

Erat vir unus (1 Sam 1, 1) in der Auslegung der Väter

Eine Kurzformel zu Weg und Ziel asketischen Strebens

VON CLEMENS MARIA KASPER O. CIST.

Schlägt der Leser das erste Buch Samuel zur Lektüre auf, so wird ihm nicht in den Sinn kommen, daß dem ersten Vers auch nur irgendeine theologische Bedeutung zuzufolge: *Es war ein Mann aus Ramatajim* ... Mit dieser Annahme trifft er bei den nach dem Urtext angefertigten Übersetzungen durchaus das Richtige. Eine Besonderheit, die zunächst unscheinbar und nur philologischer Art zu sein scheint, gelangte in diesen Vers erst durch die Übersetzungen ins Griechische (nicht jedoch LXX!) und, davon abhängig, ins Lateinische und stellt ihn mit einem Mal in ein Gefüge theologischer, anthropologischer, ethischer und mystischer Gedankengänge. Soweit ich sehe, verdankt sich diese Vorgehensweise vor allem einer Quelle: Origenes; nur in seiner Übersetzung kann der Vers überhaupt Gewicht erlangen. Das griechische Original seiner Homilie zu 1 Sam ist verloren gegangen. Sie existiert in einer vermutlich von Rufin angefertigten lateinischen Übersetzung¹ und inspirierte so einige Väter des Westens: Philippus († 455), einen Schüler des Hieronymus, Faustus von Riez († 490), Gregor d. Gr., Pseudo-Isidor und Beda, die mit Ausnahme von Faustus 1 Sam 1, 1 in Schriftkommentaren nach der Vorgabe des Origenes behandeln. Es soll im folgenden zunächst dem philologischen Befund nachgegangen und daran anschließend die Bedeutung des Verses in den genannten Dimensionen bei den einzelnen Vätern dargestellt werden.

1. Der Text

a) Der Urtext und die Bedeutung von 'aehād

Im hebräischen Urtext findet sich in 1 Sam 1, 1: *waj'bi 'iš 'aehād*. In den semitischen Sprachen kann das Adj. 'aehād verschiedene Bedeutungen annehmen. Es fungiert als Kardinal-, Ordinal-, und Distributivzahl². Als Zahladjektiv oder Adverb übernimmt es Bedeutungen wie ‚einzig‘, ‚einmalig‘, ‚hervorragend‘, ‚allein‘, ‚gleich‘, ‚einheitlich‘, ‚ganz‘, ‚ungeteilt‘. Diesem Gebrauch schließt sich von selbst die theologische Bedeutung an: es dient der Bezeichnung des einen und einzigen Gottes in seiner Einzigartigkeit und Einheit (vgl. das Schema Israel, Dt 6, 4), die im Gegensatz zur Vielheit und Zerrissenheit der Schöpfung und anderer Götter steht³.

Im geschöpflichen Bereich kann es für Einheit und Einmaligkeit (des Volkes etwa durch Erwählung stehen, für Gleichheit untereinander durch Einmütigkeit („wie ein Mann“, Num 14, 15, u. ö., „mit einer Stimme“, Ex 24, 3), für ursprüngliche Einheit oder, in der prophetischen Verkündigung, für das zukünftige Einswerden des Geschaffenen, aber auch für das Alleinsein als Unwert (Koh 4, 7–12).

All das scheint bei unserer Stelle nicht zuzutreffen, ist jedoch für die Weiterverwendung in den Übersetzungen mitzubedenken. 'aehād kann, und das wird schließlich die Bedeutung dieser Stelle sein, seit der Prosa der salomonischen Zeit als unbestimmter Artikel erscheinen. An einer parallelen Stelle, in Job 1, 1, fällt es, da es nicht notwendig stehen muß, deswegen auch weg.

¹ GCS 33: diese Ausgabe wird im folgenden mit Seite und Zeile zitiert. – Baehrens, der Herausgeber, spricht sich für eine Übersetzung Rufins aus.

² Über die Verwendung des Wortes vgl. bei Gesenius, Hebräisches Handwörterbuch¹⁷ (1915), 22.

³ Lohfink/Bergmann, Art. 'aehād ThWAT, I, (1973) 210–218, G. Sauer, THAT, I, (1978) 104–107.

b) Griechische Fassungen und die Bedeutung von εἷς

Die LXX hatte hier noch das richtige Empfinden, wenn sie 'aebād als unbestimmten Artikel faßte und ihn folgerichtig nicht übernehmen konnte: ἀνθρώπος ἕν. Einzig in der Hexapla des Origenes findet sich die Variante καὶ ἐγένετο ἀνθρώπος εἷς⁴, was zugleich die wörtlichste Übersetzung des hebräischen Textes ist. Unter dem zuletzt genannten Einfluß des semitischen Sprachgebrauchs setzte sich im Koinegriechisch das Zahlwort εἷς zunehmend an die Stelle des unbestimmten Artikels oder indefiniten Pronomens (τις)⁵. Ausdrücklich läßt Origenes diese Möglichkeit nicht zu und schiebt auf diese Weise, wie seine Auslegung zeigt, der Verwendung von 'aebād eine ursprünglich nicht intendierte Absicht unter. (Man vergleiche wieder Job 1, 1, wo in keiner der griechischen Fassungen εἷς steht, sondern τις). So schwingt zunächst einmal der ganze grammatikalisch-verbale und theologische Bedeutungsreichtum, der sich zu 'aebād fand, auch bei εἷς mit⁶. Gleichzeitig werden – bei Origenes zumal – die theologischen Implikationen durch den ntl. Gebrauch erweitert. Es geht vor allem – durch Paulus herausgearbeitet – um die Einmaligkeit des Erlösungswerkes des einen Menschen, Christus (Röm 5, 12–18).

In dem einen Ursprung (Apg 17, 26) und in Adams Fall ist die schicksalsmäßige Einheit der Menschen begründet, die in Jesus Christus – einer für alle und einmal für allemal – aufgenommen und überhöht wird. Christus hat die alte Heilsordnung zerschlagen, „hat die trennende Scheidewand niedergedrückt und aus beiden eins geschaffen ... einen neuen Menschen in einem Leib“ (Eph 2, 14–16). An diese Überlegungen und weitere Einheitsformeln besonders aus Eph und Jo werden bereits zu biblischer Zeit (ethische) Forderungen geknüpft, angefangen von der Bewahrung der kirchlichen Einheit im Kampf mit Häresie und Kirchenspaltung, bis hin zu Fragen der Sittlichkeit (z. B. Röm 15, 6; Phil 1, 27; 2, 2; 1 Kor 6, 16; Eph 5, 31–33; Begründung der Monogamie; Mk 10, 9; Scheidung als Rückfall in die Dualität). Das Urchristentum teilte die gemeinantike Bevorzugung von Einheit und die negative Einschätzung von Vielheit: Alle Einheitsformeln lassen sich somit paränetisch verwenden.

Metaphysische und mystische Implikationen sind dem εἷς des NT noch nicht präsent. Die Einzigartigkeit Jesu wird an seiner einzigartigen geschichtlichen Stellung sichtbar gemacht⁷ und nicht durch Spekulationen über seine metaphysische Wesensart. Das wird erst die Frucht der Begegnung von Mittel- und besonders von Neuplatonismus und Christentum und dann der aufbrechenden trinitarischen Diskussion sein.

