχομένοις ἐμποδίζειν· καὶ περὶ τούτου φησὶν ὁ Ἀπόστολος· „Κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας", ἦλθε δὲ ὁ Κύριος ἵνα τὸν μὲν διάβολον καταβάλῃ, τὸν δὲ ἀέρα καθαρίσῃ, καὶ ὁδοποιήσῃ ἡμῖν τὴν εἰς οὐρανοὺς ἄνοδον..., τοῦτο δὲ ἔδει γενέσθαι διὰ τοῦ θανάτου· ποίῳ δ' ἂν ἄλλῳ θανάτῳ ἐγεγόνει ταῦτα, ἢ τῷ ἐν ἀέρι γενομένῳ, φημὶ δὴ τῷ σταυρῷ; Μόνος γὰρ ἐν τῷ ἀέρι τις ἀποθνῄσκει, ὁ σταυρῷ τελειούμενος. Διὸ καὶ εἰκότως τοῦτον ὑπέμεινεν ὁ Κύριος.

Wenn der Feind unseres Geschlechts, der Teufel, aus dem Himmel verstoßen wird, in der unteren Luft umherirrt und über seine Dämonen, die ihn begleiten und ihm im Ungehorsam gleich sind, gebietet, mit Blendwerken auf die Phantasie einwirkt und die Aufwärtsstrebenden zurückzuhalten sucht – hierüber bemerkt der Apostel: „Unter dem Einfluss des Fürsten, der Macht hat in dieser Luft, des Geistes, der jetzt wirkt in den Söhnen des Ungehorsams" (Eph 2,2) –, wenn aber der Herr gekommen ist, den Teufel zu stürzen, die Luft zu reinigen und uns den Weg zum Himmel zu bahnen..., und dies durch den Tod geschehen musste, durch welchen anderen Tod wäre das geschehen als durch den in der Luft, durch den am Kreuz? Denn nur dann stirbt einer in der Luft, wenn er sein Leben am Kreuz beschließt. Darum hat auch mit Recht der Herr diesen Tod erduldet.

191 Athanasius, *De incarnatione verbi* 25,5 (SC 199, 356,20-358,35 Kannengiesser); Übersetzung: U. Heil, Athanasius von Alexandrien, Gegen die Heiden. Über die Menschwerdung des Wortes Gottes, Frankfurt/Leipzig 2008, 106 f.

Abweichend von der Tradition der Glaubensbekenntnisse wird hier also nicht die Unterwelt, sondern gewissermaßen eine Zwischenwelt zum Schauplatz der Erlösung[192]:

Οὕτω γὰρ ὑψωθείς, τὸν μὲν ἀέρα ἐκαθάριζεν ἀπό τε τῆς διαβολικῆς καὶ πάσης τῶν δαιμόνων ἐπιβουλῆς λέγων· „Ἐθεώρουν τὸν Σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν πεσόντα“, τὴν εἰς οὐρανοὺς ἄνοδον ὁδοποιῶν ἐνεκαίνιζε λέγων πάλιν· „Ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες ὑμῶν καὶ ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι.“ Οὐ γὰρ αὐτὸς ὁ Λόγος ἦν ὁ χρῄζων ἀνοίξεως τῶν πυλῶν, πάντων Κύριος ὤν, οὐδὲ κεκλεισμένον ἦν τι τῶν ποιημάτων τῷ ποιητῇ, ἀλλ’ ἡμεῖς ἦμεν οἱ χρῄζοντες, οὓς ἀνέφερεν αὐτὸς διὰ τοῦ ἰδίου σώματος αὐτοῦ. Ὡς γὰρ ὑπὲρ πάντων αὐτὸ προσήνεγκε τῷ θανάτῳ, οὕτως δι’ αὐτοῦ πάλιν ὡδοποίησε τὴν εἰς οὐρανοὺς ἄνοδον.

So erhöht, reinigte er die Luft von der Nachstellung des Teufels und jedem Anschlag der bösen Geister, wie er selber sagt: „Ich sah Satan wie einen Blitz niederfallen“ (Lk 10,18). Und er eröffnete uns wieder den Weg zum Himmel, wie er wieder sagt: „Erhebt eure Tore, ihr Fürsten, erhebt euch, ihr ewigen Tore!“ (Ps 24,7). Das Wort selber hatte nicht nötig, dass ihm die Tore geöffnet wurden, da es der Herr aller Dinge ist; auch gibt es kein geschaffenes Ding, das dem Schöpfer verschlossen wäre. Wohl aber bedurften wir solcher Öffnung, die er mit seinem eigenen Leib emportrug. Wie er nämlich diesen für alle dem Tod überantwortete, so bahnte er wieder durch ihn für uns den Weg zum Himmel.

