

MICHAEL FIEDROWICZ

THEOLOGIE DER KIRCHEN- VÄTER

Grundlagen frühchristlicher
Glaubensreflexion



HERDER

MICHAEL FIEDROWICZ

THEOLOGIE
DER
KIRCHENVÄTER

Grundlagen frühchristlicher
Glaubensreflexion

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

2., durchgesehene Auflage 2010

© Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Föhren

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-29293-4

E-ISBN 978-3-451-84293-1

Inhalt

Einführung	13
A. Legitimität einer Glaubensreflexion	18
I. Vorbehalte gegenüber Reflexion und Spekulation	18
1. Ansätze im Neuen Testament	18
2. Glauben und Suchen in der Kontroverse mit dem Gnostizismus	19
II. Unverzichtbarkeit der Theologie	24
1. Auseinandersetzung mit dem Ideal der <i>simplicitas fidei</i>	25
2. Denkender Glaube	28
a) Clemens von Alexandrien: die wahre Gnosis	28
b) Origenes: Anfänge einer wissenschaftlichen Theologie	30
c) Hilarius: mit Einsicht glauben	33
d) Augustinus: den Intellekt lieben	34
III. Terminologie	39
1. Der Theologiebegriff der vorchristlichen Antike	39
2. Die christliche Rezeption des antiken Theologiebegriffs	40
B. Orientierung am Ursprung: das Prinzip der Überlieferung	44
I. Apostolische Überlieferung	44
1. Der Begriff <i>paradosis/traditio</i>	45
2. Der Inhalt der apostolischen Tradition	47
3. Der Rekurs auf den Anfang	48
a) Die Herausforderung durch den Gnostizismus	48
b) Irenäus: Bindung an den Ursprung	49
c) Tertullian: Exklusivität der apostolischen Zeugen	52
4. Die Norm der Apostolizität	54
5. Die Verschriftlichung der apostolischen Tradition	58
6. Apostolische Sukzession	65
7. Die Bedeutung des römischen Apostelsitzes	72

8.	Tradition im Widerstreit	80
a)	Das Problem konkurrierender Traditionen	81
b)	Wahrheit contra Gewohnheit	82
c)	Gewohnheit als Surrogat apostolischer Überlieferung	84
d)	Charismatische Eingebung als Überbietung der Tradition	86
II.	Das Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Überlieferung	87
1.	Bedeutung und Umfang ungeschriebener Überlieferungen	87
2.	Esoterische Tradition	90
3.	Die Suffizienz der im Licht der Tradition gelesenen Schrift	92
C.	Die Richtschnur der Schrift	97
I.	Religiöser Zugang	97
1.	Die Schrift als Quelle und Maß der Glaubensreflexion	98
2.	Schriftauslegung als geistliches Geschehen	100
3.	Das geistige Schriftverständnis	102
4.	Aktualisierung des Schriftwortes als Auslegungsziel	104
II.	Schriftgebrauch und systematische Schriftauslegung	106
1.	Dogmatische Exegese und Schriftbeweis	107
2.	Kommentare und Homilien	110
a)	Die Rezeption paganer Auslegungsmethoden	110
b)	Kommentartechnik	112
III.	Hermeneutische Grundlagen	114
1.	Das Verhältnis von göttlicher Wahrheit und menschlicher Formulierung	114
2.	Die Frage des rechten Vorverständnisses der Exegese	115
3.	Die Schrift als Leib des Wortes	125
a)	Analogie von Schrift und Inkarnation	125
b)	Buchstabe und Geist	127
c)	Mehrdimensionale Schriftauslegung	128
4.	Die hermeneutische Schlüsselstellung Christi	131
IV.	Auslegungsmethoden und -regeln	134
1.	Typologie	134
a)	Biblische Grundlegung	134
b)	Typologische Exegese als Deutung der Heilsgeschichte	136
c)	Regeln typologischer Auslegung	139
2.	Allegorisch-symbolische Auslegung	143
a)	Vom Sichtbaren zum Unsichtbaren	143
b)	<i>Allegoria facti/allegoria verbi</i>	145

c)	Geistiges und ewiges Evangelium	146
d)	Alles ist nützlich, nichts ist absurd	148
e)	Die gotteswürdige Auslegung	150
3.	Der Kampf um die Allegorese	152
a)	Der Kern der Kontroverse	152
b)	Die Anfänge: gnostische Schriftauslegungen	153
c)	Die allegorische Methode im Origenismus-Streit	155
d)	Regeln der allegorischen Interpretation	159
4.	Allgemeine Auslegungsprinzipien	162
a)	Kenntnis der biblischen Sprachen	163
b)	Kriterien literaler oder figürlicher Deutung	164
c)	Beachtung von Kontext, Anlass und Aussageintention	165
d)	Selbstausslegung der Schrift	166
e)	Widerspruchslosigkeit der Schrift	168
f)	Dunkles und Klares	170
V.	Der kirchliche Kontext der Schriftauslegung	171
1.	Die Kirche der Apostel als Interpretin ihrer Botschaft	171
a)	Die Schrift mit der Kirche lesen	171
b)	Wem gehört die Bibel?	173
2.	Die Kirche als zeitübergreifende Erkenntnisgemeinschaft	175
3.	Die bibelhermeneutische Funktion der Glaubensregel	179
4.	Die Einheit der Schrift	185
D.	Glaubensregel und Glaubensbekenntnis: Norm und Ausdruck theologischer Reflexion	188
I.	Begriff, Inhalt und Funktion der <i>regula fidei</i>	188
1.	Terminologie und Ausdrucksformen	188
2.	Bedeutung und Funktion	192
II.	Der Bekenntnischarakter des christlichen Glaubens	195
1.	Theologie und Taufbekenntnis	195
2.	Anfänge der Bekenntnisbildung	197
3.	Entstehung und Funktion der Taufbekenntnisse	199
III.	Symbolum: Begriff und Bedeutung	205
IV.	Konziliare Lehrbekenntnisse	209
1.	Funktion: Ausdruck und Nachweis der Orthodoxie	209
2.	Faktoren der Bekenntnisbildung	211
a)	Einfluss von Individualbekenntnissen	211
b)	Rückgriff auf Taufbekenntnisse	214

V. Lehrdekrete und Anathematismen	217
1. <i>Horos/definitio</i>	217
2. Anathem	219
VI. Die Problematik der Glaubensformeln	221
1. Der Einsatz philosophischer Termini	221
a) Auseinandersetzungen um das bibelfremde <i>homousios</i>	221
b) Legitimität unterschiedlicher Formulierungen desselben Glaubens	225
2. Aporien der Kompromissformeln nach Nizäa	230
3. Das Symbolum von Konstantinopel: ein liturgiefähiges Credo	233
E. <i>Lex orandi – lex credendi</i>	237
I. Die kirchliche Liturgie als Entfaltung der apostolischen Überlieferung	237
II. Die Anfänge: liturgische Praxis als theologisches Argument	239
III. Konkrete Anwendungen des Grundsatzes	241
1. Das Gebet durch Christus und zu Christus	241
2. Taufbefehl und Entfaltung des Trinitätsglaubens	242
IV. Die klassische Formel	246
1. Ihre Bedeutung bei Prosper von Aquitanien	246
2. Das Liturgie-Argument bei Augustinus	248
V. Die Liturgie als <i>locus theologicus</i> patristischer Theologie	251
F. Das Väterargument	255
I. Die Anfänge der Berufung auf die Väter	255
1. Antike Vorbilder	255
2. Die Praxis des 2. und 3. Jahrhunderts	256
II. Die Entfaltung des Väterbeweises im Umfeld von Nizäa	258
1. Erste Diskussionen über Gültigkeit und Methodik des Argumentes	258
2. Athanasius: die Väter als Kriterium der Orthodoxie	259
3. Basilius: die Väter als Zeugen liturgischer Überlieferung	262

III. Die Ausbildung der Methode in den christologischen Kontroversen	263
1. Eine Ätiologie des Väterbeweises	263
2. Cyrill von Alexandrien als „Vätertheologe“	263
3. Die Autorität der Väter auf dem Konzil von Ephesus	266
4. Die Entstehung von Florilegien	269
5. Das Problem der Pseudepigraphie	271
IV. Das Väterargument bei Augustinus	273
1. Die donatistische Kontroverse	273
2. Die Auseinandersetzung mit Pelagius und Julian von Eclanum	274
V. Die Väter als Zeugen des Glaubens der Kirche	276
VI. Probleme des Väterbeweises	278
1. Authentizität und Beweiskraft der Zeugnisse	278
2. Konträre Interpretationen	279
3. Anachronistische Kriterien der Orthodoxie	279
VII. Die Bedeutung des Väterargumentes in der Vätertheologie	282
VIII. Der <i>consensus patrum</i>	283
1. Theologische Rezeption des antiken Argumentes <i>e consensu omnium</i>	283
2. Gültigkeit und Kritik	285
3. Synchroner und diachroner Konsens	286
4. Die Berufung auf den <i>sensus fidelium</i>	288
G. Die Konzilien	291
I. Ihr Anspruch: Feststellung des synchronen und diachronen Konsenses	291
II. Der synchrone Konsens	292
1. Die Anfänge des kirchlichen Synodalwesens	292
a) Ein neues Instrument innerkirchlicher Konfliktbewältigung.	292
b) Geistgewirkte Übereinstimmung	295
c) Theologische Disputationen	296
d) Der Anspruch universalkirchlicher Geltung	298
2. Das erste „ökumenische Konzil“: Nizäa	299
III. Der diachrone Konsens	301
1. Bezeugung der apostolischen Überlieferung	301
2. Der Schriftbezug konziliarer Glaubensdarlegungen	304
3. Die Traditionskontinuität konziliarer Glaubensdarlegungen	307

IV. Die Rezeption von Konzilien	310
1. Allgemeine Bedeutung der Rezeption	310
2. Rom als privilegierte Rezeptionsinstanz	311
3. Überlieferungstreue als Rezeptionsbedingung	314
V. Revidierbarkeit von Konzilien?	316
1. Der Kampf gegen das nizänische <i>homousios</i>	316
2. Augustinus: Verbesserungen früherer durch spätere Konzilien	317
3. Capreolus: Keine erneute Diskussion bereits entschiedener Fragen	318
4. Auseinandersetzungen um die Autorität des Konzils von Chalcedon	319
H. Lehrentfaltung	323
I. Vorbehalte	323
II. Die Notwendigkeit einer Weiterentwicklung	325
III. Anlässe und Faktoren	327
IV. Anfänge einer Theorie der Dogmenentwicklung	329
1. Anerkennung eines faktischen Fortschritts	329
2. Kontroverse Auslegungen der Parakletverheißungen	331
3. Sukzessives Erfassen der Offenbarungswahrheit	334
4. Präzisere Formulierung des Glaubens	335
a) Neue Termini ohne Neuerung im Inhalt	335
b) Umprägung philosophischer Begriffe	338
5. Inhaltliche Entfaltung des Glaubensgutes	340
a) Das Problem: Die Autarkie des Nizänum	341
b) Das Constantinopolitanum: Aktualisierung der <i>fides Nicaena</i>	344
c) Ephesus: Sanktionierung der <i>fides Nicaena</i>	346
d) Nach Ephesus: Bestätigung und Verdeutlichung des Nizänum	349
e) Chalcedon: klarstellende Auslegung des nizänischen Symbolum	350
f) Monophysiten: allein der Glaube von Nizäa	353
g) Plädoyer für eine konziliare Dogmenentwicklung	354
6. Kriterien authentischer Lehrentfaltung	358
a) Organisches Wachstum	358
b) Die Unterscheidung von Fortschritt und Veränderung	359