Von Einheitlichkeit und Einheit der Gemeinde, der Glieder in und an dem einen Leib, dessen Haupt Christus ist, spricht Paulus in einem durchaus geschichtlichen und unmythologischen Sinn (Röm 12, 5). Christus steht in der Einheit mit dem Vater und zieht die Seinen in die neue und endgültige Gemeinschaft (Jo 17, 23; 17, 11)⁸ durch das einmalige Sterben des εἷς ἀνθρώπος (Jo 11, 50.52; 18, 14).

⁴ Leider hat *Bo Johnson*, Die hexaplarische Rezension des 1. Samuelbuches der Septuaginta, Lund 1963, zu dieser Variante keine Notiz.

⁵ *H. D. Betz*, Art. εἷς, Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I, Stuttgart 1980, 969–971. *E. Schwyzer*, Griechische Grammatik II, 27, München 1950.

⁶ Vgl. etwa *Strack-Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament, II, München 1924, 28–30 (zu Mt, 29 = Dt 6, 4); *Stauffer*, Art. εἷς, ThWNT, II, Tübingen 1935, 432–440; 432: „meist bedeutet es einzig, einmalig, einzigartig, alleingültig, einheitlich, einer von zweien oder vielen, nur einer. Die theologische Bedeutung tritt am prägnantesten hervor in der häufigen Formel vom einen Gott. <...> Es ist kein Gott neben ihm. Vollends ist er für das Gottesvolk der Einzige. In dem einen Gott kommen Ursprung und Ziel der Welt, in dem einen Christus Geschichte und Heilsgeschichte zur Einheit. εἷς steht jeder Zwiespältigkeit entgegen und unterstreicht das Entweder-Oder-Verhältnis zwischen Gott und Widergott. Es stellt die elementare und unanstößbare Einheit der Ehegatten ins Licht und weist zugleich hinaus auf eine höhere Henosis, die Einheit mit dem Kyrios.“ S. auch *Oepke*, Art. εἷς ebd. 534–539.

⁷ *Stauffer* 437: „Es ist der Punkt an dem alle Linien der Geschichte sich schneiden. Es steht im Mittelpunkt der Geschichte, darum ist es ebenso einzigartig wie allentscheidend“.

⁸ *Oepke*, (Anm. 6): „Die Formeln sind im Ganzen uneukstatisch. Nach Jo 6, 56 14, 23; 15, 1 mag man sie im weiteren Sinn mystisch nennen; es ist aber an persönlich sitliche Willensgemeinschaft gedacht“.

c) Die lateinischen Fassungen

Nur wer die hexaplarische Rezension der LXX kannte, fand zu der Auslegung, die Origenes prägte. Hieronymus setzt in der Vulgata – ob an Origenes oder direkt am hebräischen Text orientiert, läßt sich nicht entscheiden – *fuit vir unus*. Ambrosius etwa, der in seinem Lukaskommentar zwar Origenes benutzt, schreibt bei 1 Sam 1, 1 nur *fuit vir*⁹, Cassiodor in der Übersetzung der Antiquitates Judaicae des Josephus: *fuit homo*¹⁰. Ihnen bleibt mit der grammatikalisch korrekten Fassung eine weitere und tiefere Auslegung des Verses somit verschlossen. Die zu vergleichende Stelle Job 1, 1 hat in der Fassung des Hieronymus ebenso nur *vir erat* – bei anderen Versionen der Vetus latina, die eng am griechischen Text arbeiten, findet sich wie dort allenfalls das indefinite Pronomen *quidam*¹¹.

Zwar ist bereits in der Antike, vor allem dann in der Spätantike und im Vulgärlatein, die Entwicklung zum unbestimmten Artikel *unus* festzustellen¹². Allein die in den klassischen Sprachen noch gebildeten Väter ignorieren diese Möglichkeit und eliminierten entweder das „ungrammatische“ *unus* vollständig oder wandten sich einer bewußt theologischen Deutung nach dem Vorbild der Origenes Homilie zu. Immerhin tritt *unus* auch im Lateinischen zu Substantiven, wenn der Begriff der Einheit im Gegensatz zur Vielheit mit Nachdruck hervorgehoben werden soll¹³.

Ansonsten geht der grammatikalische und theologische Bedeutungsgehalt von *unus* nicht über den des griechisch-neutestamentlichen von εἷς hinaus. Das ist nicht verwunderlich, da Sprache und Theologie sich an griechischen Vorgaben entwickelten und oft einfach übernommen wurden.

In allen drei Sprachen finden wir zur Zeit der Entstehung der Texte (Übersetzungen) eine Entwicklung, die die Verwendung eines unbestimmten Artikels beim Substantiv als grammatikalisch korrekt zuläßt. Was in dieser Weise im hebräischen Text ganz „absichtslos“ stehen konnte, ist in den griechischen und lateinischen Versionen entweder nach dem Sprachgefühl der klassischen Sprache weggelassen oder aber bewußt, und damit nicht mehr als Artikel, gesetzt worden, um eine ganz bestimmte christliche Auslegung zu schaffen. Es gibt keine Verwendung eines εἷς oder *unus*, in 1 Sam 1, 1 innerhalb eines größeren Kontextes, dem dann nicht eine eigene Auslegung folgte.

2. Die Auslegung

a) Origenes

Der philologische Hintergrund und die theologischen Entwicklungen bestimmen die Auslegung des Origenes, die sich in seinem erhaltenen Schrifttum nur in der lateinischen Sam. Homilie findet¹⁴. Gleich zu Beginn zeigt er, daß er um die philologische Besonderheit der hebräischen und der griechischen Versionen weiß: „Zunächst ist es mir nicht verborgen, daß in anderen Abschriften ‚erat vir quidam‘ steht. Aber in denen, die ich für die besten halte, findet sich: ‚erat vir unus‘. Darin stimmten auch die Juden, die im übrigen widersprechen, mit uns überein“ (5, 16).

Dann folgt die eigentliche Auslegung. Das *vir unus* wird zum Titel: „Sieh zu, ob nicht das zum Lob des Gerechten gehört, daß von ihm gesagt wird: ‚erat vir unus‘“

⁹ CChr. SL 44, 77, 42.

¹⁰ F. Blatt, Kopenhagen 1958, 350, 11.

¹¹ Vgl. z. B. den anonymen Job-Kommentar in PG 17, 371–522; 375 A: *vir quidam, quidam vero, utpote ex omnibus singularis*.

¹² J. B. Hofmann, Lateinische Grammatik 2 (München 21972), 191–195. Belege bis hin zu Caesar bei: J. Ph. Krebs / J. H. Schmelz, Antibarbarus der lateinischen Sprache 2, Basel 1888, 632.

¹³ Vgl. H. Menge, Repetitorium der lateinischen Syntax und Stilistik, Leverkusen 11953, 151.

¹⁴ Vgl. Biblia Patristica III (Origène) Paris 1980. – M. Stenzel, Das erste Samuelbuch in den erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament, ZAW 61 (1945/48) 30–43; zu 1 Sam 1, 1 ebd. 34.