Wie schon bei Rufin wird der uns aus dem Advent vertraute Ps 24 (23) zum Ruf beim Einzug in den Himmel[193]; aber die entscheidende Schlacht wird nicht unterirdisch, im Zuge des *descensus*, geschlagen, sondern oberirdisch, indem Christus vor aller Augen ans Kreuz erhöht wird und dort, gewissermaßen knapp oberhalb des Niveaus des Alltagslebens, auf die gefährlichsten Feinde der Menschen trifft. Es ist nicht erstaunlich, dass das christliche Wirklichkeitsverständnis mit Dämonen rechnet; aber es ist signifikant, wie hier das, was den Menschen vom Himmel fernhält, konkret wird. Die Zahl der relevanten Sphären ist dabei reduziert, die Bedeutung des Christusgeschehens für das ewige Leben der

192 Athanasius, *De incarnatione verbi* 25,6 (SC 199, 358,35-45 Kannengiesser): Übersetzung Heil, 108. Zu dieser und vergleichbaren Beschreibungen des spirituellen Ertrags der Himmelfahrt Christi vgl. Meiser 2016, 102.

193 Diese Psalmverse begegnen gleich mehrmals im Nikodemusevangelium (siehe oben Anm. 94), aber auch schon bei Justin, *1 Apologia* 51,6 f (208,24-27 Minns/Parvis).

Christen (und damit auch für die Gestaltung des Lebens vor dem Tod) bleibt jedoch bestehen; dabei ist deutlich, wie unterschiedlich derselbe Stoff – die Erlösung durch Christus – konfiguriert werden konnte. Nimmt man hier eine Sequenzierung vor, sieht das Ergebnis (unter Einbezug dessen, was sich aus Athanasius' Werk insgesamt ergibt) so aus:

1	Christus ist (von Ewigkeit her) beim Vater
2	Christus steigt herab in die Welt und wird Mensch
3	Christus wird ans Kreuz geschlagen
4	Christus besiegt am Kreuz („in der Luft") den Teufel
5	Christus eröffnet den Menschen den Weg in den Himmel
6	Christus fährt in den Himmel auf
7	Christus sitzt (wie von Anfang an) zur Rechten Gottes

Damit lässt sich die oben angestellte Vermutung um eine Facette erweitern: Möglicherweise gewann der *descensus Christi* in der griechischen Theologie nicht lediglich deshalb nur beschränkte Prominenz, weil sich die „falschen" Theologen zum falschen Zeitpunkt darum bemühten, sondern auch, weil es Alternativen gab, und zwar (hier nur im Blick auf Athanasius' Oeuvre) in apologetischen (*De incarnatione verbi*), pastoralen (*Epistula festalis* 22) und frömmigkeitstheologischen (*Vita Antonii*) Kontexten. Dafür gab es wiederum, wie angedeutet, sowohl philosophische als auch biblische Referenztexte. Diese ermöglichten es, von Christus in ganz unterschiedlicher Weise zu erzählen – aber nicht in jeder Hinsicht; die vorgeführten Sequenzierungen machen vielmehr deutlich, dass vor allem die Peripetie des Heilshandelns (Kreuz, Niederfahrt, Auferstehung, Himmelsaufstieg) stabil blieb. Für die zu Athanasius' Lebzeiten unabgeschlossene Diskussion über die Präexistenz des Logos und seine Wesensgleichheit mit dem Vater waren andere Aspekte anscheinend nicht der kreativen Ausgestaltung anheim gestellt, sondern bildeten eine Grundstruktur aus einem recht einheitlichen mythischen *Stoff*. Auf dieser Basis konnten sich Nicaener, Homöer und andere Beteiligte treffen und die ungeklärten Fragen teils subtil, teils engagiert bis zur offenen Aggression diskutieren. Zugleich war diese Basis aber für Kyrill, Athanasius und andere von mythischen *Texten* und ihrer notorisch beklagten Unglaubwürdigkeit, ja Gefährlichkeit als Zeugnisse der falschen Götter strikt abzugrenzen. Der Blick auf die Innenseite ist freilich insofern erhellend, als die Struktur von Sphärenwechseln an Motive erinnerte, die aus der Lebenswelt und der in ihr präsenten religiös geprägten Kunst und Kultur nicht fortzudenken war – und genau deshalb die Kritik auf der Außenseite auf sich zog. Das Wechselspiel von Innen- und Außenseite wäre in anderen

pastoralen und frömmigkeitstheologischen Texten zu rekonstruieren, um diese hier angedeutete Interpretation weiter zu substantiieren.