I. Orthodoxie und Häresie	365
I. Unterscheidung der Geister	365
II. Die Terminologie	367
1. Häresie	367
a) Herkunft und Entwicklung des Begriffs	367
b) Häresie und Schisma	370
c) Differenzierungen	371
2. Orthodoxie	375
III. Die Legitimität von Abgrenzungen	379
1. Spaltungen als Einwand gegen den christlichen Wahrheitsanspruch?	379
2. Die besondere Wahrheitsbewandtnis des christlichen Glaubens	380
IV. Priorität oder Posteriorität von Orthodoxie und Häresie	383
V. Einheit des Glaubens und theologische Pluralität	387
VI. Erscheinungsformen der Häresie	392
1. Hinzufügungen und Verkürzungen	393
2. Substantielle Veränderungen	394
VII. Merkmale der Orthodoxie	397
1. Synthese getrennter Wahrheiten	398
2. <i>Via media</i>	399
VIII. Das Verhältnis zur Wahrheit	401
1. Häresie: Entscheidung für das eigene statt für das göttliche Denken	401
2. Orthodoxie: Primat der Wahrheit	405
3. Wahrheitselemente bei den Häretikern	406
IX. Die Beziehung zur Kirche	407
1. Häresie	407
a) Loslösung von der kirchlichen Glaubensüberlieferung	407
b) Elitärer Anspruch: Repräsentation der wahren Kirche	409
2. Orthodoxie	412
a) Dienst am gemeinsamen Taufglauben	412
b) <i>Sentire cum ecclesia</i>	414

Inhalt

X. Das Denken über Gott	416
1. Offenbarungswissen oder geistige Idolatrie?	416
2. Philosophie: Mutter der Häresie oder Waffe gegen den Irrtum?	419
a) Das Problem des rechten Gebrauchs	419
b) Einsatz der Dialektik	425
3. Respekt vor dem Mysterium	431
a) Auseinandersetzung mit rationalistischen Tendenzen	431
b) Anbetung als Ziel der Theologie	435
Anhang	439
Abkürzungen	439
Zitationsweise	439
Literaturverzeichnis	440
Register	443
Personen	443
Sachen und Begriffe	445

Einführung

Die Frage nach dem „Wesen des Christentums“ wurde nicht, wie manche Buchtitel vermuten lassen, erst in der jüngeren Neuzeit oder Gegenwart gestellt. Schon Mitte des 4. Jh., während der großen trinitätstheologischen Kontroversen jener Zeit, gebrauchte Bischof Athanasius von Alexandrien (ep. Serap. 2,7) genau diesen Begriff, indem er vom „Wesensmerkmal des Christentums“ (χαράκτηρ τοῦ χριστιανισμοῦ) sprach. Das „unterscheidend Christliche“, das Spezifikum des christlichen Glaubens bestand für Athanasius in der Überzeugung, dass der göttliche Logos in der Fülle der Zeit Mensch geworden sei. Dieses „Charakteristikum“ sei, so die lapidar-prägnante Formulierung, „von den Aposteln durch die Väter“ auf uns gekommen.

Schon sehr bald begann die Kirche mit einer Bestandsaufnahme derer, die sie als ihre Väter im Glauben betrachtete. Nachdem bereits Eusebius von Caesarea in seiner „Kirchengeschichte“ („Historia ecclesiastica“: bis 324) viele Notizen zu frühchristlichen Autoren und Werken sowie ausführliche Textauszüge daraus geboten hatte, schuf Hieronymus 392/3 mit seinem Katalog angesehener Schriftsteller („De viris illustribus“) die erste christliche Literaturgeschichte, die, in späteren Jahrhunderten mehrfach erweitert und ergänzt, die Grundlage der späteren Patrologie bildete, jener Teildisziplin der historischen Theologie, die als „Väterkunde“ bzw. Wissenschaft von der antiken christlichen Literatur Leben und Werk der Kirchenschriftsteller der ersten Jahrhunderte erforscht. Während in älteren Hand- und Lehrbüchern der Patrologie die sich den biographischen Porträts und Werkangaben anschließende Darstellung der theologischen Lehrgehalte des jeweiligen Autors oft etwas einseitig den Systematisierungen neuzeitlicher Theologie folgte, tritt die Rekonstruktion des theologischen Denkens frühchristlicher Gestalten in jüngeren Werken der Patrologie zurück, wenn nicht sogar bewusst auf Ausführungen zu den theologischen Lehrinhalten verzichtet wird.

Die hier ausgeklammerte dogmatische Bedeutung der frühchristlichen Schriften wurde hingegen seit dem 17. Jh. systematisch von einer eigenen *theologia patristica* erforscht, die im Unterschied zu anderen Disziplinen (*theologia biblica*, *scholastica*, *symbolica*, *speculativa*) die Lehre der patristischen Autoren behandelte und für die Dogmatik aufbereitete. Hieraus entwickelte sich im 18./19. Jh. jener Teil der Dogmengeschichte, der die Schriften der Kirchenväter –

neben Konzilsakten, liturgischen Texten und archäologischen Befunden – als eines der wichtigsten Zeugnisse für die Herausbildung der christlichen Dogmen untersucht.

Trotz einer seit dem 16./17. Jh. einsetzenden und in der Folgezeit sich intensivierenden wissenschaftlichen Erforschung der Väterliteratur ist der theologische Gehalt der athanasianischen Formel, der christliche Glaube sei in seiner spezifischen Ausprägung „von den Aposteln durch die Väter“ auf uns gekommen, noch nicht hinreichend aufgearbeitet worden. Während bislang Leben und Werk der Väter (Patrologie) sowie die Lehrinhalte ihrer Theologie (Patristik, Dogmengeschichte) in vielfältiger Form untersucht und dokumentiert wurden, hat die Frage nach dem eigentlichen Theologieverständnis der Kirchenväter, nach den Grundlagen und Methoden ihrer Glaubensreflexion, noch nicht jene Beachtung gefunden, die dieser spezifischen Vermittlungsform der apostolischen Verkündigung, dieser grundlegenden Erstantwort gegenüber der Offenbarungsbotschaft zukommt.

Welche Erkenntniswege führten zu dem von den Aposteln verkündeten Glauben? Wie vergewisserte man sich dessen? Wer garantierte die authentische Interpretation des mündlich oder schriftlich Tradierten? Wie wurde das von den Aposteln Überkommene so übersetzt, dass es auf ganz andere Fragestellungen Antwort zu geben vermochte? Welche Rolle spielte die menschliche Vernunft für die Glaubenserkenntnis, wo lagen ihre Möglichkeiten und ihre Grenzen? Welchen Widerständen begegneten die ersten Ansätze einer denkerischen Durchdringung des Glaubensgutes? Welche Situationen machten vertiefende Reflexionen unumgänglich? Wie bildeten sich Kriterien und Regulative des Glaubensdenkens heraus?

Diese und ähnliche Fragen wurden bisher zwar in zahlreichen Einzeluntersuchungen behandelt, haben jedoch noch keine Gesamtdarstellung gefunden, die die Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion zusammenfassend erschließt und erkennen lässt, wie die Kirchenväter Theologie verstanden und vollzogen. Solche grundlegenden Überblicke sind jedoch erforderlich, um einem Relevanzverlust der patristischen Forschung entgegenzuwirken, die weit hin von Spezialisten für Experten betrieben wird, kaum jedoch über die Fachgrenzen hinaus ihre Resultate in den allgemeinen theologischen Diskurs so einzubringen vermag, dass die Väter der Kirche auch heute noch als *locus theologicus*, als wertvolle Erkenntnisquelle wahrgenommen werden können.

Gerade der systematische Ansatz sowie die Frage nach dem spezifischen Beitrag der Kirchenväter für die theologische Prinzipien- und Erkenntnislehre unterscheidet die vorliegende Monographie von Darstellungen einer „Geschichte der Theologie“, die in jüngerer Zeit, allerdings noch kaum im deutschen Sprachraum, verfasst wurden, um einzelne Denker oder Schulen mit ihren charakteristischen Ansätzen, Stilen und Methoden in chronologischer

Abfolge vorzustellen und aus den unterschiedlichen geschichtlichen Konstellationen heraus zu beleuchten.

Lässt die historische Perspektive vor allem das Einzelne und Besondere in den Blick treten sowie die Vielfalt von Ausprägungen erkennen, in denen sich frühchristliches Glaubensdenken vollzog, so darf sich eine Rückbesinnung der Theologie auf ihre eigene Geschichte nicht darin erschöpfen, die großen Texte der Vergangenheit in ihren Entstehungsbedingungen und damaligen Bedeutungen rein historisch-positivistisch zu erforschen oder auf der Ebene religionsphänomenologischer Deskription zu verharren. Geht es der Theologie um die vernunftgeleitete Frage nach der Wahrheit des Glaubens, so wird die theologische Beschäftigung mit den Dokumenten der Vergangenheit von dieser Frage nicht absehen können. Mit anderen Worten: die historischen Quellen sind vor allem deshalb interessant und relevant, weil sie von jener Wahrheit reden und, in unterschiedlichster Weise, zu ihrer Erkenntnis verhelfen können. Welchen Beitrag das Denken der Kirchenväter hierfür erbringen kann, soll im Folgenden untersucht werden.

Ein Versuch, Grundzüge des patristischen Theologieverständnisses in systematischer Gestalt zu präsentieren, wird sich der skeptischen Frage stellen müssen, inwieweit es überhaupt „die Theologie“ der Kirchenväter gab. Suggestiert eine solche Redeweise nicht eine Uniformität frühchristlichen Denkens, die sich historisch schwerlich verifizieren lässt? Existierte nicht vielmehr eine nahezu unüberschaubare Vielfalt von Theologien, die es nicht gestattet, apostolische Väter und nachchalcedonische Autoren, spekulationsfreudige Alexandriner und nüchterne Antiochener, enthusiastische Syrer und gravitatische Römer, Anti-Montanisten und Neo-Nizäner in einem Atemzug zu nennen und als Zeugen für ein und dieselbe Auffassung zu zitieren? Ohne evidente Unterschiede im denkerischen Ansatz und methodischen Vorgehen einzelner Autoren, Regionen und Epochen nivellieren zu müssen – gerade hierin besteht ja nicht zuletzt der einzigartige Reichtum der patristischen Theologie – lassen sich dennoch im Grundverständnis dessen, was Theologie ihrem Wesen nach ist, woran sie sich orientieren muss, welcher Methoden sie sich zu bedienen hat, beachtliche Konstanten und Konvergenzen im Denken der Kirchenväter entdecken. Die zahlreichen Quellenzitate und -belege, die sich auf den folgenden Seiten finden, wollen diesen *consensus patrum* erkennbar machen und in der – unbestreitbaren – Polyphonie zugleich die innere Harmonie der Stimmen vernehmen lassen.