(5, 20). Über den negativen Weg wird die ethische Forderung an den Hörer herangetragen: „Wir, die wir noch Sünder sind, können diesen Ruhmestitel noch nicht haben, weil jeder von uns nicht ‚unus‘ ist, sondern viele. Es schaue mir doch einer das Gesicht eines solchen an, der bald zornig ist, bald wieder traurig, kurz nachher wiederum lustig und wieder verwirrt und wieder sanft, zu einer Zeit mit den göttlichen Dingen und Taten für das ewige Leben befaßt, ein wenig später aber Sachen treibt, die zur Habsucht oder zu weltlichem Ruhm gehören. Du siehst, wie er, der wohl für ‚unus‘ gehalten wird, nicht ‚unus‘ ist; so viele Rollen erscheinen an ihm, wie Arten des Benehmens, da ja auch nach der Schrift sich der Tor ändert wie der Mond (Sir 27, 11). So erscheint der Mond zwar wegen der Unveränderlichkeit seiner Substanz einer zu sein, dennoch ist er immer von sich selber verschieden und immer ein anderer, und darum ist er auch nicht eins, sondern viele. So können auch wir, die wir noch nicht weise und vollkommen sind, nicht ‚unus‘ genannt werden, weil wir ständig unsere Gesinnung ändern und immer Verschiedenes (*diversa*) begehren und fühlen“ (5, 21–6, 6). Im nächsten Abschnitt der gleichen Homilie heißt es noch markanter: „Wen nämlich viele Dämonen besitzen, ist nicht ‚unus‘ sondern viele; so sagen nämlich die Dämonen dem, den sie besitzen, daß ihr Name Legion sei (Mt 5, 9)“ (7, 22). Die bereits erwähnte negative Einschätzung der Vielheit in der Antike spiegelt sich hierin wider und erhält eine religiöse Deutung.

Nach der ethischen führt Origenes die „ekklesiale“ Dimension an. Wiederum zeigt sich, daß die vorgetragene Einheitsformeln eine paränetische Verwendung finden; ging es bei „vir unus“ zuerst um die Mahnung zur Einheit im Menschen, so nun um die Bewahrung der Einheit der Gemeinde: „Die Gerechten heißen aber nicht nur jeder für sich ‚unus‘, sondern werden mit Recht auch alle zusammen ‚unus‘ genannt. Und warum sollten sie nicht alle ‚unus‘ genannt werden, von denen geschrieben steht: ‚ein Herz und eine Seele‘ (Apg 4, 32)? Eine Weisheit meditieren sie immer, eines bedenken sie, eines fühlen sie, einen Gott ehren sie, einen Jesus Christus bekennen sie als den einen Herrn, von einem Geist sind sie erfüllt. Daher werden sie mit Recht nicht nur eins (*unum*) genannt, sondern einer (*unus*), wie der Apostel andeutet, als er sagt: ‚Alle laufen, aber *einer* (*unus*) erhält den Preis‘ (1 Kor 9, 24). Da siehst du deutlich, daß alle Gerechten einer sind (*unus est!*), der den Preis erhält“ (6, 7–13)¹⁵.

Der Dreifaltige Gott wird hier zum einzigen Zielpunkt des Einheitsstrebens, auf den alle und alles hinläuft, in sich geeint durch das Band einer gemeinsamen Verehrung, die alle untereinander zu einem ‚unus‘ macht. Ebenso ist der Ursprung aller Einheit der unveränderliche Gott. – Zwischen die Darstellung von Ziel und Ursprung setzt Origenes zum ersten Mal das für die Askese so wichtige „imitare Deum“: „Denn wahrhaft ahmt der Gerechte, der so ist, den einen Gott nach!“ (6, 15). Dabei geht es nicht um die „Nachfolge“ (Christi) oder das Nachahmen seines Tuns, sondern um Nachahmung von Gottes Wesenheit, die Origenes wie folgt umschreibt: „Denn auch das, was durch den Propheten gesagt wird: ‚Höre, Israel, der Herr, dein Gott, ist ein Gott (*unus Deus*)‘ (Dt 6, 4), scheint mir nicht bloß die Zahl eins (*unus*) zu meinen, da Gott doch offenbar über alle Zahl erhaben zu denken ist, sondern vielmehr muß er als Einer (*unus*) verstanden werden, weil er niemals aus sich selbst ein anderer werden kann, d. h. sich niemals verändert, niemals in etwas anderes übergeht, so wie David es von ihm bekennet: ‚Du aber bist derselbe selbst, und deine Jahre fallen nicht dahin‘ (Ps 101, 28). Das wird auch in dem Satz erkannt, in dem geschrieben steht: ‚Ich bin der Herr, Euer Gott, und ich ändere mich nicht‘ (Mal 3, 6). Unveränderlich also ist Gott, und wird deswegen ‚unus‘ genannt, weil er sich nicht ändert. So wird auch der Nachahmer Gottes (*imitator Dei*), der Gerechte, der nach seinem Bild (*imago*) geschaffen ist (Gen 1, 26), ‚unus‘ genannt, wenn er zum Vollkommenen gelangt ist“ (6, 16–25). Zu dieser Nachahmung hat der Mensch durch die Schöpfungsnade auch wirklich die Kraft. Origenes berührt damit die anthropologische Komponente dieses Verses, an die er wieder eine

¹⁵ Die Schriftstellen, die hier alle komprimiert erscheinen und der Interpretation des ‚unus‘ dienen, tauchen fast alle einzeln und für sich kommentiert in griechischen Kommentarfragmenten wieder auf. Vgl. zur Auffindung Anm. 14.

indirekte Forderung knüpft: „Wenn der Gerechte in den Tugenden das Höchste erreicht, verändert er sich nämlich nicht mehr, sondern bleibt immer ‚unus‘. Denn solange einer in Bosheit ist, wird er in Vieles geteilt und in Verschiedenes (diversa) zerstreut, und solange er in den vielen Arten der Bosheit ist, kann er nicht ‚unus‘ genannt werden“ (6, 26–29).

Zum Verständnis der anthropologischen Dimension dieses Verses muß auf andere Stellen im Werk des Origenes hingewiesen werden. Die Auswahl faßt vor allem die Texte ins Auge, die für die Wirkungsgeschichte im lateinischen Westen von Einfluß waren, also den „lateinischen Origenes“. Dabei muß immer bedacht werden, daß wir ihn dann nur durch die purgierende, aktualisierende Brille des Rufin lesen, der in seine Übersetzung auch apologetische Interessen einfließen ließ.

Wichtig ist das Zitat Gen 1, 26 in diesem Zusammenhang. Der Mensch ist nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen. Seit Irenäus und Clemens werden dabei die Begriffe „imago“ und „similitudo“ entgegen biblischer Absicht inhaltlich verschiedene gedeutet¹⁶. Der Mensch empfing bei der Schöpfung die Würde des Bildes Gottes. Träger der „imago“ ist der homo interior (de princ. IV, 4, 9)¹⁷. Die Kennzeichen des göttlichen Bildes sind daher nicht in der vergänglichen, körperlichen Gestalt zu erkennen, sondern in der Klugheit des Geistes, in Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung, Tapferkeit, Weisheit, Bildung, kurz im ganzen Reigen der Tugenden, die Gott wesenhaft sind (de princ. IV, 4, 10). Davon ist die similitudo zu unterscheiden. Wenn in Gen 1, 27/28 nicht von der similitudo die Rede ist, sondern nur von der imago, so deutet das darauf hin, daß der Mensch die letzte Vollendung des Bildes erst am Ende in der völligen Ähnlichkeit Gottes erreichen wird. Diese soll er sich durch eigenen Eifer, durch sein Streben in der Nachahmung Gottes erwerben (de princ. III, 6, 1)¹⁸.