5 Fazit: Der Christusmythos zwischen Dogmatik, Katechetik und Poimenik

Die Grundstruktur des christlichen Glaubens, wie sie in neutestamentlichen Homologien, frühchristlichen Glaubensregeln und spätantiken deklaratorischen Bekenntnissen expliziert wird, ist von vertikalen Bewegungen, von Abstieg und Aufstieg geprägt. Sie ist – wenn man es schematisch ausdrücken will – eher „paulinisch" und „johanneisch", weniger „synoptisch" inspiriert: Die Zeit zwischen Geburt und Tod Jesu spielt für diese konzisen Christusbekenntnisse keine Rolle. Dass das irdische Wirken Jesu hierbei in den Hintergrund tritt, bedeutet aber nicht, dass die geschichtliche Dimension unwichtig wäre, ganz im Gegenteil: Mythos und Geschichte gelten ja nicht nur in moderner, sondern bisweilen auch schon in antiker Sicht als prinzipiell unverträglich – die in den Mythen überlieferten Dinge „geschahen niemals, sind aber immer", so der spätantike Neuplatoniker Salustios[194]. Demgegenüber betonten christliche Apologeten, Katecheten und Dogmatiker von Anfang an die Einzigartigkeit des in Zeit und Raum präzise zu verortenden Heilswirkens Gottes in Christus. Es ist für das christliche Wirklichkeitsverständnis – nicht nur in der Spätantike – konstitutiv, dass Gott in Christus ein für allemal zeigt, dass er Herr über Leben und Tod ist, und zwar konkret an der Herabkunft seines Sohnes aus der göttlichen Sphäre auf die Welt, an seinem Leiden und Sterben unter dem ansonsten mäßig bedeutsamen Beamten Pontius Pilatus, an seinem Abstieg bis ins Totenreich, an seiner Auferstehung von den Toten und an seiner Auffahrt in den Himmel. Die Selbstentäußerung Christi, die letztlich wieder in seine Erhöhung mündet (Phil 2,5-11), der Abstieg in die Hölle (1 Petr 3,19 f), die in den kanonischen Evangelien übereinstimmend berichtete Auferstehung von den Toten, die Himmelfahrt und das „Sitzen zur Rechten Gottes" (Ps 110,1) werden je für sich und als Ensemble zu narrativen Interpretamenten des Weges Christi, und d. h eben: zum Christusmythos. Die These der alten Religionshistoriker von dem ab- und auf-

194 Salustios, *De diis et mundo* 4,9: Ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἀεί. Infrage steht, ob Salustios damit eine *grundsätzliche Aussage* über Mythisches treffen oder nur *einen bestimmten Mythos* charakterisieren will (so Christian Zgoll in seinem Beitrag zu diesem Band, Kap. 1).

steigenden Gott ist also nicht falsch – nur ist dies tatsächlich ein *innerbiblischer* Mythos, in dem sich nicht literarische oder kultische *Texte*, sondern religiöse *Denkformen* niederschlagen[195].

Das hat Konsequenzen für die Frage, *warum* im spätantiken Christentum genau so und nicht anders von Christus erzählt wurde, jedenfalls in bestimmten katechetischen, polemischen und pastoralen Kontexten. Wenn Mythen, so Gerhard Sellin, den „Referenzrahmen für die gegenwärtige Wirklichkeit“[196] konstituieren, dann tun sie das, indem sie nicht nur Vergangenes in Erinnerung rufen, sondern es als gegenwärtig wirksam inszenieren[197]. Sie können also als performative Sprechakte Verwendung finden. Das heißt auf der Ebene der Textpragmatik, dass beim Sprechen des Glaubensbekenntnisses – sei es im Gottesdienst, wie es im späten 5. Jahrhundert üblich wurde, oder im Vorgang der Taufe, bei der schon seit der Mitte des 2. Jahrhunderts Tauffragen bezeugt sind, die seit dem 4. Jahrhundert katechetisch durch die Auslegung deklaratorischer Bekenntnisse vorbereitet wurden – jedesmal das Christusgeschehen aktualisiert wird: Der Täufling stirbt mit Christus, steht mit ihm von den Toten auf und findet sich dadurch in einen neuen Raum geistlicher Wirklichkeit versetzt vor. Zugleich wird er in die Gemeinschaft der Heiligen inkorporiert, deren Bestand und Identität jedes Mal bekräftigt wird, wenn der Mythos, der diese Identität stiftet und stabilisiert, dargeboten wird[198]. Stiftung und Stabilisierung geschehen in besonderer Weise bei der Initiation in die christliche Existenz, also bei

195 Insofern muss eine theologische Analyse des im Apostolikum niedergelegten Christusgeschehens auch über die lutherischen Bekenntnisschriften hinausgehen: Die *Formula concordiae* (Epitome IX; BSELK 1280,3-5) hält fest, dass „dieser Artickel (sc. der *descensus ad inferos*)… nicht mit den sinnen noch mit der Vernunfft begriffen werden kan, sondern mus allein mit dem Glauben gefasset werden“, und fährt fort: „Dann es ist gnug, das wir wissen, das Christus in die Helle gefahren, die Helle allen Gleubigen zerstöret und sie aus dem gewalt des Todes, Teufels, ewiger verdamnis des hellischen rachens erlöset habe; wie aber solches zugangen, sollen wir sparen bis in die ander Welt, da uns nicht allein dis stück, sondern auch noch anders mehr geoffenbaret, das wir hie einfeltig geglaubt und mit unser blinden vernunfft nicht begreiffen können“ (a. a. O. 1280,10-15). – Dass sich nicht erst „hellenisierte“ christliche Theologen, sondern schon die Zeitgenossen Jesu der mythischen Redeweisen bedienten, die sich hinter den oben zitierten Bibelstellen verbergen, ist von großer Bedeutung für die hier zu begründende These, dass das Christentum von Anfang an die „Leistung des Mythos“ für sich in Anspruch nahm, selbst wenn man sich rhetorisch davon abgrenzte; zur neutestamentlichen Inanspruchnahme von Mythischem vgl. den Beitrag von Reinhard Feldmeier in diesem Band, bes. Kap. 2.1 und 3.2.