Wenn die patristischen Theologen letztlich keine Privatideen vortrugen, sondern sich um die geistige Durchdringung dessen bemühten, „was überall, was immer, was von allen geglaubt wurde“ (Vincent. Ler., comm. 2,5), also vor allem Zeugen des Glaubens der Kirche waren und sein wollten, indem „sie die Kirche lehrten, was sie selber von der Kirche empfangen hatten“ (Aug., c. Jul.

imp. 1,117), dann ist dieser Glaube der Kirche die einzig adäquate Hermeneutik, der eigentliche Ort des Verstehens jener Texte, da er sie in ihrem eigenen Anspruch gelten lässt und auszulegen sucht. Nur wo sich die historische Erforschung der Quellen mit dieser Hermeneutik verbindet, wird es gelingen, jenen Geist zu erfassen, aus dem die Schriften der Väter entstanden sind und durch den sich ihr Denken im letzten erschließt.

Welchen Wert könnte nun aber eine möglichst authentische Rekonstruktion des patristischen Theologieverständnisses für die Gegenwart haben? Ist das gewonnene Bild allenfalls historisch interessant, aber keineswegs theologisch relevant? Muss sich das kritische Bewusstsein heutiger Glaubensreflexion nicht gerade von veralteten Denkmustern befreien, die eine solche Blickrichtung in den Dokumenten der Vergangenheit allenthalben zu entdecken vermeint? Gebrauchten die Kirchenväter nicht, um nur ein signifikantes Beispiel zu nennen, allzu selbstverständlich und entschieden zu häufig Begriffe wie „Orthodoxie“ und „Häresie“? Gelten solche Kategorien nicht längst als „Konstrukt der siegreichen Tradition“, als Ausdruck einer „Geschichte der Sieger“? Die sich etablierende neue Sprachregelung, jene Begriffe nur noch mit vorgeschaltetem „sogenannt“ oder in Anführungszeichen zu gebrauchen, ließe sich in manchen Fällen durchaus als Ausdruck eines geschärften historischen Problembewusstseins verstehen, das die Komplexität theologischer Bewertungen bestimmter Positionen differenzierter sieht, als es die damaligen Autoren – häufig unter erschwerten Sichtbedingungen eines „Nachtkampfes“ (Socr., h.e. 7,32,5) streitend – vermochten. Eine generelle Distanzierung von jener Terminologie könnte aber auch Indiz einer Relativierung der Wahrheitsfrage innerhalb der Theologie selber sein, die, zumindest in ihren historischen Disziplinen, sich auf eine bloße Erforschung und Beschreibung der Fakten beschränkt, auf spezifisch theologische Fragestellungen, Maßstäbe und Bewertungen hingegen verzichtet, sich damit aber letztlich der Kulturwissenschaft und Religionsgeschichte angleicht.

Demgegenüber bleibt zu erwägen, ob nicht mancher Aspekt der Vätertheologie vielleicht deswegen vorschnell als Ergebnis überholter Denkmuster qualifiziert wird, weil jene Auffassungen den gängigen Plausibilitäten der Moderne widersprechen und eingefahrene Schemata heutigen Theologisierens in Frage stellen. Insofern besitzt das Glaubensdenken der Kirchenväter durchaus ein kritisches Potential gegenüber Verengungen und Verflachungen des Theologieverständnisses späterer Epochen.

Wenn das jeder großen Tradition innewohnende gegenwartskritische Element also auch der patristischen Theologie zukommt, dann gehört deren Kenntnis mithin zu den „gefährlichen Erinnerungen“, die begreifen lassen, wie wenig das augenblicklich Geltende zugleich schon das allein Gültige sein muss, wie sehr wiederum das Wissen der Vergangenheit tiefer und reicher als man-

ches heute Erdachte sein kann. Ein Blick auf die Grundlagen patristischer Theologie vermag jener Geschichtsvergessenheit entgegenzuwirken, in deren Folge heutige Wissenschaftspraxis nicht selten nur dem Horizont des eigenen Denkens verhaftet bleibt. Schon im Jahre 1824 notierte Johann Adam Möhler, keineswegs der unbedeutendste unter den Kennern der Kirchenväter, was deren Theologie späteren Epochen bedeuten könnte: „Es ist immer gut, wenn der Einzelne während der Zeit, die von geistiger Kraft entfremdet ist, das Gefühl dieser ihrer Schwäche hat und sich darum hinwendet, wo Kraft war, um sich an dieser zu stärken. Die im Bewußtsein ihrer Unwissenheit schöpfen will dort, wo Schätze der Weisheit gesammelt wurden. ... Wo man aus eigener Kraft nicht weise ist, da besteht die Weisheit darin, die anderer anzunehmen.“¹

¹ J. A. Möhler, *Pragmatische Blicke*: ders., *Nachgelassene Schriften*. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881–1966) I. Vorlesungen, Entwürfe, Fragmente, hg. R. Reinhardt, Paderborn 1989, 48.

A. Legitimität einer Glaubensreflexion

I. Vorbehalte gegenüber Reflexion und Spekulation

1. Ansätze im Neuen Testament

Dass sich innerhalb des Christentums eine Theologie entfaltete, der Glaube nach Einsicht suchte, der Verstand die Offenbarung Gottes nachvollziehen wollte, war alles andere als selbstverständlich. Nicht nur der Begriff der Theologie war heidnisch vorbelastet. Als Theologen galten von den Göttern erzählende Mythendichter wie Homer und Hesiod. Glaubensreflexion war der antiken Religion fremd. Weder der polytheistische Staatskult noch die orientalischen Mysterienreligionen kannten eine denkerische Durchdringung ihrer Götterwelt. Reflexion und Spekulation über das Göttliche vollzogen sich in den verschiedenen Schulen der antiken Philosophie. Wenngleich das frühe Christentum sich deren Option für den Logos gegen den Mythos sehr bald zu eigen machte, gab es zunächst in den Apostelbriefen des Neuen Testaments deutliche Vorbehalte, wenn nicht eindringliche Warnungen, den Glauben zum Gegenstand philosophischen Fragens und Untersuchens zu machen. Paulus stellt seinem Schüler Timotheus gewisse Irrlehrer vor Augen, die sich „mit Fabeln und endlosen Geschlechtsregistern befassen, die nur mehr Streitereien hervorbringen als dem auf dem Glauben gegründeten Heilsplan Gottes dienen“ (1 Tim 1,4). Kennzeichen des falschen Lehrers sei die „krankhafte Sucht nach Auseinandersetzungen (ζητήσεις) und Wortgefechten (λογομαχίας)“, aus denen nur Neid und Zwiespalt entstünden (1 Tim 6,4; vgl. 2 Tim 2,23; Tit 3,9). Den Kolossern gilt der Appell: „Habt acht, dass euch niemand verführe durch die Philosophie und leeren Trug nach Menschenüberlieferungen und im Sinne der Weltelemente, aber nicht im Sinne Christi“ (Kol 2,8).

Andererseits entging es dem Apostel nicht, dass es hinsichtlich des Glaubens unverkennbare Niveauunterschiede in den Gemeinden gab.¹ Dem einen

¹ N. Brox, Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Problematik eines Dauerproblems: Kairos 14 (1972) 161–187 (= ders., Frühchristentum, Freiburg i.Br. 2000, 305–336); J. Lebreton, Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante: RHE 19 (1923) 481–506; 20 (1924) 5–37; Ch. Marksches, Hohe Theologie und schlichte Frömmigkeit? Einige

Evangelium standen Starke und Schwache, Mündige und Unmündige, Vollkommene (τέλειοι) und Einfache (ἀπλούστεροι, *simplices*), Weise (σοφοί) und Unwissende (ἰδιῶται) gegenüber. Ihr Nebeneinander in der einen Kirche war Ursache nicht weniger Konflikte. Paulus verhehlte nicht, welchem Lager seine Sympathien galten. Er kritisierte, dass viele hinter dem ihnen möglichen, aber auch für sie verpflichtenden Erkenntnisstand zurückblieben (1 Kor 3,1–3; 5,11–14). In der Überzeugung, dass durch Jesus Christus alle „in aller Lehre und in aller Erkenntnis reich geworden“ seien (1 Kor 1,5), konnte und wollte der Apostel keine unüberwindbaren Barrieren zwischen den einzelnen, natürlich auch sozial bedingten Schichten der Gläubigen akzeptieren. Ein Voranschreiten von der unvollkommenen zur höheren Stufe schien ihm grundsätzlich für jeden möglich zu sein. Allerdings dürfte Paulus allzu optimistisch gewesen sein, wenn er seine Auffassung des Christentums, wie er es verkündete, für allgemein verständlich hielt, falls man sich nur eingehend damit befasste. Schon im 2. Petrusbrief (3,16) wird an den paulinischen Schriften moniert, dass „manches an ihnen schwer verständlich“ sei. Erstmals zeichnet sich ein Auseinandertreten von anspruchsvoller Theologie und ihrer Nachvollziehbarkeit seitens des einfachen Gemeindechristentums ab.

Dessen Anliegen und Bedürfnisse manifestierten sich wiederum in einer eigenen Literatur, die, wie z. B. die apokryphen Evangelien, Apostelgeschichten und manche Schriften der Apostolischen Väter (1 Clem., Ps.-Barn., Past. Herm.), schlichten Glauben an Jesus Christus forderte sowie Fragen der christlichen Lebenspraxis, der Liturgie und Gemeindeordnung zum Inhalt hatte.² Die in jenen Werken als *simplices* geschilderten Apostel, die ohne jegliche Bildung nur mit dem Beistand Gottes ihre Schriften verfassen konnten, wurden zu Repräsentanten des einfachen Gemeindeglaubens, der ohne gelehrte Theologie auskam.

2. Glauben und Suchen in der Kontroverse mit dem Gnostizismus

Solche Theologie musste nicht generell abgelehnt werden, konnte jedoch gewisse Verunsicherungen bewirken, die wiederum Reserven gegenüber intellektuellen Ansprüchen im religiösen Bereich zur Folge hatten. Bischof Irenäus von Lyon (haer. 2,26,1) machte sich im ausgehenden 2. Jh. zum Sprecher jener Mentalität, wenn er schrieb: „Es ist besser und nützlicher, in schlichter Einfach

Beobachtungen zum Verhältnis von Theologie und Frömmigkeit in der Antike: A. Hölscher/A. Middelbeck-Varwick (Hg.), Frömmigkeit. Eine verlorene Kunst (Theologie der Spiritualität 8), Münster 2005, 29–48.