Das Ähnlichsein wird ihm dann aufgrund eines hohen Grades an Verdiensten von Gott verliehen. Nachahmung Gottes ist also nichts anderes als die Vollendung des im Menschen zugrunde gelegten Bildes Gottes in der similitudo. Origenes verbindet das mit neuplatonischer Mystik: aus der anfanghaften gewissen Verwandtschaft des Menschen mit Gott (de princ. IV, 4, 10) steigt der vollkommene Gnostiker mit zunehmender Angleichung an Gott durch Vermehrung der Tugenden zur Unio mit ihm, zum Einswerden (unus) empor, bis schließlich Gott selbst alles in allem sein wird (1 Kor 15, 28). Gott und Menschen werden einer (de princ. III, 6, 1). Das unus fieri ist die höchste Stufe der similitudo¹⁹.

Auf die Sam. Homilie zurückkommend bedeutet das: Wie Gott als der Eine der Vielfalt der Erscheinungswelt gegenübersteht, so soll der Gerechte in seiner Nachahmung zur Einheit emporsteigen, und zwar zunächst zur notwendigen Einheit in sich selbst durch Tilgung der Sünden, die noch Vieles sind, um sodann die von Gott geschenkte imago zu vervollkommen und durch immer größere Angleichung an Gott (similitudo) in der Mehrung der Tugenden mit Gott eins zu werden, zur Unio mystica zu gelangen.

Ein Weiteres ergibt sich aus der Lesart des Rufin zu dieser Stelle (in de princ.). Im Zusammenhang mit der unus-Thematik in de princ. III, 6 flicht er²⁰ mehrfach Jo 10, 30 und 17, 21 ein: „Wie du und ich eins sind, so sollen auch diese in uns eins sein“. Damit beabsichtigt er zweierlei. Einmal hebt er durch die häufige Betonung und Wiederho-

¹⁶ Vgl. L. Scheffczyk, Ursprung, Fall und Erbsünde, HDG II, 3 a (1), (1981) H. Martin, Art. Ebenbildlichkeit, RAC 4 (1959), 459–479. G. B. Ladner, Art. Eikon, ebd. 771–786; W. Hess, Imago Dei (Gen 1, 26), BM (1959) 371–400; G. A. Maloney, Man, the Divine Icon. The Patristic Doctrine of Man made according to the Image of God, Pecos, New Mexiko 1973. – Zu Or. H. Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Paris 1956.

¹⁷ GCS 22, 363 ff.

¹⁸ Ebd. 280, 9/16; vgl. ebd. IV, 4, 10: in homine possunt esse per industriam et per imitationem dei.

¹⁹ Vgl. H. Merki, Homoiousis Theou, Fribourg 1952; Völker, Das Vollkommenheitsideal bei Origenes, Tübingen 1931, besonders 126–134.

²⁰ Die anachronistische trinitarische Bearbeitung zeigt jeweils M. Simonetti, I Principii di Origene, Turin 1968.

lung posthum den (allerdings nicht häretischen) Subordinarier Origenes²¹ auf ein post-nizänisches antiarianisches Niveau; zugleich aber macht er die Einheit von Vater und Sohn zum Modell der Unio des Menschen mit Gott. Die vertikale Beziehung von Vater und Sohn ergreift auch den sich ethisch mühenden Menschen und wird schließlich in vollendeter Einheit aufgehoben, die in der innertrinitarischen Beziehung und Einheit (unus) ihre Wurzel hat. „Denn wir wissen, was Gott ist, was der Erlöser ist, und wiefern den Heiligen eine Ähnlichkeit (similitudo) mit Vater und Sohn verheißen ist, so daß ebenso wie jene untereinander eins sind, so diese in ihnen eins seien“ (de princ. III, 6, 1).

Der Schluß der Sam. Homilie rundet die ganze Betrachtung mit einer Paränese ab, die zunächst die Einheit in der Gemeinschaft der Heiligen untereinander nach dem Vor-Bild der unveränderlichen Einheit Gottes in sich thematisiert, dann die Vervollkommnung des einzelnen zum vir unus durch asketisches Streben fordert (6, 28–7, 12): „Weil also dieser wunderbaren Einheit gemäß der Gerechte ‚unus‘ genannt wird, ja mehrere Gerechte ‚unus‘ sind, darum ermahnt der Apostel die ganze Kirche mit den Worten: ‚Redet alle eine (idem) Rede und laßt keine Spaltung unter euch aufkommen, seid aber vollkommen in einem Sinnen und in einem Wissen‘ (1 Kor 1, 10). Deswegen wird auch in der Apostelgeschichte gesagt, daß sie ein Herz und eine Seele sei (Apg 4, 32). Wenn auch wir etwas ganz Schlichtes (subtilis) betrachten wollen, können wir zur (anderen) Einheit finden. Z. B. wenn ich meine Glieder abtöte (Kol 3, 5), damit das Fleisch nicht gegen den Geist begehrt (Gal 5, 17) und der Geist nicht gegen das Fleisch. Wenn nicht mehr ein anderes Gesetz in meinen Gliedern ist, das gegen das Gesetz meiner Vernunft streitet und mich gefangenführt in das Gesetz der Sünde (Röm 7, 23) – wenn alles, was in mir ist, in ein und demselben Sinn vollkommen ist, und in ein und demselben Geist bewegt wird, dann bin auch ich ein ‚vir unus‘“. Das „subtilius“, das der Mensch denken soll, ist erneut ein Hinweis auf Gott, dessen Wesen nach der Aussage der Väter „simplex, subtilis, sincerus“ ist. Der Mensch soll also Gott denken oder nach der Art Gottes und kann damit ‚unus‘ werden.

Origenes bindet an 1 Sam 1, 1 ein ganzes Bündel theologischer Aussagen und schafft durch die internen Beziehungen eine Spiritualität der Einheit: *Gotteslehre*: Der unveränderliche Gott ist Ursprung und vollendetes Bild des ‚unus‘. *Schöpfungslehre, Anthropologie*: Der Mensch hat von Beginn seines Daseins an eine gewisse Verwandtschaft mit dem ‚unus‘ Gottes durch die ‚imago Dei‘, und damit die Kraft der Nachahmung Gottes und der Vervollkommnung. *Trinitätslehre*: Das (antiarianische) ‚unus‘ der göttlichen Personen. „*Ekklesiologie*“: Die Heiligen, die Gerechten haben durch die eine Verehrung des einen Gottes in einer Weisheit und unter Vermeidung aller Streitereien in der Kirche das ‚unus‘ an sich verwirklicht, so daß die Vielen dennoch als einer erkannt werden, ein Herz und eine Seele in Christus. *Askese (Ethik)*: Der einzelne soll alle divergierenden Strebungen, die Zerrissenheit der Sünde, in der imitatio Dei, der Nachahmung seines reinen und einfachen Wesens, durch sein eigenes asketisches Streben überwinden, um damit das Bild Gottes zur Vollkommenheit der similitudo Dei zu steigern, zum ‚vir unus‘ zu werden. *Mystik*: Gipfel der Bestrebung ist, von dem ‚unus fieri‘ im Menschen zum ‚unus fieri‘ mit Gott nach dem Bild der innertrinitarischen Einheit zu gelangen, zur Unio mystica. *Eschatologie*: Die vollkommene Unio wird am Ende stehen, wenn Gott alles in allem ist: „Dann scheint die ‚similitudo‘, wenn man so sagen darf, schon über sich hinauszugehen und aus der ‚similitudo‘ eine Einheit zu werden, offenbar deshalb, weil in der Vollendung und dem Ende Gott alles und in allem ist“ (de princ. III, 6, 1).