196 Sellin 2011, 279.

197 Etwas anders nuanciert Frenschkowski 2018, 283: „Mythen schaffen Heimat, sie beheimaten ihre Trägerinnen und Träger im Universum.“

198 Zur spätantiken Vorstellung von der *communio sanctorum* vgl. Gemeinhardt 2014, 71-98.

der Taufe, für die das individuelle und kollektive Bekenntnis zu Christus (bis heute) grundlegend ist – und die schon bei Paulus als Bewegung nach unten und oben, als Tod und Auferstehen, beschrieben wird (Röm 6,3-5). Um diese christoforme Grundbewegung sollten die Taufanwärter wissen – und ebenso die schon Getauften; galt doch für die Taufe Christi Anweisung, „alle Menschen" in den Stand zu versetzen, Jünger zu sein (μαθητεύειν), sie zu taufen (βαπτίζειν) und sie dann fortlaufend über den christlichen Lebensstil zu belehren (διδάσκειν, Mt 28,19 f). Für diesen pädagogischen Zusammenhang war der Christusmythos grundlegend, und ihn nach Menschenmöglichkeit nachzuvollziehen war das Ziel spätantiker christlicher Katechese. Trotz der expliziten Abgrenzung Kyrills von Jerusalem und seiner Zeitgenossen gegen Mythisches (als Fabelhaftes und Unverlässliches verstanden) ist es keineswegs nur der Dichter und auch nicht nur der Philosoph, der die Menschen „durch Mythen und Geschichten" erzieht, wie es Dion von Prusa formulierte[199], es ist auch der christliche Theologe und Katechet[200].

Den Ertrag dieser Überlegungen möchte ich in sechs Thesen zusammenfassen, die zugleich die Notwendigkeit und Möglichkeit weiterer Forschungen in diesem Feld verdeutlichen:

1. John N. D. Kelly konstatierte vor einem halben Jahrhundert in seinem einflussreichen Buch über die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse: „In ihrer ursprünglichen Form hatte die Lehre (vom *descensus Christi*) nichts mit heidnischer Mythologie zu tun, obschon zahlreiche oberflächlich passende Parallelen angeführt werden können"[201]. Wie es scheint, dürfte diese Aussage nicht zu halten sein. Einerseits lassen sich biblische Traditionen als mythische Stoffe verstehen; andererseits können auch nichtchristliche Stoffe im Hintergrund der Glaubensbekenntnisse stehen. Indem die bisher erarbeiteten Sequenzen auf dem Weg weiterer Abstraktion in die Form des Hylemsequenzschemas überführt werden[202], lässt sich hier ein differenzierteres Bild gewinnen.
2. Sphärenwechsel sind nicht das einzige, aber ein zentrales Muster, um von der Bedeutung des Christusgeschehens zu erzählen. Sie prägen insbesondere die narrative Darbietung des christlichen Glaubens oder eben: des Chri-

199 Dion Chrysostomus, *Oratio* 55,11: διά τε μύθων καὶ ἱστορίας. Vgl. Meiser 2006, 148.

200 Und natürlich ist es auch der Künstler, der das Christusgeschehen wortwörtlich ins Bild setzt – man denke nur *pars pro toto* an die Darstellung der Himmelfahrt Christi auf einem Elfenbeinrelief, der sogenannten Reiderschen Tafel (um 400 n. Chr.; Bayerisches Nationalmuseum, München).

201 Kelly 1972, 373.

202 Siehe zu diesem Begriff den Beitrag von Christian Zgoll in diesem Band, Kap. 3.6.

stusmythos in Bekenntnisform, für die Abwehr von Häretikern und Ungläubigen ebenso wie für die Taufunterweisung.