² H. J. Carpenter, Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries: JThS N.S. 14 (1963) 294–310.

wenig zu wissen und sich durch Liebe Gott zu nähern, als sich einzubilden, viel zu wissen.“ Der einfache Glaube, als dessen Anwalt Irenäus sich verstand, wurde skeptisch, sobald das bekannte und gesicherte Terrain verlassen wurde. Dass das hier beschworene Leitbild frommer Einfalt offensichtlich doch nicht allen Kreisen in den Gemeinden genügte, sondern als zuwenig empfunden wurde, ja zu Distanzierungen führte, sah auch der Bischof von Lyon, ohne sich davon jedoch in seiner Haltung beirren zu lassen: „Wer sich also von der Verkündigung der Kirche abwendet, der beschuldigt die heiligen Presbyter der Unwissenheit, da er nicht bedenkt, wieviel mehr ein frommer, einfältiger Mensch wert ist als ein gott- und schamloser Sophist“ (haer. 5,20,2).

Die Kritik gilt den Gnostikern, die sich innerhalb der christlichen Gemeinden etabliert hatten, sich jedoch als Repräsentanten des authentischen Christentums verstanden bzw. als intellektuelle Elite fühlten, insofern sie über die wahre Einsicht verfügten, wie die Symbolsprache der Bibel zu dechiffrieren sei und was deren Verfasser wirklich hatten sagen wollen. Spekulative Ambitionen sowie experimentierfreudige Anleihen bei populärphilosophischen Vorstellungen kennzeichneten im 2. Jh. vor allem heterodox-gnostische Kreise, die auf diesem Wege das Christentum auf dem weltanschaulichen Markt als konkurrenzfähige Religion ausweisen wollten.³ Daher die negative Qualifizierung solcher Tendenzen seitens der kirchlichen Autoren, die darin nur intellektuelle Hybris, ein leichtfertiges Verlassen der klaren und sicheren Heilslehre sehen konnten. Verschärft wurde die Ablehnung jenes Erkenntnisstrebens noch dadurch, dass die tatsächliche Erlangung der Gnosis den Pneumatikern vorbehalten blieb, vorhandene Stufungen menschlicher Erkenntnisfähigkeit als unüberwindlich galten und den einfachen Gläubigen somit jegliche Heilchance definitiv abgesprochen wurde. Dieser „Lösung“ des Problems der *simplices* konnte sich die Kirche aufgrund ihrer Überzeugung des universalen Heilswillens Gottes nicht anschließen. Trotz aller Polemik und Verachtung, die ihr die Menge der einfachen, ungebildeten Gläubigen aus den Unterschichten seitens intellektueller Heiden einbrachte, lehnte die Kirche die gnostische Versuchung eines exklusiven Christentums weniger Erwählter entschieden ab.

Besondere Brisanz besaß die Auseinandersetzung mit den Gnostikern aber dadurch, dass diese sich auf ein Wort Christi selbst zu berufen pflegten, um ihre spekulativen Ambitionen zu rechtfertigen und das Ideal der *simplicitas fidei* in Frage zu stellen. Das Jesus-Wort „Suchet und ihr werdet finden“ (Mt 7,7b/Lk 11,9b) wurde von der gnostischen Theologie aufgegriffen, indem das Suchen nicht als Bitten, sondern als forschendes Verlangen nach der Gnosis verstanden wurde (vgl. Iren., haer. 2,13,10; 18,6; 30,2).⁴ Der gnostische Traktat Pistis So-

³ Ch. Marksches, Die Gnosis, München 2001, 28 f., 116 f.

⁴ N. Brox, Suchen und Finden. Zur Nachgeschichte von Mt 7,7b/Lk 11,9b: P. Hoffmann u. a.

phia (83) schildert, wie Johannes und Maria Magdalena mit Berufung auf jenes Wort den Auferstandenen befragen und zu neuen Auskünften drängen. Aus dem Kontext der synoptischen Evangelien gelöst, wurde das Logion vom Suchen in neue Aussagereihen integriert. Im „Thomas-Evangelium“ (Logion 1[2]) heißt es: „Jesus sprach: Der Suchende höre nicht auf zu suchen, bis er findet, und wenn er findet, wird er verwirrt sein, und wenn er verwirrt ist, wird er sich wundern, und er wird König werden über das All.“ Ähnlich lautet es im Hebräer-Evangelium (frg. 4b): „Nicht ruhen wird, wer sucht, bis dass er findet; wer aber gefunden hat, wird staunen, wer aber erstaunt ist, wird zur Herrschaft gelangen; wer aber zur Herrschaft gelangt ist, wird ruhen.“ Mt 7,7b wurde somit zum Stiftungstext für den gnostischen Erlösungsweg. Suchendes Fragen kennzeichnet die dem Gnostiker angemessene Existenzform. Wer sucht, ist sich eines Mangels bewusst, konkret: seines mangelnden Antwortvermögens auf die großen Fragen: „Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon werden wir befreit? Was ist Geburt, was Wiedergeburt?“ (Clem. Alex., exc. Thdot. 78,2). Mit der „Suche nach den Mysterien des Lichtreichs“ (Pistis Sophia 133) beginnt für den Gnostiker die entscheidende Wende. Er ist nicht länger in Schlaf und Blindheit befangen, sondern aufgebrochen, um erlösende Einsicht zu gewinnen in den Fragen nach dem Sinn seines Lebens. Der Suche als dem Forschen nach der verborgenen, jedoch nicht unzugänglichen Wahrheit entspricht das Finden, das Erkennen, die Erlangung der Gnosis.

Kirchlicherseits blieb dieses Programm einer soteriologisch qualifizierten Suche nicht unwiderrprochen. Im ausgehenden 2. Jh. entwarf Irenäus von Lyon eine antignostische Theologie, die exzessiver Spekulation nach dem Offenbarungsempfang skeptisch gegenüberstand und die prinzipielle Unabschließbarkeit eigenmächtigen Forschens unterstrich. Das Resultat eines über den einfachen Glauben hinausgehenden Forschens und Wissenwollens stand für Irenäus fest, wenn es vom Gnostiker illusionslos heißt: „Er sucht zwar immer, findet aber niemals Gott“ (haer. 4,9,3; vgl. 2,27,2). Auch ein Schriftwort war zur Hand, um die Ablehnung gnostischen Fragens biblisch zu legitimieren: „Ich wurde sichtbar denen, die nach mir nicht fragten; ließ mich finden von solchen, die mich nicht suchten“ (Jes 65,1; Iren., epid. 92).

Allerdings konzidierte Irenäus auch eine legitime Form theologischen Fragens. Er formulierte exemplarisch einen Katalog solcher Themen, um zu zeigen, dass es durchaus eine denkerische Durchdringung der biblischen Offenbarung

(Hg.), Orientierung an Jesus. FS J. Schmid, Freiburg i.Br. 1973, 17–36; K. Korschorke, „Suchen und Finden“ in der Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum: WuD 14 (1977) 51–65; A. Orbe, *Parábolas evangélicas en San Ireneo I*, Madrid 1972, 45–74.

geben könne. Im Unterschied zu den gnostischen Prätionen, zu einem geheimen, nur wenigen Pneumatikern vorbehaltenen Wissen vorzustoßen, wird jedoch betont, dass es sich nicht um andere Erkenntnisinhalte handle, sondern nur um eine andere, höhere Reflexionsstufe des gemeinsamen Glaubens der Kirche: „Auch der begabteste Redner unter den kirchlichen Vorstehern verkündigt nichts anderes als die übrigen ... Es ist ja ein und derselbe Glaube; wer viel über ihn zu sagen versteht, vermehrt ihn darum nicht, und wer nur wenig sagen kann, vermindert ihn nicht“ (haer. 1,10,2). Ein tieferes Verständnis der Glaubensbotschaft bedeute keine inhaltliche Abänderung der Lehre, kein Hinzuersuchen neuer Gehalte (haer. 1,10,3). Eine am Glauben der Kirche orientierte Theologie besitzt eine andere Zielrichtung: „Es ist vielmehr so, dass die Inhalte der Parabeln (d. h. der schwierigen Schriftstellen) klarer herausgearbeitet werden, um sie in die Grundgedanken der Wahrheit einzuordnen, und dass das Handeln und die Heilsordnung Gottes für die Menschheit erläutert werden“ (haer. 1,10,3). Der anschließende Katalog möglicher Fragestellungen lässt erkennen, dass es Irenäus um die innere Erhellung der Heilsökonomie geht, um das „Warum“ von Schöpfung, Bundesschluss, Inkarnation, um das „Wie“ leiblicher Auferstehung, um das „Weshalb“ der Heidenberufung (haer. 1,10,3). Theologisches Forschen und Fragen ist also legitim, sofern es in Zusammenhang mit der Glaubensregel steht.⁵

Auch Tertullian wusste um die Brisanz von Mt 7,7 und sprach von jener „Stelle, die auch unsere Leute vorschützen, um sich auf die Wissbegierde (*curiositas*) einzulassen, und die die Häretiker einhämmern, um beunruhigende Zweifel (*scrupulositas*) aufzudrängen“ (praescr. 8,1). Nicht nur Gnostiker also führten das Wort vom Suchen und Finden ständig im Munde (praescr. 43,2), auch innerhalb kirchlicher Kreise bediente man sich seiner offenkundig gern zur Rechtfertigung theologischer Spekulationen.⁶ Ähnlich wie Irenäus fürchtete Tertullian (praescr. 10,7–9) einen regressus in infinitum, wenn er die zeitgenössischen Häresiarchen Revue passieren lässt und ausmalt, wie einer dem anderen die Anhänger abspenstig mache, indem er zur Suche rufe und Finden verheiße: „Wo wird ein Ende des Suchens sein? Wo wird es einen festen Standpunkt im Glauben geben? Wo einen Abschluss im Finden? Etwa bei Markion? Doch auch Valentinus hält uns das Wort vor: ‚Suchet, und ihr werdet finden.‘ Etwa bei Valentinus? Doch auch Apelles bearbeitet mich mit diesem Ausspruch. ... So

⁵ W. C. van Unnik, An Interesting Document of Second Century Theological Discussion (Irenaeus, adv. haer. 1,10,3): VigChr 31 (1977) 196–228; J. Fantino, L'art de la théologie et l'attitude du théologien selon saint Irénée de Lyon: RThom 88 (1988) 65–86, 229–255, 239–253; D. Van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles, Gembloux/Paris 1933, 132–139.