Diese Fülle von Deutungen wurde von keinem der Späteren mehr in ihrer Tiefe erreicht. Viele Aspekte wurden verwischt, verschoben oder fielen ganz weg.

²¹ Vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg 1979, 108–109. 266–280. 283 ff. (Origenismus).

b) Philippus

Bei dem Hieronymusschüler findet sich die Notiz zu 1 Sam 1, 1 in seinem Jobkommentar²². Philippus ist der erste, der auf den Unterschied der jeweils ersten Verse in beiden Büchern hinweist: „Vir erat in terra Hus, nomine Job. Es wohnte also der große Mann Job im Land Hus, was Trösterin bedeutet“. Dann folgt recht unvermittelt: „aber auch Elkana, was Besitz Gottes bedeutet, der Vater des überaus heiligen Propheten Samuel, wird ‚vir unus‘ genannt. Er wurde nämlich durch Gegensätzliches (diversa) nicht wankelmütig und unsetzt, sondern stark und unerschütterlich bleibend: ‚erat vir unus‘ (war er ein ‚vir unus‘). Deswegen war er fruchtbar auf dem Berge Ephraim (Ephraim übersetzte man mit frugifer), d. h. in der hohen Betrachtung (contemplatio) der Tugenden, damit er von keiner niedrigen und ‚anbellenden‘ Regung der Laster von der Höhe seines Geistes heruntergerissen und die Einheit zerstört würde“. Nach diesem Exkurs fährt Philippus mit dem Jobkommentar an der gleichen Stelle fort, an der er ihn unterbrochen hatte, ohne wieder auf 1 Sam 1, 1 zurückzukommen. In seiner Auslegung ist er nicht von Hieronymus inspiriert, der zu dem ‚vir unus‘ keine Erklärung liefert – und bei 1 Sam 1, 1 „fuit vir unus“ schreibt. Philippus liegt nur an der asketischen Haltung des ‚unus‘, das die Kontemplation und Fruchtbarkeit ermöglicht.

c) Faustus von Riez

Von besonderem Reiz im 5. Jh. ist die Auslegung des Faustus von Riez. Er ist derjenige unter den hier genannten Vätern, der das Gedankengut des Origenes weitestgehend rezipiert, in sein asketisch-anthropologisches System einbaut und darin weiterentwickelt.

Durch eine ganz bewußte wörtliche Gleichsetzung von 1 Sam 1, 1 und Job 1, 1 werden die Verse austauschbar und erweitern die Möglichkeiten der asketischen Verwendung, die Faustus dann auch nutzt. Er ist der einzige Kirchenvater, der in seiner ep. 6 (ca. 480) bei Job 1, 1: „Erat vir unus“ stehen hat und nicht wie sonst überall „erat/fuit vir“ (ohne das ‚unus‘). Damit kann er die Unus-Thematik mit dem Rest von Job 1, 1 verbinden, zu dem die asketische Auslegung in der alten Kirche freilich immens ist²³: „... simplex et rectus ac timens Deum abstinens se ab omni re mala“²⁴. In ep. 9 (ca. 478) steht in genau dem gleichen Kontext dann aber, daß es sich bei dem ‚vir unus‘ nicht um Job, sondern um den Elkana des Samuelbuches handle: „... damit auch auf uns der auffällige Anfang jenes Buches bezogen werden kann, in dem der leuchtende Elkana, was Besitz Gottes heißt, in mystischer Rede ‚vir unus‘ genannt wird: Es war, so heißt es, ‚vir unus“²⁵ (hier fehlt dann natürlich der Rest des Verses Job 1, 1, die Auslegung und Verwendung ist jedoch die gleiche wie in ep. 6).

Das „simplex“ aus Job 1, 1 unterstreicht die Unus-Thematik von 1 Sam 1, 1, das „timens Deum et abstinens se ab omni re mala“ bezeichnet im weitesten Sinn den Weg zum „unus“.

Da Faustus keinen Kommentar schreibt, geht es ihm primär nicht um eine Auslegung. 1 Sam 1, 1 und Job 1, 1 werden in größerem Zusammenhang als Beleg oder Autorität herangezogen. Dieser Zusammenhang soll hier mit den Texten des Faustus dargestellt werden.

²² Der Jobkommentar des Presbyters Philippus, den bereits Gennadius kennt („optimus adiutor Hieronymi“, vir. ill. 63; ed. TU 14, 1, [1896] 83), findet sich in Pl 26 (1884) 655–850 [in der Ausgabe von 1845: 619–802]; hier: 657 B [620 B]. Zur ersten Information zu Philippus: LThK 8 (1963) 467; dort weitere Literatur; J. B. Bauer, Corpora orbiculata – Eine verschollene Origenesexegese bei Pseudo-Hieronymus, ZKTh 82 (1960) 333–341; B. weist dort u. a. auf Parallelen zu erhaltenen Origeneshomilien hin, darunter auch zu unserer Stelle. – Der Text des Kommentars von Philippus, der nach dem Zeugnis des Gennadius noch der Verfasser einiger Briefe ist, ist nicht ganz gesichert; vgl. dazu A. Wilmart, Cadre du commentaire sur Job du prêtre Philippe, StT 59 (1933) 315–322, sowie Bauer 334 (Anm. 12).

²³ Das Vetus-Latina-Institut in Beuron verzeichnet ca. 25 Väter mit über 100 Belegen.

²⁴ CSEL 21, 198, 19; Job 1, 1, ist nicht nach der Vulgata zitiert.

²⁵ Ep. 9 (213, 5).