3. Von einem „Christusmythos" wird gesprochen, um anzuzeigen, dass und wie sich traditions- und stoffgeschichtliche mit theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekten bei der Analyse verbinden lassen. Wir haben es mit Varianten desselben Stoffes zu tun: Die Glaubensbekenntnisse des 4. Jahrhunderts sind nicht einfach die ausführliche Formulierung dessen, was bereits im Neuen Testament an vielen Stellen angedeutet ist, sie spiegeln vielmehr auch die seitdem vollzogene Entwicklung des theologischen Reflektierens.
4. Während die Textfassungen der behandelten Glaubensbekenntnisse im Blick auf einen Wechsel Christi in die Sphäre der Unterwelt voneinander abweichen, zeigen die darauf bezogenen Erklärungen – soweit bisher erkennbar – ein einheitlicheres Bild. Der *descensus ad inferna* ist in der Spätantike ein verbreitetes Deutungselement des Christusereignisses, greift aber die breite Tradition der Jenseitsreisen und Höllenbesuche auf und macht in diesem Kontext den Besuch Christi in der Unterwelt für Glaubende und Zweifelnde plausibel.
5. Signifikant ist, dass sich im Einzelnen unterschiedliche Hylemsequenzen ableiten lassen. Das kann einerseits am argumentativen Kontext, andererseits an den verarbeiteten Stoffvarianten liegen. Vor allem aber sind die (in den erläuternden Texten) zahlreichen, aber meist selektiv angeführten Bibelzitate auf alt- und neutestamentliche Muster zu befragen, die in den Glaubensbekenntnissen und -erklärungen zur Geltung gebracht werden. In dieser Hinsicht lassen sich Stratifizierungen vermuten, die nach biblischen und außerbiblischen Traditionen zu kategorisieren sind.
6. Die entscheidende Pointe liegt darin, dass die Adressaten spätantiker christlicher Texte diese Unterscheidung in aller Regel *nicht* (oder nur bedingt) getroffen haben. Vielmehr scheint die Plausibilität von Sphärenwechseln als strukturierenden Elementen des Christusnarrativs gerade darin zu liegen, dass sie mehrfach codiert waren und sowohl an Hyleme, die aus der klassischen (Bildungs-) Literatur bekannt waren, als auch an biblische Hylemschemata, die in katechetischem und liturgischem Kontext begegneten, anschlussfähig waren. Den Logos in Form des Mythos zu verkündigen war daher das Mittel der Wahl[203].

203 Vgl. dagegen das im Denkrahmen herkömmlicher Mythostheorien sich bewegende Fazit von Frenschkowski 2018, 286: „Gerade als mythische Rede beantwortet der Descensus eine

Abkürzungen der Quelleneditionen und -sammlungen

AcA	Ch. Markschies / J. Schröter (Hg.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. I/1-2, Tübingen ^{7}2012
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum
AW	Athanasius Werke
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
CChr.SG	Corpus Christianorum. Series Graeca
CChr.SL	Corpus Christianorum. Series Latina
COGD	G. Alberigo (†) / A. Melloni (Hg.), Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta, Bd. I: The Ecumenical Councils. From Nicaea I to Nicaea II (325-787), Turnhout 2006
CPL	Clavis Patrum Latinorum
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
FC	Fontes Christiani
Funk/Diekamp	F.X. Funk / F. Diekamp (Hg.), Patres apostolici, Bd. II, Tübingen ^{3}1913
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller
Kinzig I-IV	W. Kinzig (Hg./Übersetzer), Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts, 4 Bände, Oxford 2017
Lindemann/Paulsen	A. Lindemann / H. Paulsen (Hg.), Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe, Tübingen 1992
NHC	Nag Hammadi Codex
NHC deutsch	H.-M. Schenke u.a. (Hg.), Nag Hammadi deutsch. Studienausgabe, Berlin / New York 2007
NTApo II	W. Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. II, Tübingen ^{6}1997
PTS	Patristische Texte und Studien
SAPERE	Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam REligionemque pertinentia
SC	Sources chrétiennes
SVigChr	Supplements to Vigiliae Christianae

Frage, die wir nicht vollständig diskursiv-begrifflich stellen können, und die darum eine Antwort in den Bildern des Mythos erfordert."

Bibliographie

Ashwin-Siejkowski, P., 2009, The Apostles' Creed and Its Early Christian Context, London / New York.

Attridge, H. W., 1990, Liberating Death's Captives. Reconsideration of an Early Christian Myth, in: J.E. Goehring u.a. (Hgg.), Gnosticism and the Early Christian World in Honor of James M. Robinson, Forum Fascicles 2, Sonoma CA, 103-115.

Ayroulet, E. (Hg.), 2017, Entre Passion et résurrection: la descente du Christ aux enfers chez les Pères, Paris.

Backhaus, K., 2014, Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum (Tria corda 8), Tübingen.

Bauckham, R., 1998, The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses (Novum Testamentum. Supplements 93), Leiden.

Bauer, W., 1909, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen (Nachdruck Darmstadt 1967).

Baun, J., 2009, Ascension (General). Christianity, Encyclopedia of the Bible and Its Reception 2, 892-895.

Bieder, W., 1949, Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 19, Zürich.

Bienert, W. A., 1997, Dogmengeschichte, Grundkurs Theologie 5/1, Stuttgart u.a.