⁶ Nach J. Daniélou, Recherche et Tradition chez les Pères du IIe et du IIIe siècles: NRTh 94 (1972) 449–461, 452 eine Anspielung auf die judenchristliche Apokalypitik.

werde ich nirgendwo bleiben, wenn ich überall auf das Wort ‚Suchet, und ihr werdet finden‘ stoße, als ob ich nirgendwo und nie das zu fassen bekommen hätte, was Christus gelehrt hat, was man suchen muss und was zu glauben notwendig ist.“ Für Tertullian ließ sich jenes Jesus-Wort keineswegs beliebig instrumentalisieren. Im Unterschied zu Irenäus fühlte er sich zu einer orthodoxen Exegese von Mt 7,7 genötigt (praescr. 9,1–2). Die Auslegung dokumentiert sein Verständnis des menschlichen Wahrheitszuganges. Im Grunde ist das Wort für den Christen, der Christus gefunden hat, überholt. Für den gläubig Gewordenen besitzt es keinerlei Aktualität mehr. Es gilt allein für die Situation vor dem Glauben, also für die Juden, die Christus nicht kennen (praescr. 8,3–7). Für den Christen hingegen gilt: „Was du wissen musst, weißt du“ (praescr. 14,2). Glaube ist demzufolge kein Dauer-Diskurs, dessen Ende offen und unabsehbar wäre. Vielmehr gilt: „Man muss suchen, was Christus gelehrt hat, natürlich nur solange man nicht findet, natürlich nur bis man findet. Man hat aber gefunden, sobald man zum Glauben gekommen ist“ (praescr. 10,2). Tertullian fand ebenfalls einen Schriftbeweis gegen die Suchleidenschaft. Die nach der verlorenen Drachme suchende Frau (Lk 15,8) brach ihre Suche sofort ab, als sie diese gefunden hatte (praescr. 11,4). Suchen endet also mit dem Finden. Wer über die gefundene und in der kirchlichen Glaubensregel verwahrte Wahrheit hinaus weitersuchen wollte, verrät seinen Unglauben, leugnet seinen Besitzstand (praescr. 7,12f.; 11,1–3). „Nun kann es aber bei einer einzigen und eindeutigen Lehre kein endloses Suchen geben. Man muss suchen, bis man findet, und glauben, sobald man gefunden hat, und dann ist weiter nichts mehr zu tun, als zu bewahren, was man im Glauben angenommen hat“ (praescr. 9,4). Suchen ist ein defizitärer Status, Wahrheitsbesitz das Ideal. Daher Tertullians Appell: „Die Neugier weiche dem Glauben!“ (*cedat curiositas fidei*: praescr. 14,3). Der Theologe aus Karthago betont die Suffizienz des kirchlich umschriebenen Glaubens: „Nichts gegen die Glaubensregel zu wissen, bedeutet alles zu wissen“ (praescr. 14,5). Da es hier keine strittigen Punkte gibt, bewegt sich alles Untersuchen und Hinterfragen im Umfeld der Häresie, stammt aus ihr oder führt zu ihr (praescr. 13,6).

Ähnlich wie Irenäus räumte aber auch Tertullian die Möglichkeit eines legitimen Forschens und Fragens innerhalb der Kirche ein, definierte aber ebenso wie der Bischof von Lyon klar Gegenstand, Bedingungen und Grenzen: „Lasst uns also forschen in unserem Bereich, bei unseren Leuten, bezüglich unserer Angelegenheiten, und zwar soweit es ohne Verletzung der Glaubensregel Gegenstand einer Untersuchung werden kann“ (praescr. 12,5; vgl. an. 2,7). Desweiteren wird empfohlen, sich hierbei an zuverlässige, erfahrene Lehrer der Kirche zu halten, die „mit der Gnade der Wissenschaft begabt“ sind (praescr. 14,1–2). Trotz aller Konzessionen an theologische Ambitionen versuchte Tertullian letztlich doch, das Gemeindechristentum in antignostischer Frontstel-

lung auf die einheitliche, sichere und nicht zu hinterfragende Grundlage der Glaubensregel einzuschwören (praescr. 14,1–5).

Dass solche Appelle nicht wirkungslos blieben, sondern in den Gemeinden Resonanz fanden, das einfache Durchschnittsniveau stabilisierten und das *simplicitas fidei*-Ideal forcierten, beweisen Zeugnisse anderer Theologen, die sich mit einer verbreiteten Animosität gegenüber allem Erkenntnisstreben in Glaubensdingen konfrontiert sahen. Das in antignostischer Tendenz innerkirchlich geschürte Klima hatte zur Verdächtigung aller Versuche geführt, forschend und fragend über die konventionelle Verkündigung hinauszudenken. Eine Preisgabe der einfachen, vertrauten Formeln, ein denkerisches Übersteigen der schlichten, verbindlichen Lehre führe nur scheinbar zu höherer Erkenntnis, sei in Wirklichkeit vielmehr intellektuelle Arroganz, verkappte Häresie oder leichtfertiges Aufspielsetzen des Wahrheitsbesitzes. Clemens von Alexandrien, der das Christentum einmal als „Sehnsucht nach ewigem Leben, die auf der Ebene des Verstandes Wurzeln geschlagen hat“ definierte (paed. 1,1,1), gewährt wie kein anderer Theologe jener Zeit Einblick in die Vorbehalte, Widerstände und Angriffe, denen sich sein Versuch ausgesetzt sah, an der Wende vom 2. zum 3. Jh. das Christentum auf höchstem Reflexionsniveau zu artikulieren.⁷ Jegliche Form einer gelehrten Theologie wurde hier mit Misstrauen betrachtet und für überflüssig gehalten (str. 1,18,2–3; 6,80,5; 89,1). Philosophie galt in diesen Kreisen als Erfindung des Teufels (str. 1,80,5). Man fürchtete sich vor ihr wie Kinder vor Gespenstern (str. 6,80,5) und forderte „einzig und allein den Glauben“ (str. 1,43,1). Der „bloße Glaube“ (ψιλὴ πίστις) wurde gegen die Konzeption einer „kirchlichen Gnosis“ (str. 7,41,3) ausgespielt, wie sie die alexandrinischen Theologen entwarfen. Auch Origenes (sel. in Ps. hom. 5) klagte über Kritiker, die Theologie als überflüssigen Luxus betrachteten, ihr geistiges Desinteresse hingegen als gesunde Glaubenseinfalt ausgaben. Zahlreiche Christen begnügten sich mit einem Minimalglauben. Ihnen genügte es, wenn sie nicht in die Hölle kamen (hom. in Jesu Nave 9,7). Tiefergehendes Nachdenken galt solchen Christen fast schon als Glaubensabfall (comm. in Rom. 9,36).

II. Unverzichtbarkeit der Theologie

Trotz einer verbreiteten Skepsis angesichts tiefergehender Glaubensreflexionen und trotz begründeter Vorbehalte gegenüber einer Auflösung des einfachen Glaubens in verstiegene Spekulationen konnte die Kirche als ganze sich nicht

⁷ A. Méhat, *Étude sur les „stromates“ de Clément d’Alexandrie*, Paris 1966, 294–326; H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Eugene/Or. 2004 (= London 1954), 393.

mit einer fideistischen Einstellung begnügen. Schon die Begegnung mit der geistigen Kultur der Antike, ihren Fragen, Erwartungen und Vorbehalten, führte zu einer denkerischen Vertiefung des biblischen Kerygmas und schuf eine neue Reflexionsstufe des christlichen Glaubens.⁸ Ebenso aber gab es innerkirchliche Herausforderungen, die den Einsatz des Intellektes gerade um der Authentizität des Glaubens willen verlangten.

1. Auseinandersetzung mit dem Ideal der *simplicitas fidei*

Schon Irenäus (haer. 1 prol. 1–2) hatte erkennen müssen, wie es gerade die arg- und ahnungslosen Gläubigen waren, die sich von den Überredungskünsten der Gnostiker verführen ließen. Derselbe Tertullian, der mit warnenden Worten die Risiken des Forschens und Fragens geschildert hatte, musste erleben, dass die so eindringlich empfohlene Einfachheit des Glaubens diesen geradezu gefährdete, wenn sie auf Arglosigkeit und Naivität hinauslief. Die einfachen Gläubigen waren auch in Karthago nicht anders als in Lyon die intellektuell Hilflosen, die verführerischen Irrlehren schutzlos ausgeliefert schienen. Diese Gefährdung der ansonsten vielgepriesenen Einfachheit nötigte zu Konsequenzen. Tertullian (res. 2,11) forderte die Unterweisung der Anfälligen: „Es gibt viele Ungebildete (*rudes*), sehr viele, die in ihrem Glauben schwanken (*dubii*), und noch mehr Einfältige (*simplices*); diese wird man unterrichten, leiten, festigen müssen.“ In seinem Traktat über die Taufe (bapt. 1,1), den er auch als Instruktion für schon Getaufte verstand, beklagte er deren oft mangelndes Wissen über das schon vor Jahren empfangene Sakrament und sprach kritisch von solchen, „die sich mit einfältigem Glauben begnügen, ohne die Gründe der überlieferten Lehren untersucht zu haben, und einen zwar ausreichenden, infolge ihrer Unwissenheit aber unerprobt gebliebenen Glauben besitzen.“⁹

Tertullian konnte seine Kritik begründen. In diese Zeit fielen die Anfänge der spekulativen Trinitätstheologie. Ein unzulänglicher Versuch, das Zueinander von Vater und Sohn zu verstehen, war der sogenannte modalistische Monarchianismus, eine radikale Vereinfachung der Gottesvorstellung, die letztlich

⁸ M. Fiedrowicz, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn ³2006, 312–315; ders., Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in den ersten Jahrhunderten, Darmstadt 2004; A. Merkt, Die Profilierung des antiken Christentums angesichts von Polemik und Verfolgung: D. Zeller (Hg.), Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende (RM 28), Stuttgart 2002, 409–433; B. Pouderon, Die frühen Christen und die griechische Kultur: L. Pietri (Hg.), Geschichte des Christentums I, Freiburg i. Br. 2003, 863–942.