Faustus fährt in beiden Briefen an der zitierten Stelle fort²⁶: „vir unus“, d. h. immer derselbe (*semper idem*), weil in ihm nichts Zweifelhaftes ist, nichts doppelt (*duplex*), nichts Hinzugefügtes oder Gegensätzliches (*diversum*); sondern ihn, den im Stand der Tugenden in unerschütterlicher Ordnung Stehenden, kehrten keine Ereignisse ins Gegenteil, die wechselhaften Zeiten bewegten ihn nicht, noch warf ihn, wie bei Meereswogen, das Wehen des Windes in die tiefsten Abgründe. So soll auch der eifrige Diener Gottes, einzig auf die Stärke des Glaubens gegründet, in eben dem Christus, der in ihm wirkt, bewegt werden, damit er mit immer neuen Tugenden bekleidet werde, Nützliches in den Acker des Herzens pflanze und Schädliches ausreiße. Und weil die Schrift ihren Soldaten befiehlt: „wenn du zum Krieg ausziehst und neben der übrigen Beute auch eine junge Frau haben willst, sollst du ihr die Nägel und ihr Haar abschneiden, und so magst du sie ehelichen“, so sollen auch wir, umgürtet mit der Furcht Christi, der heiligen Klugheit, die von Gott einfach, unverfälscht und rein (*simplex, incorrupta, sincera*) geschaffen wurde, die Klugheit der Welt als Gefangene der geistlichen Weisheit verbinden und, nach dem schonungslosen Entfernen der Laster, abschneiden, was an ihr überflüssig ist. So sollen wir sie uns auf keusche Weise aneignen“²⁷. Das umschreibt den asketischen Weg zum ‚unus‘, die *via purgativa*. Für die Verknüpfung mit der theologischen Dimension muß eine weitere Stelle herangezogen werden.

In seinem Werk über den Heiligen Geist²⁸ unterscheidet Faustus den Namen Gottes im allgemeinen von den Namen der drei göttlichen Personen im einzelnen: Vater, Sohn und Heiliger Geist. Der allen gemeinsame Name sei: „plenitudo, unus, solus Deus“. „Wenn du aber ‚unus‘ hörst, so wird hier nicht eine Zahl zur Sprache gebracht, sondern unbegrenzte Vollkommenheit. Was ist ‚unus‘ anderes als ein nicht mitteilbarer Name, den weder ein Späterer noch ein Früherer einholt? Was ist ‚unus‘ anderes als einfach (*simplex*), eine nicht zusammengesetzte und ungeteilte Substanz? Was ist ‚unus‘, wenn nicht unveränderlich und gleich, immer derselbe (*semper idem*), der niemals von sich verschieden (*diversus*) sein kann? So bezeichnet also der gemeinsame Name die Einheit, die Eigennamen die Trinität.“ Die Parallelen zu Origenes sind ganz offensichtlich. Zur trinitarischen Terminologie muß zudem bedacht werden, daß der orthodoxe Vater nach Nizäa und Ephesus in eben dieser Sprache redet. Nicht ausgeschlossen werden kann daher auch der Einfluß von Augustinus’ *De trinitate*, das mit den Werken des Origenes zur Bibliothek von Lérins gehörte, wo Faustus damit Bekanntschaft machte²⁹.

Faustus deutet hier „unus“ mit „simplex“ und rückt durch das beinahe gleiche Vokabular in seinen Ausführungen dazu den vollkommenen „vir unus“ in die Nähe der *Simplitas* Gottes³⁰. Die Origenische Antinomie: „unus – multi“ wird bei Faustus durch die Verknüpfung der zwei Schriftstellen zu: „simplex – duplex“. Dies hat wieder Bedeutung für anthropologisch-asketische und theologische Spekulationen, die auch Faustus miteinander verbindet.

Faustus legt seinen Überlegungen beinahe das gleiche anthropologische Modell der *imago-similitudo*-Lehre wie Origenes zugrunde. Die unverlierbare *imago Dei* trägt der

²⁶ Ep. 6 (198, 20), ep. 9 (213, 8).

²⁷ Diese Verwendung von Dt 21, 10–13 im Zusammenhang mit dem Gebrauch der weltlichen Wissenschaften ist bereits von Hieronymus geprägt worden: ep. 21, 13 und 70, 2 (CSEL 54, 122, 702) und wurde später von Sidonius Apollinaris in einem Brief an Faustus wieder aufgegriffen: Ep. 9, 9, 13 (MGH.AA 158). Vgl. A. Labhardt, *Sur une passage de S. Jérôme; Hommage et reconnaissance*, Neuchâtel–Paris 1946, 56–62.

²⁸ De sp. II, 6. CSEL 21; 146, 17–24.

²⁹ Vgl. etwa die *Excerpta* aus Augustinus, die Vincentius von Lérins auf der Insel anfertigte (CChr.SL 64, 199–231) oder auch seine langen Ausführungen zum „Fall Origenes“ in seinem *Commonitorium*, das genauere Kenntnis origenistischer Schriften voraussetzt (ebd. 147–195). Zu den Quellen des Faustus vgl. M. Simonetti, *Le fonti de Spiritu Sancti di Fausto de Riez*, *SicGym* 29 (1976) 413–425.

³⁰ „simplex“ als Gottesprädikation findet sich in Verbindung mit „sincerus et purus“ in de gr. II, 9 (79, 6); de sp. (II, 1 (131, 21); ep. 8 (208, 23).

Mensch, gleich ob gut oder böse, in der anima³¹. Ihre Kennzeichen sind: Unsterblichkeit, freier Wille, Einsicht, Vernunft, Weisheit³². Davon ist die *similitudo* zu unterscheiden, die Faustus in *De gratia*, II, 9, beschreibt³³: „Weil Gott Güte, Erbarmen, Geduld und Gerechtigkeit ist, wird man, je mehr man gerecht, gut und geduldig erfunden wird, sich um so mehr als Gott ähnlich erweisen, dessen Ähnlichkeit (*similitudo*) man nicht im Aussehen, sondern in den Tugenden besitzt. Und deshalb heißt es von Gott, er ist schlicht, einfach, rein (*subtilis, simplex, sincerus*). ‚Einfach‘ deshalb, weil ihm nichts von außen beigefügt, nichts von anderswoher angetragen wurde, sondern in ihm ist Kraft, Wesen und Wesenheit (*virtus, essentia, substantia*). Und so ist Gott, was er hat; der Mensch hat diese Gaben aber nicht, wenn er sie nicht erwirbt. Wenn Gott also gerecht und Gerechtigkeit ist, barmherzig und Barmherzigkeit, gut und Güte, so kann der Mensch zwar gerecht, nicht aber Gerechtigkeit sein, barmherzig, nicht aber Barmherzigkeit, gut, nicht aber Güte, weil er das nicht von Natur aus hat, sondern durch Schenkung. Im Menschen ist Geschenk, was in Gott Natur ist, in ihm ist geschaffen, was in jenem ungeschaffen ist. Deshalb erscheint mit Recht der Stand des Menschen als ein zweifacher (*duplex status hominis*), dem diese Tugenden so eingepflanzt sind, daß sie bisweilen verloren und erlangt werden“. Damit ist der „*status hominis*“ – aus anderen Gründen zwar als bei Origenes – nicht „*unus/simplex*“, sondern „*duplex*“, der Mensch kann aber – genau wie bei Origenes – durch vermehrtes Streben und Angleichung an die göttlichen Tugenden in der *similitudo* zur *simplicitas* Gottes gelangen. In der monastischen Sprache des Faustus³⁴ heißt das, die Einheit der „*uterque homines*“, des inneren und des äußeren zu wirken, so daß der innere Mensch stets die äußerlich geleistete Askese innerlich nachvollzieht und lebt, und damit (wie Gott?) das ist, was er tut. Das hier bereits erreichbare Ziel ist dann die Übereinstimmung von *homo interior* und *homo exterior*. Der Weg dorthin führt der seinhaften Duplizität des Menschen gemäß über die zwei Arten der Askese, der äußeren, die sich in Fasten, Wachen und Abstinenz verwirklicht und der „inneren, die erhabener und kostbarer ist: die Regungen des Geistes zu lenken, die unvernünftigen Verirrungen und die rebellischen Aufstände des Geistes in den sich widerstreitenden Gedanken einer einzigen Herrschaft zu unterwerfen, die Ansteckung der Schlechtigkeit wie ein todbringendes Übel aus dem inneren Menschen auszuspeien. Die Seele aber durch die Fluten der verschiedenen (*diversus*) Versuchungen mit dem Steuer der Standhaftigkeit zu lenken und gegen die dunklen Leidenschaften wie gegen häusliche Feinde einen Kampf mit der Kraft des zürnenden Glaubens zu führen, die leeren Sorgen von sich zu stoßen und sich der schädlichen Gespräche und Begierden, durch die der Teufel genährt wird, zu enthalten. Dann durch Sanftmut, Geduld und Ruhe das Bild (*imago*) Gottes im Antlitz des inneren Menschen vervollkommen, so daß den Mann, der Geistliches und Göttliches denkt, die Traurigkeit nicht zerbricht, die Ausgelassenheit nicht auflöst, sondern sich sein Herz, das in der Furcht Gottes feststeht (*stabilis*), als unerschütterlich erweist“³⁵. Das Ergebnis dieser Bemühungen ist der vollendete „*vir unus*“, wie das nun angefügte Zitat Job 1, 1 (in ep. 6) oder 1 Sam 1, 1 (in ep. 9) klarstellt. So schließt Faustus den anthropologischen Gedankenkreis mit asketischen Forderungen zur monastischen *Ataraxia* oder *Apatheia*. – Den theologisch-trinitarischen bringt er in ep. 8 zum Abschluß, (die auch die gleichen Ausführungen zur Anthropologie enthält wie *de gratia*), nicht ohne daran ebenfalls eine Paränese anzuschließen³⁶: „Und so ist Gott weder vermischt noch in eigene Personen geteilt, *eine* Kraft und ungeteilte Macht. Und wie er durch die Zeiten hindurch in seiner Subsistenz dreifach (*triplex*) ist, weil ja jeder für