Bousset, W., 1921, Kyrios Christos. Geschichte des Christenglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Forschungen zu Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 21 = Neue Folge 4, 2. Auflage, Göttingen.

Bremmer, J. N., 2011, Tours of Hell: Greek, Roman, Jewish and Early Christian, in: W. Ameling (Hg.), Topographie des Jenseits. Studien zur Geschichte des Todes in Kaiserzeit und Spätantike, Altertumswissenschaftliches Kolloquium 21, Stuttgart, 13-34.

Bremmer, J. N., 2014, Descents to Hell and Ascents to Heaven in Apocalyptic Literature, in: J. J. Collins (Hg.), The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature, Oxford, 340-357.

Buchinger, H., 2016, Pentekoste, Pfingsten und Himmelfahrt. Grunddaten und Fragen zur Frühgeschichte, in: R.W. Bishop / J. Leemans / H. Tamas (Hgg.), Preaching after Easter. Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in Late Antiquity, Supplements to Vigiliae Christianae 136, Leiden / Boston, 15-84.

Burkert, W., 2005, Kritiken, Rettungen und unterschwellige Lebendigkeit griechischer Mythen zur Zeit des frühen Christentums, in: Von Haehling 2005, 173-193.

Colpe, C. u.a., 1996, Jenseitsfahrt I (Himmelfahrt), Reallexikon für Antike und Christentum 17, 408-466.

Colpe, C. / Habermehl, P., 1996, Jenseitsreise (Reise durch das Jenseits), Reallexikon für Antike und Christentum 17, 490-543.

Dalferth, I. U., 1993, Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie, Quaestiones disputatae 142, Freiburg u. a.

Dalferth, I. U., 1994, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen.

Dockwiller, P., 2017, La culture préchrétienne tirée des enfers. Passion du Christ – Descente aux enfers, in: Ayroulet 2017, 155-176.

Drecoll, V. H., 2007, Das Symbolum Quicumque als Kompilation augustinischer Tradition, in: Zeitschrift für antikes Christentum 11, 30-56.

Engemann, J., 2011, Die Himmelfahrt Christi. Eine neue Interpretation früher Bilder, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 54, 98-104.
Feldmeier, R., 2005, Der erste Brief des Petrus, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 15/1, Leipzig.
Fiedrowicz, M., 2005, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, 3. Auflage, Paderborn.
Frenschkowski, M., 2018, Hinabgestiegen in das Reich der Toten. Jenseitsmythen, Christologie und der Weg der Seele, in: Herzer, J. / Käfer, A. / Frey, J. (Hgg.), Die Rede von Jesus Christus als Glaubensaussage. Der zweite Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Gespräch zwischen Bibelwissenschaft und Dogmatik, Tübingen, 255-286.
Fürst, A., 2013, Die Rhetorik des Monotheismus im Römischen Reich. Ein neuer Zugang zu einem zentralen historischen Konzept, in: Fürst, A. u. a. (Hgg.), Monotheistische Denkfiguren in der Spätantike, Studien und Texte zu Antike und Christentum 81, Tübingen, 7-32.
Geerlings, W., 2005, Das Bild des Sängers Orpheus bei den griechischen Kirchenvätern, in: Von Haehling 2005, 254-267.
Gemeinhardt, P., 2002, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Arbeiten zur Kirchengeschichte 82, Berlin / New York.
Gemeinhardt, P., 2007, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, Studien und Texte zu Antike und Christentum 41, Tübingen.
Gemeinhardt, P., 2013a, „Nicht Mutige, sondern Flüchtlinge bedürfen des Mythos“. Distanzierungen und Annäherungen an den Mythos im spätantiken Christentum, in: Zgoll, A. / Kratz, R. G. (Hgg.), Arbeit am Mythos. Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart, Tübingen, 249-271.
Gemeinhardt, P., 2013b, Demons, Demonology. Greek and Latin Patristics and Orthodox Churches, Encyclopedia of the Bible and Its Reception 6, 557-564.
Gemeinhardt, P., 2014, Die Kirche und ihre Heiligen. Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike, Studien und Texte zu Antike und Christentum 90, Tübingen.
Gemeinhardt, P., 2019a, Christologie oder Christusmythos? Neue Zugänge zu einer alten Frage, in: M. Frenschkowski (Hg.), Theologie und Religionswissenschaft – eine Standortbestimmung hundert Jahre nach Georg Heinrici, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen [im Druck].
Gemeinhardt, P., 2019b, Vom Werden des Apostolikums, in: Frey, J. / Herzer , J. / Käfer, A. (Hgg.), Die Reden von Gott Vater und Gott Heiligem Geist als Glaubensaussagen. Ein Gespräch zwischen Bibelwissenschaften und Systematischer Theologie, Tübingen [im Druck].
Giebel, M., 2006, Mythenliteratur in Europa: Homer – Vergil – Cicero. Das Motiv der „Katabasis“ in der vorchristlichen Antike, in: Herzog, M. (Hg.), Höllen-Fahrten. Geschichte und Aktualität eines Mythos, Irseer Dialoge 12, Stuttgart, 37-52.
Gounelle, R., 2000, La descente du Christ aux enfers: Institutionnalisation d’une croyance, Collection des études augustiniennes, Série Antiquités 162, Paris.
Gounelle, R., 2017, Les questions christologiques posées par la descente du Christ aux enfers, vues au prisme des autres récits des six premiers siècles, in: Ayroulet 2017, 53-67.
Grillmeier, A., 1975, Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung, in: ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg u.a., 76-174.
Grillmeier, A., 1990, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), 3. Auflage, Freiburg (Nachdruck 2004).