⁹ Brox, Der einfache Glaube, 165–173; J. Moingt, Théologie trinitaire de Tertullien I. Histoire, Doctrine, Méthodes (ThH 68), Paris 1966, 114–121; Eynde, Normes, 139–141.

auf die Identität von Vater und Sohn hinauslief. Als Vertreter dieser Auffassung war Praxeas Anfang des 3. Jh. von Rom nach Nordafrika gekommen. Nur deshalb fand Tertullians (adv. Prax. 1,6) Worten zufolge dessen Position auch hier Akzeptanz, „weil die Vielen in der Einfalt der Lehre schliefen“. Der Monarchianismus, der die Einheit Gottes zu wahren suchte, seiner Dreifaltigkeit jedoch nicht gerecht zu werden vermochte, war offensichtlich jene Variante des Gottesverständnisses, die dem simplen Glauben der vielen, von komplizierter Theologie Irritierten am besten entsprach. Umgekehrt erschienen hier nun Tertullians differenzierte Konzeption und neuartige Diktion (*trinitas*) der Gotteslehre als häresieverdächtig und stießen auf Ablehnung. „Die einfachen Leute, um nicht zu sagen die Unwissenden und Ungebildeten, die stets die Mehrzahl der Gläubigen ausmachen, begreifen nicht, dass zwar an einen einzigen Gott, aber in Verbindung mit seiner Heilsökonomie, zu glauben ist, und sie erschrecken, da sie unterstellen, dass die Heilsökonomie Vielheit und eine Ordnung in der Dreiheit die Teilung der Einheit bedeute“ (adv. Prax. 3,1). Der so Angegriffene war zwar überzeugt, dass theologischer Einsatz des Verstandes die Orthodoxie seiner trinitarischen Auffassungen erweisen könne, „als ob nicht auch eine unvernünftig eingegrenzte Einheit eine Häresie darstellt und eine vernünftig entfaltete Dreiheit die Wahrheit ausmacht“ (adv. Prax. 3,1). Trotzdem fühlte sich Tertullian in seinen theologischen Bemühungen vom simplen, unflexiblen, auf überkommene Formeln fixierten Gemeindeglauben verstanden, ja abgelehnt, wenn er Ungebildete und Böswillige in einem Atemzug nannte und ihr bewusstes Missverstehen seiner Formulierungen beklagte (adv. Prax. 9,1). Seine beeindruckende Argumentationskraft, seine scharfe Herausarbeitung der Probleme, seine schöpferische Fähigkeit theologischer Begriffsbildung blieben offenkundig jenen Kreisen weithin suspekt. Tertullian (paenit. 1,2–3) hielt solchen Christen vor, „ohne das Steuerruder der Vernunft in allen Lebenslagen umherzutreiben“, während für ihn das Prinzip der Rationalität von Gott her der gesamten Schöpfung eingeschrieben war: „Der Verstand ist etwas Göttliches, weil Gott als Schöpfer aller Dinge alles mit Verstand vorgesehen, eingerichtet und angeordnet hat und nichts ohne Verstand behandelt und angesehen wissen wollte.“

Die Situation in Karthago war kein Einzelfall. Auch in der römischen Gemeinde kam es Anfang des 3. Jh. zu Kontroversen, als einer ihrer Priester, Hippolyt, den dort ebenfalls verbreiteten modalistischen Monarchianismus attackierte, daraufhin aber in Konflikt mit Bischof Zephyrin sowie seinem Berater und Nachfolger Callixtus geriet. Während beide primär die Einheit der Gemeinde schützen und sie vor theologischen Schulstreitigkeiten bewahren wollten, im übrigen aber die in der Vergangenheit bewährte kurze Glaubensregel für hinreichend hielten, stellte Hippolyt (haer. 9,7,1; 11,1) im Gefühl intellektueller Überlegenheit jene Vertreter der schlichten Gemeindefrömmigkeit als ungebil-

dete Ignoranten dar, weil sie keinen Anschluss an zeitgemäße Theologie finden und nicht auf den neuen, heilsökonomisch erschlossenen Gottesbegriff eingehen wollten.¹⁰

Es gab also offenkundig an der Wende vom 2. zum 3. Jh. in verschiedenen Gemeinden ausgetragene Differenzen über Legitimität und Nutzen eines tieferen Glaubensverständnisses. Während die große Menge der einfachen Christen, vielfach auch die Gemeindeleiter sich mit dem erreichten und bewährten Wissensstand zufrieden gaben, darüber hinausgehende Spekulation für überflüssig oder gefährlich hielten, stellten einzelne andere das *simplicitas fidei*-Ideal kritisch in Frage, da der einfache Glaube geradezu als Einfallstor der Häresien erschien. Die Erwartung eines Irenäus von Lyon (haer. 3,4,2), die einfachen Gläubigen würden sich, wenn sie häretische Lehren hörten, „sofort die Ohren zuhalten und möglichst weit davonlaufen“, dürfte allzu optimistisch gewesen sein. Schlichter Glaube immunisierte keineswegs gegen Irrlehren. Vielmehr konnte er sogar zu einem Risikofaktor werden, insofern die ihm innewohnende Arglosigkeit die Tendenz zu Naivität und Verführbarkeit in sich barg. Nicht umsonst erfuhr das Wort *simplex*, im profanen Latein „schlicht, unverfälscht, verlässlich“ besagend, in der christlichen Latinität eine auffällige Bedeutungsnuance, insofern nun der zuvor noch sehr seltene Sinn von „dumm, naiv“ hinzukam. Allen Idealisierungen entgegen, die die *simplicitas* zum Indiz der Wahrheit machten (Tert., apol. 23,7; res. 3,6), in die Nähe der Weisheit rückten (Tert., adv. Val. 2; test. an. 1), als Fundament des Gottesreichs betrachteten (Ambr., fid. 1,42), wurde also sehr deutlich der ambivalente Charakter des schlichten Glaubens empfunden und ausgesprochen.

Trotzdem wurde innerhalb der Kirche, ganz anders als in gnostischen Zirkeln, die große Menge der schlichten Gläubigen nicht einfach abgeschrieben und ihrem Schicksal überlassen. Überzeugt, dass der einfache Glaube zwar zum Heil genüge, aber in seiner Einfalt stets gefährdet sei, widmeten sich gebildete Christen der Belehrung der *simplices*, um sie vor heterodoxen Beeinflussungen zu schützen. Nicht allein aus diesem Grund erschien eine geistige Unterweisung der schlichten Gläubigen wünschenswert. Vielmehr galt der einfache Glaube als etwas, das durchaus auf Entfaltung und Fortschritt angelegt war. Ziel war der reflektierte Glaube.

¹⁰ Lebreton, Désaccord (1), 489 f.; A. Harnack, Dogmengeschichte I, Tübingen 1990 (= ⁴1909), 740 f.

A. Legitimität einer Glaubensreflexion

2. *Denkender Glaube*

a) Clemens von Alexandrien: die wahre Gnosis

Eingehende Überlegungen zur Unterscheidung zwischen dem einfachen Glauben und einer tiefergehenden Glaubenserkenntnis finden sich erstmals bei den alexandrinischen Theologen des ausgehenden 2. und frühen 3. Jahrhunderts. „Mehr als das Glauben ist das Erkennen“, formulierte programmatisch Clemens von Alexandrien (str. 6,109,2). Er war überzeugt: Der Logos „ruft uns zur Gnosis“ (paed. 1,92,3). Mit dem Terminus „Gnosis“ griff er konstruktiv die Herausforderung des Gnostizismus auf, der frühere Theologen wie Irenäus und Tertullian eher defensiv begegnet waren. Diese hatten zwar die Glaubenssubstanz der Kirche vor Verfälschung zu sichern versucht, aber dem intellektuellen Faszinosum gnostischer Zirkel keine kirchliche Alternative entgegenzustellen vermocht. Die Gestalt eines Christentums auf höchstem Reflexionsniveau herauszubilden wurde erstmals dort begonnen, wo auch der Gnostizismus eines seiner vitalsten geistigen Zentren besaß, in Alexandrien.¹¹ Hier konnte es sich die Kirche am wenigsten erlauben, sich auf bloße Besitzstandswahrung zu beschränken. Den erfolgreichen Abwerbungsstrategien der Gnostiker musste offensiv begegnet werden. Die angestrebte Verbindung von Intellektualität und Gläubigkeit sollte es denjenigen Christen ermöglichen, in der Kirche zu verbleiben, die, von der konventionellen Gemeindeverkündigung geistig unterfordert, für die gnostische Esoterik empfänglich waren und dort zu finden meinten, was die kirchliche Durchschnittspredigt ihnen nicht bieten konnte (vgl. Orig., Jo. 5,8).

Clemens von Alexandrien versuchte einen Mittelweg zu finden zwischen der glaubensfeindlichen Haltung des Gnostizismus und den fideistisch-wissenschaftskritischen Richtungen des orthodoxen Christentums.¹² Der Glaube bildet daher die Grundlage (str. 7,20,2; 55,5). Das Jesaja-Wort „Wenn ihr nicht

¹¹ D. Wyrwa, *Religiöses Lernen im zweiten Jahrhundert und die Anfänge der alexandrinischen Katechetenschule*: B. Ego/H. Merkel (Hg.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung* (WUNT 180), Tübingen 2005, 271–305; C. Scholten, *Die Alexandrinische Katechetenschule*: JAC 38 (1995) 16–37; A. Le Boulluec, *Die „Schule“ von Alexandrien*: L. Pietri (Hg.), *Geschichte des Christentums I*, Freiburg i.Br. 2003, 576–621; A. M. Ritter, *Das frühchristliche Alexandrien im Spannungsfeld zwischen Judenchristentum, „Frühkatholizismus“ und Gnosis*: ders., *Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche*, Göttingen 1993, 117–136.

¹² P. Th. Camelot, *Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie* (ETHS 3), Paris 1945; J. Lebreton, *La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie*: RSR 18 (1928) 457–488; Brox, *Der einfache Glaube*, 174–183; ders., *Suchen und Finden*, 30f.; W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (TU 57), Berlin 1952, 369–381; J. Beumer, *Die theologische Methode* (HDG I,6), Freiburg i.Br. 1972, 26–30; Eynde, *Normes*, 142–151.

glaubt, werdet ihr nicht verstehen“ (Jes 7,9 LXX) wird, wie auch später von Augustinus, herangezogen, um diesen unverzichtbaren Ausgangspunkt zu bestätigen (str. 1,8,2; 2,17,4), zugleich aber schon das Ziel anzudeuten: „Durch die Gnosis wird der Glaube vollendet ... Daher soll man von diesem Glauben ausgehend ... die Gnosis von Gott, soweit es möglich ist, erlangen ... An Gott glauben ist ... die Grundlage der Gnosis“ (str. 7,55,2–3.5). Was der Glaube nur annimmt, vermag die Gnosis zu begründen: „Der Glaube ist sozusagen die gedrängte Erkenntnis des Wichtigsten, die Erkenntnis aber ein fester und sicherer Beweis (ἀπόδειξις) der durch den Glauben angenommenen Lehren, da sie durch den Unterricht des Herrn auf dem Glauben aufgebaut wird und uns zu unerschütterlicher Gewissheit und wissenschaftlichem Verständnis führt“ (str. 7,57,3; vgl. 2,48,1). Erst der reflektierte Glaube ermöglicht die Unterscheidung von Orthodoxie und Heterodoxie (str. 1,35,2). Das hier gezeichnete Ideal einer christlichen Gnosis darf allerdings nicht rein intellektualistisch verstanden werden. Es handelt sich um eine vielschichtige Größe, in der sich intellektuelle, religiöse, mystische und moralische Elemente miteinander verbinden. Diese Form von Gnosis bedeutete keineswegs eine rationalistische Verflüchtigung des Glaubensinhalts. Vielmehr ging es um ein tieferes, intensiveres, mit der ethischen Vervollkommnung des Christen sich steigerndes Erfassen der geoffenbarten Wahrheit. Die Konzeption des Clemens geht vom Glauben aus (πίστις) und führt mittels der Liebe (ἀγάπη) zur Erkenntnis (γνώσις) bzw. mittels der Erkenntnis zur Liebe.¹³ Die Gnosis zielt letztlich auf Angleichung (ὁμοίωσις) an Gott. Insofern ist sie eine Form sapientialer Theologie, die mit Gott vereint.