³¹ De gr. II, 8 (76, 1/5).

³² De gr. II, 9 (78, 28/29; 79, 12.25).

³³ De gr. II, 9 (79, 2ff.); vgl. die gleiche Stelle in ep. 5 (193, 10/20 und ep. 8 (208, 22–209, 10), sowie die Vorlage aus *de princ.* IV, 4, 10 (363, 22/28) und III, 6, 10 (280, 14), s. bei Anm. 17 und 18.

³⁴ *Homiliae ad monachos*: CChr.SL 101 A, 427–530.

³⁵ Vgl. *Hom ad mon.* II, ebd. 429 = ep. 6 (198) und ep. 9 (212, 17/28).

³⁶ Ep. 8 (209, 19/28).

sich substiiert, so ist er doch in seiner Substanz einfach (simplex), weil einer nicht sich selbst vorausgehen kann, noch ein Späterer einen Früheren aufnimmt. Daher nehmen auch wir von dieser simplicitas an, wenn in uns nichts Dissonantes ist, nichts Vielfältiges oder Gegensätzliches (diversus), wenn wir erstreben, immer derselbe (semper idem) in Christus durch lobenswertes Mühen und festgegründete Gesinnung zu sein, damit wir unveränderlich im Guten uns durch steten Fortschritt verbessern“ (Wortspiel mit: immutabilis und immuto). Durch Wortgleichheit und schlichte Gedankenassoziation bringt Faustus immer wieder beide Themenkreise in Verbindung miteinander und stellt dabei nur scheinbar gedankenlos die Wesenheit Gottes und das Wesen der trinitarischen Einheit dem Menschen zur imitatio auf dem Weg zum vir unus vor.

Die frühe ep. 7, die Faustus noch als Abt auf Lérins verfaßte (440), macht die Verschiebung der trinitarischen Argumentation seit Rufin (Origenes) noch deutlicher. Es geht – seit Nestorius und Ephesus – weniger oder nicht nur um die arianische Frage, die Rufin noch mit den Johannesstellen behandelte, die Frage des Einsseins von Sohn und Vater, sondern um die der Einheit im Sohn selbst: „Weil wir wissen, daß es eine einfache (simplex) Person und eine doppelte Substanz (duplex) in Christus dem Herrn gibt, wollen wir so die vollkommene und untrennbare Scheidung Gottes und des Menschen (in Ihm) bekennen“³⁷. Eine solche Einheit soll und kann der Mönch, der gemäß der *conditio humana* in seiner Art duplex ist, auf den geschilderten Wegen erreichen.

Zusammenfassend scheinen drei Aspekte das „unus“ bei Faustus zu bestimmen: Das „unus“ der *Gotteslehre*, manifestiert in Namen: unus, solus Deus, in seinem Wesen simplex, sincerus, purus; in *trinitarischen Streit*; gegen Arius: in der Subsistenz triplex, in der Substanz simplex, unus; gegen Nestorius: Christus in Persona simplex in der Substanz duplex; in *Anthropologie und Askese*: der Mensch hat durch seine Geschöpflichkeit einen duplex status, kann ihn jedoch durch Askese (via negativa) überwinden und zum vir unus werden, d. h. sowohl die sinceritas Gottes wie auch das simplex Christi erlangen, in der Ablegung aller Zerrissenheit, Spaltung und Dissonanz in seinem Wesen.

Da Faustus aber weniger die vertikalen Bewegungen von Vater und Sohn wie Rufin zu einem früheren Zeitpunkt der trinitarischen Diskussion anspricht, sondern mehr die Einheit in Christus dem Menschensohn, beleuchtet er auch nicht die Bewegung des Menschen zu Gott, die die Unio mystica zum Ziel hat, die bei ihm überhaupt nicht zur Sprache kommt; Faustus ist mehr praktischer Asket denn Mystiker. Neben der imitatio Dei geht es ihm um die imitatio Christi, d. h. wiederum um die imitatio seines Wesens, das im Menschen zweierlei (duplex), Göttliches und Menschliches, in Einheit (unus/simplex) verbindet. So soll nun der Mensch das Göttliche in sich (imago) mit dem Menschlichen (homo exterior) zur similitudo Dei in Harmonie vereinen.

Die eschatologische Komponente einer Alleinheit am Ende fehlt bei Faustus; das kann mit dem mönchischen Milieu zusammenhängen, das in einer steten Spannung von Praegustatio und Parusieerwartung steht. Ebenso vermißt man den ekklesialen Aspekt bei ihm. Dem konservativen, von der Anachorese her kommenden und ihr stets mehr als dem Zönobium verbundenen Faustus ging es auch als Bischof noch hauptsächlich um die persönliche Vervollkommnung.

d) Gregor der Große

Gregor bringt eine letzte, bisher ungenannte Variante der Auslegung³⁸; diese aber gleich mit solcher Vordringlichkeit, daß alle anderen dahinter zurücktreten. Er fragt sich zunächst, ob das „unus“ bei „fuit vir“ nicht überflüssig sei (superfluous vel frustra), da man ja wisse, daß ein jeder Mann nicht zwei seien, sondern einer (unus). Bei Job 1, 1 heiße es ja schließlich auch nur „vir erat“, ebenso in Lk 1, 5 „fuit sacerdos nomine Zacharias“ und nicht „sacerdos unus“. Aber der Verfasser war eben nicht nur ein Schrei-

³⁷ Ep. 7 (204, 19/23).