Habermehl, P., 2004, Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 140, Berlin / New York.

Herzog, R., 2002, Metapher – Exegese – Mythos. Interpretationen zur Entstehung eines biblischen Mythos in der Literatur der Spätantike, in: ders., Spätantike. Studien zur römischen und lateinisch-christlichen Literatur, Hypomnemata: Untersuchungen zur Antike und ihrem Nachleben. Supplementa 3, Göttingen, 115-153.

Haehling, R. von (Hg.), 2005, Griechische Mythologie und frühes Christentum, Darmstadt.

Heil, U., 2010, Markell von Ancyra und das Romanum, in: von Stockhausen, A. / Brennecke, H. Ch. (Hgg.), Von Arius zum Athanasianum. Studien zur Edition der „Athanasius Werke", Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 164, Berlin / New York, 85-103.

Himmelfarb, M., 1983, Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature, Philadelphia.

Himmelfarb, M., 1993, Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses, Oxford.

Jourdan, F., 2010, Orphée et les Chrétiens. La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles, tome 1: Orphée, du repoussoir au préfigurateur du Christ. Réécriture d'un mythe à des fins *protreptiques* chez Clément d'Alexandrie, Paris.

Kelly, J. N. D., 1972, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, 3. Auflage Göttingen (Nachdruck 1993).

Kinzig, W., 2009, Ascension of Christ. Christianity. Greek and Latin Patristics, Encyclopedia of the Bible and Its Reception 2, 913-917.

Kinzig, W., 2017, Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen (Arbeiten zur Kirchengeschichte 132), Berlin/Boston.

Klumbies, P.-G., 2010, Himmelfahrt und Apotheose Jesu in Lk 24,50-53, in: ders., Von der Hinrichtung zur Himmelfahrt. Der Schluss der Jesuserzählung nach Markus und Lukas, Biblisch-Theologische Studien 114, Neukirchen-Vluyn, 172-196.

Kroll, J., 1932, Gott und die Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe, Leipzig/Berlin (Nachdruck Darmstadt 1963).

Leppin, H. (Hg.), 2015, Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike (Millennium-Studien 54), Berlin/Boston.

Löhr, W., 2015, Christliche Bischöfe und klassische Mythologie in der Spätantike, in: Leppin 2015, 115-137.

Lorgeoux, O., 2018, Cyril of Jerusalem as Catechetical Teacher: Religious Education in Fourth-Century Jerusalem, in: Gemeinhardt, P. / Lorgeoux, O. / Munkholt Christensen, M. (Hgg.), Teachers in Late Antique Christianity, SERAPHIM 3, Tübingen, 76-91.

Luttikhuizen, G., 2012, Die Unterwelt der demiurgischen Schöpfung in mythologisch-gnostischen Schriften, in: Tubach 2012, 163-168.

Markschies, Ch., 2000, „Sessio ad dexteram". Bemerkungen zu einem altchristlichen Bekenntnismotiv in der Diskussion der altkirchlichen Theologen, in: ders., Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie, Tübingen, 1-69.

Markschies, Ch., 2005, Odysseus und Orpheus – christlich gelesen, in: Von Haehling 2005, 227-253.

Markschies, Ch., 2007, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen.

Markschies, Ch., 2009, Welche Funktion hat der Mythos in gnostischen Systemen? Oder: ein gescheiterter Denkversuch zum Thema „Heil und Geschichte", in: Frey, J. u.a. (Hgg.), Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 248, Tübingen, 513-534.

Markschies, Ch., 2012, Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie, Theologische Literaturzeitung. Forum 25, Leipzig.

Meiser, M., 2006, Neuzeitliche Mythosdiskussion und altkirchliche Schriftauslegung, in: New Testament Studies 52, 145-165.

Meiser, M., 2016, Die patristische Exegese von Apg 1,3-11, in: Verheyden. J. / Merkt, A. / Nicklas, T. (Hg.), „If Christ has not been raised …". Studies on the Reception of the Resurrection Stories and the Belief in the Resurrection in the Early Church, Novum Testamentum et Orbis Antiquus 115, Göttingen, 73-103.

Merkt, A., 2013, Descent into the Netherworld/Hell. Patristics through Medieval Times, Encyclopedia of the Bible and Its Reception 6, 605-609.