Im Gegensatz zu Irenäus und Tertullian griff Clemens das von den Gnostikern reklamierte Herrenwort Mt 7,7b seinerseits positiv auf, um das Ungenügen eines selbstzufriedenen Glaubens zu betonen und engagiertes Erkenntnisbemühen zu fordern: „Der Glaube darf nicht passiv und allein bleiben, sondern muss mit der Untersuchung (ζήτησις) in Erscheinung treten. Ich sage nämlich nicht, dass man überhaupt nicht suchen darf. Denn es heißt: ‚Suche und du wirst finden‘“ (str. 5,11,1). Mittels jenes Schriftbeweises wird die denkerische Durchdringung des Glaubens als Forderung des Logos selbst erwiesen: „Der Logos will nicht, dass der Glaubende gegenüber der Wahrheit unbeweglich und völlig passiv bleibt. Denn er sagt: ‚Suchet, und ihr werdet finden‘; aber er führt die Suche ins Finden hinüber, wobei er nur das leere Geschwätz ausschließt, die Forschung (θεωρία) aber für zulässig erklärt, die unseren Glauben festigt“ (str. 1,51,4; vgl. 8,1,1–2,5). Für Clemens war es die der griechischen Philosophie eigene Technik des Untersuchens, die, weit entfernt, vom Glauben zu entfremden, dazu dienen konnte, „eine feste Überzeugung von der Richtig-

¹³ Méhat, *Étude sur les „stromates“*, 475–488.

keit unserer Auffassung durch das Verstehen der verborgenen Gedanken zu erhalten“ (str. 1,20,3; vgl. 1,32,4; 99,1).

Wie die Philosophie von der Unbeweisbarkeit der ersten Prinzipien ausgeht (str. 8,8,6), so nimmt die Theologie ihren Ausgangspunkt bei den Gewissheiten des Glaubens, den sicheren Offenbarungsinhalten, um zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen (str. 5,5,2.4). Die theologische Forschungsmethode besteht darin, die einzelnen Aussagen der Schrift einander gegenüberzustellen und miteinander zu vergleichen, damit sich das Geglaubte zu reflektierter Kenntnis entfalte und die Kohärenz der verschiedenen Glaubensinhalte deutlich werde (str. 1,20,3).¹⁴

Gerade im Zugang zur Schrift zeigen sich nun aber nochmals Unterschiede zwischen den Christen, zwischen einfachen Gläubigen (πιστοί) und wahren Gnostikern (γνωστικοί): „Nicht aller Leute Sache ist die Gnosis (vgl. 1 Kor 8,7). Denn die einen sehen nur auf den Leib der Schrift, nämlich die Wörter und Ausdrücke ..., die anderen aber durchschauen den Sinn und die Bedeutung der Wörter“ (str. 6,132,3; vgl. 7,95,9). Die höhere Erkenntnis des christlichen Gnostikers darf jedoch nicht als exklusiv-privilegierter Wissensbesitz verstanden werden. Gnostische Existenz vollendet sich für Clemens in der Tätigkeit des Lehrens. In der Leitung des Unterrichts „die Geheimnisse der Wahrheit zu überliefern“ gilt ihm als „die Verwaltung des herrlichsten Gutes auf Erden in Wort und Tat“ (str. 7,52,1; vgl. str. 2,46,1; 7,4,2; 53,5–6).

b) Origenes: Anfänge einer wissenschaftlichen Theologie

Auch Origenes (Cels. 1,13) plädierte für einen vernunftgemäßen Glauben: „Ferner ist es auch nach Überzeugung der Schrift weitaus besser, mit Vernunft und Weisheit den Lehrsätzen zuzustimmen als nur mit einfachem Glauben.“¹⁵ Er unterschied zwischen dem Glauben allein und dem zum Glauben hinzukommenden Erkennen (Jo. 19,3,20; comm. in Mt. 12,15). Dieser einfache Glaube ist

¹⁴ C. Mondésert, Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'écriture (Theol 4), Paris 1944; U. Schneider, Theologie als christliche Philosophie. Zur Bedeutung der biblischen Botschaft im Denken des Clemens von Alexandria (AKG 73), Berlin/New York 1999.

¹⁵ L. Perrone, *Fede/ragione*: A. Monaci Castagno (Hg.), Origene. Dizionario, Rom 2000, 157–161; J. F. Bonnefoy, *Origène théoricien de la méthode théologique*: Mélanges Cavallera, Toulouse 1948, 87–145; J. Lebreton, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*: RSR 18 (1928) 265–293; G. L. Prestige, *Fathers and Heretics. Six Studies in Dogmatic Faith*, London 1958, 43–66; Beumer, *Theologische Methode*, 30–34; H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Paris 1961, 443–495; ders., *Actualité d'Origène. Rapports de la Foi et des Cultures. Une Théologie en Recherche*: NRTh 102 (1980) 386–399, 394–399; Eynde, *Normes*, 151–156; Brox, *Suchen und Finden*, 32–34.

grundsätzlich entwicklungsfähig. Es gibt die Möglichkeit, vom bloßen Glauben zur Gnosis emporzusteigen. Diese besteht wiederum primär darin, den Sinn der Schriften zu erforschen und ihr Mysterium zu erkennen (Cels. 3,33). Ebenso wie Clemens wollte Origenes dem Gnostizismus ein vertieftes Glaubensverständnis auf kirchlicher Grundlage entgegenstellen. Die christliche Gnosis bezieht sich auf die von den Aposteln durch die Kirche überkommene Überlieferung (κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν: princ. 3,1,1). Allerdings blieb Origenes hinsichtlich der Terminologie zurückhaltender und sprach wohl wegen der häretischen Vorbelastung niemals vom christlichen Gnostiker. Dem schlichten Glauben (πίστις) werden die Weisheit (σοφία), das Wissen (ἐπιστήμη) und die Erkenntnis (γνώσις) gegenübergestellt oder als deren höhere Stufe verstanden. Gegenüber der Polemik des Heiden Celsus, der den Christen Naivität, blinde Gläubigkeit und Frageverzicht vorwarf (Cels. 1,9; 3,44; 6,10), verwies Origenes (Cels. 6,7) auf verschiedene Schriftstellen (Spr 10,17; Sir 21,18; Tit 1,9), nicht zuletzt auf das Jesus-Logion vom Suchen (Mt 7,7b), um nachzuweisen, dass der göttliche Logos selbst die Anwendung der Dialektik empfehle, Beweisführungen und Widerlegungen für einen reflektierten Glauben bedeutsam seien und die gebotene Suche in der Erforschung des Sinnes der Schriften bestehe. Ausdrücklich distanzierte er sich von fragwürdigen Glaubensvorstellungen solcher Christen, „die nicht imstande sind, den Sinn der Schriftstellen zu durchdringen, auch keine Mühe auf die Erforschung der Schrift verwenden wollen, obwohl doch Jesus sagt: ‚Forscht in den Schriften‘ (Joh 5,39)“ (Cels. 5,16). Allerdings räumte Origenes ein, dass es immer nur sehr wenige Experten auf dem Gebiet der kirchlichen Lehre gebe, die ihr ganzes Leben dem Schriftstudium widmeten (Cels. 6,37). Er unterschied zwischen der „Aufgabe des wissenschaftlich Gebildeten, die Inhalte dieser Lehre mit vielfältigen Beweisen zu begründen, die teils aus den Heiligen Schriften stammen, teils Ergebnisse wissenschaftlicher Überlegungen sind“, und dem einfacheren Christen aus dem Volk, der diesen anspruchsvollen Reflexionen nicht zu folgen vermag, sich daher einfach dem Erlöser anvertraut und mit dem schlichten Glauben an dessen Worte begnügt (Cels. 4,9).

Origenes war unter den frühchristlichen Theologen derjenige, der erstmals umfassend und eingehend die innere Plausibilität und Kohärenz des christlichen Glaubens reflektierte. Dies geschah in systematischer Weise vor allem in seinem Werk „De principiis/περὶ ἀρχῶν“, das er zwischen 220 und 231 abfasste, um gebildeten Christen, teilweise auch Nicht-Christen Einblick in seinen eigenen theologischen Unterricht zu geben. Dem Titel zufolge geht es um die Grundgegebenheiten des christlichen Glaubens: Gott, Trinität, geistige und materielle Schöpfung, Inkarnation und Eschatologie. Als apostolische Tradition und kirchliches Bekenntnis sind diese Daten der theologischen Reflexion vorgegeben. Origenes wollte nun den rechten Umgang mit diesen Bekenntnissät-

zen vorstellen, damit sie zu lebendigem Glauben führen und einer Vertiefung der in ihnen formulierten Glaubensmysterien dienen können.¹⁶ Das Werk stellt daher keine thematisch vollständige, geschlossene Dogmatik dar, sondern eher eine Theologie „im Vollzug“, die zu entscheidenden Fragen des christlichen Bekenntnisses mehrere Antwortmöglichkeiten diskutiert, die Prüfung der Lösungsansätze jedoch dem Leser überlässt.