³⁸ In librum primum Regum expositionum libri 6 (ca. 594/8); hier: I, 2, CChr.SL 144, 56/57. Vgl. dazu P. Verbraken, Le commentaire de St. Grégoire sur le premier livre des Rois, RBen 66 (1956) 159–217.

ber, sondern ein Prophet und wußte daher, von wem die Geschichte so spreche. So dürfe man nicht glauben, daß er unbeabsichtigt oder gegen allen Brauch der biblischen Schriftsteller so geschrieben habe. Was über den historischen Schriftsinn hinausgeht, das sagt die Allegorie dem katholischen Glauben. Gregor deutet den Satz typologisch: Christus ist nicht mehr nur ein Beispiel eines „vir unus“, er ist der „vir unus“ aus 1 Sam 1, 1, und er ist damit auch der einzige „vir unus“. (Gregor vermeidet in dem Abschnitt, in dem er dieser allegorischen Auslegung folgt, sorgfältig, den Elkana zu nennen!). Daher bekennt auch die ganze Kirche „Deus et homo unus est Christus“. Durch „vir unus“ werde aufs deutlichste gezeigt, daß eine und dieselbe Person Gottheit und Menschheit in sich vereine. „Unus“ impliziere zugleich die Unvergleichlichkeit des Erlösers, denn er allein gibt die Gaben der Erlösung. Mit einer Reihe von Schriftzitaten aus dem Alten und Neuen Testament unterstreicht Gregor dann nur noch die „excellencia“ und die „singularitas“ Christi.

Wenn hier auch noch trinitarische Terminologie auftaucht, so scheint sie doch gegenüber der früheren an Kraft und Unmittelbarkeit verloren zu haben und ist zur Formelsprache erstarrt. Das Entscheidende bleibt die typologische Deutung, in deren Dienst diese Formelsprache und die Schriftbelege treten.

e) Beda Venerabilis

Der Abschluß³⁹ der Auslegungsgeschichte von 1 Sam 1, in der alten Kirche sei mit Beda angegeben, der in seinem Samuelkommentar (ca. 716)⁴⁰ die bisherigen Ausführungen zusammenfaßt. Er folgt zunächst Gregor: „Die erste, typologische Lesart der Samuelstelle bezeichnet ein und denselben Herrn Jesus Christus, den Erlöser und Richter von Synagoge und Kirche“. Es folgt unvermittelt Eph 4, 5: „ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott“. Dieser „vir unus“, das ist der Mensch Christus, hat sich eine Bleibe in den Herzen der Gläubigen bereitet, die sich von allem Erdhaften abwenden, das Weltliche in sich töten und sich nach dem Licht der Weisheit sehnen. Er, Christus, ist nach dem Liber interpretationis Hebraicorum nominum des Hieronymus, nach dem sämtliche Eigennamen des Verses übersetzt werden, und nach Spr 8, 22 die „possessio Dei“ (= Elkana; s. o.)

Weiter mit den Worten Gregors geht er auf das „frustra et superfluum“ von „unus“ ein und wehrt sich – mit Origenes – gegen die, die entgegen des hebräischen Urtextes, ein „quidam“ sehen wollen. Denn „unus“ ist hier ein Ruhmestitel (titulum laudis, s. Origenes) dessen, der nach apostolischer Lehre feststeht, immer erfüllt ist im Dienst des Herrn und nicht von jedem Wind der verschiedenen Lehren umhergetrieben wird. Er ist wie die Sonne, während der Törichte wie der Mond erscheint (Sir 27, 12, s. Origenes). Aber nicht nur ein einzelner aus der Menge des Vollkommenen trägt diesen Namen, sondern alle, die in der Nachahmung dessen stehen, der immer derselbe ist (Ps 101, 28), und damit zu einem Herz und einer Seele werden (Apg 4, 32), verdienen so genannt zu werden. Umgekehrt ist auch nicht nur die Menge der Verworfenen durch verschiedene Irrtümer in mehrere Personen oder viele Sünder (multi) geteilt, sondern jeder einzelne von ihnen in sich selbst durch die vielfältigen Bewegungen der Seele: Das Herz des Toren ist in sich gegensätzlich (dissimilis; Spr 15, 7), ein Mann mit geteilter Seele (vir duplex animo), unbeständig auf all seinen Wegen (Jak 1, 8). Der Begründer und Schöpfer allen Friedens ist jener „vir unus“, von dem gesagt wird: „Höre, Israel, der Herr, Dein Gott, ist ein einziger Gott“. Den gleichen Namen (aeque) trägt derjenige, der nach der einen Weise singt: „Eines erbitte ich mir vom Herrn, dieses suche ich, daß ich im Hause des Herrn wohnen kann alle Tage meines Lebens“ (Ps 67, 7; 26, 4).

Beda ist dem Text der Origenes-Homilie wohl am nächsten, dessen tiefere Verflech-

³⁹ Die Auslegung des Ps.-Isidor: Appendix ad libros Regum, ist ein knappes Exzerpt, das abschnittsweise, dann aber wörtlich, Origenes benutzt, es ist daher unselbständig und bringt keine neuen Aspekte (PL 83, 425 A). Der Hauptkommentar des Isidor hat in 1 Sam 1, 1 nicht „unus“.

⁴⁰ In primam partem Samuelem, CChr.SL 119, 11–12.

tungen ja erst durch den Vergleich mit anderen Stellen sichtbar und durch die Verwendung bei Faustus bestätigt wurden. Die trinitarische Dimension fehlt im 8. Jh. nach Abschluß des Dogmas nun vollständig, ebenso die kompliziertere anthropologische und eschatologische des Mystikers Origenes. Bedas Kommentar steht am Ende der Untersuchung: Ihm ging es um den Erhalt der aus der Patristik überkommenen Lehre nach der Form der allegorischen und moralischen Deutung der Väter.

Der unscheinbare Vers 1 Sam 1, 1 verdankt seine erstaunliche Auslegung nur einem philologischen Irrtum, vermutlich des 2. oder 3. Jhs. Den griechischen und lateinischen Vätern war dies mehr oder weniger bewußt; sie haben diesen „Fehler“ jedoch genutzt, um daran eine Spiritualität zu entwickeln, die fast alle Bereiche der Theologie, je nach dem Stand der Diskussion, umgreift und sie mit ethischen Forderungen zur (asketischen) Lebensführung verbindet. Der „unus“ ist nicht nur Bild Gottes, der „vir unus“ ist nach der Allegorie Christus, das „unus fieri“ wird *zum Weg und zum Ziel* der Askese in der imitatio (des Wesens und der Einheit) Gottes, Christi und der Heiligen. Die Hörer sollen in sich selbst und in der Gemeinschaft das „vir unus“ wirken. Gerade die Verwendung von 1 Sam 1, 1 außerhalb eines Kommentarwerkes bei Faustus zeigt seine Bedeutung innerhalb einer „theologischen Spiritualität“.