Nesselrath, H.-G., 2002, Zur Verwendung des Begriffes μῦθος bei Sokrates von Konstantinopel und anderen christlichen Autoren der Spätantike, in: Blümer, W. u.a. (Hgg.), Alvarium. FS Ch. Gnilka, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 33, Münster, 293-301.

Nesselrath, H.-G., 2008, Mit ‚Waffen' Platons gegen ein christliches Imperium. Der Mythos in Julians Schrift *Gegen den Kyniker Herakleios*, in: Schäfer, Ch. (Hg.), Kaiser Julian ‚Apostata' und die philosophische Reaktion gegen das Christentum, Berlin / New York, 207-219.

Nesselrath, H.-G., 2017, Skeletons, shades and feasting heroes. The manifold underworlds of Lucian of Samosata, in: Tanaseanu-Döbler u.a. 2017, 45-60.

Ogden, D., 2010, Dimensions of Death in the Greek and Roman Worlds, in: Gemeinhardt, P. / Zgoll, A. (Hgg.), Weltkonstruktionen. Religiöse Weltdeutung zwischen Chaos und Kosmos vom Alten Orient bis zum Islam, Orientalische Religionen in der Antike 5, Tübingen, 103-131.

Op de Coul, M., 2016, The Lenten Lectures of St. Cyril of Jerusalem: from Pedagogics to Mystagogy, in: Van Geest 2016, 485-499.

Poirier, P.-H., 2010, Gnostic Sources and the Prehistory of the „Descensus ad inferos", in: Apocrypha 21, 73-81.

Rahner, H., 1966, Griechische Mythen in christlicher Deutung, 3. Auflage, Zürich.

Ritter, A. M., 1999, Dogma und Lehre in der Alten Kirche, in: Andresen, C. / Ritter, A. M. (Hgg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. I: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, 2. Auflage, Göttingen, 99-283.

Sellin, G., 2002, Mythos/Mythologie II. Geschichtlich 4. Neues Testament, Religion in Geschichte und Gegenwart (4. Auflage), Bd. 5, 1697-1699.

Sellin, G., 2011, Mythos und Evangelium. Warum Glaube und Theologie auf mythische Vorstellungen angewiesen sind, in: ders., Allegorie – Metapher – Mythos – Schrift. Beiträge zur religiösen Sprache im Neuen Testament und in seiner Umwelt, hg. von D. Sänger, Novum Testamentum et Orbis Antiquus 90, Göttingen, 276-281.

Smith, J. Z., 1990, Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity, Jordan Lectures in Comparative Religion 14, Chicago.

Staats, R., 1996, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt.

Talbert, Ch. H., 2011, The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity, in: ders., The Development of Christology during the First Hundred Years. And other

Essays on Early Christian Christology, Novum Testamentum Supplements 140, Leiden/Boston, 83-111.
Tanaseanu-Döbler, I. u.a. (Hgg.), 2017, Reading the Way to the Netherworld. Education and Representations of the Beyond in Later Antiquity, Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte 4, Göttingen.
Tetz, M., 1972, Zur Theologie des Markell von Ankyra III. Die pseudathanasianische Epistula ad Liberium, ein Markellisches Bekenntnis, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 83, 145-194.
Theißen, G., 2001, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, 2. Auflage, Gütersloh.
Thome, F., 2004, Historia contra Mythos. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis, Hereditas 24, Bonn.
Toepel, A., 2012, Die Höllenfahrt Christi. Zur Entstehung eines theologischen Motivs, in: Tubach 2012, 217-227.
Tubach, J. (Hg.), 2012, Sehnsucht nach der Hölle? Höllen- und Unterweltsvorstellungen in Orient und Okzident. Beiträge des Leucorea-Kolloquiums 2010, Studies in Oriental Religions 63, Wiesbaden.
Van Geest, Paul (Hg.), 2016, Seeing Through the Eyes of Faith.New Approaches to the Mystagogy of the Church Fathers, Late Antique History and Religion 11, Leuven.
Villani, A., 2017, Von den *inferi* bis zur *clavis paradisi*. Jenseitsbilder bei Tertullian, in: Tanaseanu-Döbler u.a. 2017, 383-399.
Vinzent, M., 2006, Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 89, Göttingen.
Westra, L. H., 2002, The Apostles' Creed. Origin, History, and Some Early Commentaries, Instrumenta Patristica et Mediaevalia 43, Turnhout.
Westra, L. H., 2016, Rufinus and the Creed: New Viewpoints from an Old Witness? A Possible Mystagogical Use of the *Expositio Symboli*, in: Van Geest 2016, 183-202.
Zilling, H. M., 2011, Jesus als Held. Odysseus und Herakles als Vorbilder christlicher Heldentypologie, Paderborn.
Zilling, H. M., Die Mimesis des Heros. Pagane Helden in christlicher Deutung, in: Leppin 2015, 139-166.