Im Vorwort legte Origenes seine Vorstellungen von Programm und Methode der Theologie dar. Grundlage und Ausgangspunkt bildet der von den Aposteln verkündete Christusglaube. Hierbei sei zwar alles Heilsnotwendige in klaren Aussagen für alle Gläubigen überliefert. Allerdings hätten die Apostel die Begründung dieser Sätze (*ratio assertiois*), die weitgehend dem apostolischen Glaubensbekenntnis entsprechen (princ. 1 praef. 4), den Forschern und Lehrern überlassen, die im Unterschied zu den schlichten Gläubigen über die erforderlichen Geistesgaben verfügen. Daneben beinhalte die apostolische Verkündigung weiteres, dessen Existenz (*quia*) zwar ausgesagt werde, dessen Wesen (*quomodo*) und Herkunft (*unde*) aber ungeklärt bleibe (princ. 1 praef. 3). Als Beispiele nennt Origenes den Hervorgang des Heiligen Geistes, den Ursprung der Seele, das Wesen des Teufels und der Dämonen, die Frage, was vor dieser Welt und was nach ihr sein werde, den Zeitpunkt der Erschaffung der Engel und ihre Eigenschaften (princ. 1 praef. 4–10). Wiederum ist es Aufgabe des Theologen, auch hier nach Klärungen zu suchen. In diesem Punkt ging Origenes über Irenäus und Tertullianus hinaus. Diese hatten zwar theologischer Reflexion die zentralen Inhalte des kirchlichen Kerygmas zugewiesen, Fragen der zuletzt genannten Art jedoch für unbeantwortbar oder gefährlich gehalten, so dass sie Gott zu überlassen seien (Iren., haer. 2,28,2–7). Origenes hingegen suchte auch in diesen Bereich intellektuell vorzustoßen, betonte jedoch den hypothetischen Charakter seiner Äußerungen: „Man betrachte dies nicht als Lehren (*dogmata*), die von uns vorgetragen würden, sondern als Darlegung nach Art einer Erörterung und Untersuchung“ (princ. 2,8,4).¹⁷

Während die Offenbarungsbotschaft also von Tatsachen spricht und Lehren verkündet, kommt es der Theologie zu, diese tiefer zu begründen und ihr Wesen zu erhellen. In dem Wort „Zündet euch selbst das Licht der Erkenntnis an“ (Hos 10,12 LXX) sah Origenes den Aufstieg zur Gnosis durch intellektuelles Bemühen als göttlichen Auftrag. Sein Ziel war darüber hinaus systematischer Art. Aus den einzelnen Bekenntnissätzen der kirchlichen Lehre sollte „ein zusammenhängendes und organisches Ganzes (*seriem quandam et corpus*)“ entstehen (princ. 1 praef. 10). Hierunter darf allerdings kein geschlossenes und

¹⁶ L. Lies, Origenes' ‚Peri Archon‘. Eine undogmatische Dogmatik, Darmstadt 1992, 8, 13f.

¹⁷ H. Crouzel, Qu'a voulu faire Origène en composant le Traité des Principes?: BLE 76 (1976) 161–186, 241–260.

vollständiges System verstanden werden.¹⁸ Verschiedene Glaubensartikel werden in dem Werk nicht thematisiert. Mehrfach hatte Origenes Philosophen die Idolatrie ihrer eigenen Lehrsysteme vorgeworfen.¹⁹ Ihm selber ging es weniger um ein System als um eine Synthese, die neues Licht auf die innere Verbindung von Gotteslehre, Anthropologie und Kosmologie werfen sollte. Im Mittelpunkt stand dabei das Drama der Seele, ihre Erschaffung und ihr Fall in der Präexistenz, ihre Verbindung mit materiellen Körpern zum Zweck der Erlösung, ihre Aufstiege und Abstiege, ihre endgültige Wiederherstellung, alles betrachtet im Licht des göttlichen Wirkens und der menschlichen Freiheit. Die Glaubensartikel (τῆς πίστεως κεφάλαια: Jo. 32,190) bilden hierbei die Prinzipien, die Grundelemente jener Gesamtsicht. Indem der Theologe die grundlegenden Glaubensaussagen einer Erforschung unterzieht, die sich auf das Zeugnis der Schrift und die vom Logos erleuchtete Vernunft stützt, vermag er die Kohärenz und innere Logik jener Prinzipien zu entdecken sowie dieses in ihnen implizit Enthaltene zu entfalten (princ. 1 praef. 10). Während für Origenes (Jo. 13,302–303) die Propheten den Anfang der Gotteserkenntnis markierten, die Apostel die Offenbarung vollendeten, war es Aufgabe der Theologen, dem übernommenen Offenbarungsgut nichts mehr hinzuzufügen, sondern es mit dem Verstand zu erforschen und so darzustellen, „dass der eine Leib der Wahrheit mit Weisheit zusammengefügt wird“. Mit Recht kann Origenes daher als Begründer der wissenschaftlichen Theologie bezeichnet werden.

c) Hilarius: mit Einsicht glauben

Als sein Pendant im Westen gilt Augustinus, der das theologische Programm der Alexandriner möglicherweise durch Vermittlung des Hilarius von Poitiers kennengelernt hat. Durch sein Exil in Kleinasien während der arianischen Wirren mit der östlichen Theologie bekannt geworden, könnte der Bischof von Poitiers dazu beigetragen haben, die westliche Welt nicht nur mit der zeitgenössischen östlichen Trinitätslehre, sondern auch mit dem Denkansatz der alexandrinischen Theologen vertraut zu machen.²⁰ Zwar bekundete zunächst auch Hilarius die Hochschätzung eines Glaubens, der in der Einfalt besteht (trin. 10,70), sowie die Ablehnung einer philosophischen Durchdringung der Glaubenslehre (trin. 1,13). Doch konnte es in der arianischen Krise nicht genügen,

¹⁸ H. Crouzel, Introduction: Origène, Traité des principes I (SC 252), Paris 1978, 51 f.; ders., Origène et la philosophie (Theol 52), Paris 1962, 179–215.

¹⁹ Orig., hom. in Jos. 18,3; hom. in Jer. 16,9; Greg. Thaum., pan. Or. 166–169.

²⁰ So J. Beumer, Hilarius von Poitiers, ein Vertreter der christlichen Gnosis: ThQ 132 (1952) 170–192.

„die gewundenen Fragereien einer subtilen Weltweisheit“ (trin. 12,19) nur zu meiden. Vielmehr erkannte Hilarius die Dringlichkeit, die allzu Schlichten (*simpliciores*) dagegen zu wappnen und sie zu instruieren (trin. 12,19). Da die Apostel keinen hilf- und vernunftlosen Glauben überliefert hätten, gelte es mit den Waffen des Geistes offensiv gegen die Irrtümer vorzugehen und die Wahrheit durch Lehre (*doctrina*) zu verteidigen (trin. 12,20).

Aber auch unabhängig von dogmatischen Kontroversen betonte Hilarius nicht nur die Möglichkeit eines Fortschritts im Glauben (in Mt. 13,2), sondern entfaltete auch eine Theorie des Glaubensverständnisses (*cognitio, doctrina, scientia, intelligentia, intellectus*). Dieses ist ebenso wie bei den Alexandrinern eng mit der Erfassung und Interpretation der Schrift verbunden.²¹ In der Einleitung seines Hauptwerks „De trinitate“ (1,19) umreißt Hilarius seine Absicht, von Gott mit den Worten Gottes zu reden und zugleich der menschlichen Fassungskraft durch Bilder und Analogien, die der Erfahrungswelt entnommen sind, entgegenzukommen. In Psalm 53,3 „Gott blickt vom Himmel her auf die Menschen, zu suchen, ob einer verständig (*intelligens*) ist oder Gott suche“ sah Hilarius (in psalm. 52,6) die göttliche Legitimierung eines intellektuellen Bemühens um Einsicht (*per rationem intelligentiae*) in den tieferen Sinn der Erschaffung von Welt und Mensch, ihrer Erwählung, des Wirkens von Engeln und Dämonen, der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes. Das biblische Wort „Einsicht (*intelligentia*) ist etwas Gutes für alle, die sie finden“ (Spr 3,13) diene nochmals dazu, den „keineswegs geringen Wert der Intelligenz“ zu betonen und ihren Einsatz für ein vertieftes Glaubensverständnis (*studium intelligentis exquisitio*) gutzuheißen (in psalm. 52,7). Tatsächlich manifestiert sich in Hilarius' Hauptwerk über die Dreifaltigkeit die Fähigkeit zur methodischen Arbeitsweise mit klarer Gliederung und Systematik, präzisen Begriffsbestimmungen und überzeugenden Analogieschlüssen, wobei er spekulative Kraft, Originalität und sprachlich anspruchsvolle Darbietung zu verbinden verstand.

d) Augustinus: den Intellekt lieben

Das Geglaubte auch mit dem Intellekt zu ergreifen war jenes Grundanliegen, das die Theologie Augustins zutiefst prägte und umfassend leitete.²² Zeitlebens suchte er zu verwirklichen, was er in einer Frühschrift (acad. 3,43) program-

²¹ G. M. Newlands, Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method, Bern 1978.

²² Aug., trin. 15,51: *Desideravi intellectu videre, quod credidi*. Vgl. Beumer, Theologische Methode, 49–56; P. Th. Camelot, „Quod intellegimus, debemus rationi.“ Note sur la méthode théologique de Saint Augustin: HJ 77 (1958) 397–402; E. Gilson, Der Heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre, Hellerau 1930, 59–74; M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I, Berlin 1988 (= Freiburg i. Br. 1909), 125–143; M. Fiedrowicz, Augustins Brief

matisch formuliert hatte: „Die Wahrheit nicht nur durch den Glauben, sondern auch durch Erkennen zu erfassen.“ Zur biblischen Begründung verwies Augustinus (lib. arb. 2,6) auf Joh 17,3, demzufolge das ewige Leben nicht auf dem Glauben beruhe, sondern in der Erkenntnis des Vaters und des Sohnes bestehe. Ebenso ließ sich das Wort vom Suchen und Finden (Mt 7,7b) heranziehen, das es nicht gestatte, „gefunden zu nennen, was unerkannt nur geglaubt wird“.

Der Weg vom *credere* zum *intellegere* führt über den Verstand. Die Erkenntnis verdankt sich der Anstrengung des Denkens: „*Quod intellegimus, debemus rationi*“ (util. cred. 25). Nicht zuletzt infolge der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus hatte Augustinus schon früh das Verhältnis von *fides* und *ratio*, von Autoritätsglaube und Vernunft Einsicht bedacht. Gegenüber der manichäischen Verheißung eines autoritätsfreien, glaubensunabhängigen, rein rational begründeten Christentums²³ verteidigte er zunächst die Unabdingbarkeit des Glaubens für religiöse Erkenntnis. Dieser Glaube bedeutet jedoch keine gedankenlose Unterwerfung, sondern soll zur Einsicht erweitert werden. Die grundlegende Bedeutung des Glaubens, aber auch seine Ausrichtung auf ein vertieftes Verstehen fand Augustinus in dem schon von früheren Autoren häufig zitierten Jesaja-Wort „Wenn ihr nicht glaubt, dann werdet ihr auch nicht einsehen“ (Jes 7,9b LXX).²⁴ Dieses Wort, in der altlateinischen Bibelversion gelesen, wurde ihm zu Leitmotiv, um das Verhältnis von Glaube und Wissen zu bestimmen. Stets suchte er daher, die intellektuelle Struktur des Glaubens, dessen Hinordnung auf die Einsicht aufzuzeigen. Glaube bedeutete ihm nicht Ersatz des Denkens, sondern eine spezifische Form des Denkens. Daher seine Definition: „Glaube ist ein Denken mit willentlicher Zustimmung“ (*credere est cum assensione cogitare*: praed. sanct. 5). Kategorisch schloss Augustinus aus, dass der Glaube den Verzicht auf eine vernunftgemäße Erklärung oder auf entsprechendes Forschen fordere (ep. 120,3). *Intellectum valde ama*, liebe die geistige Einsicht in hohem Maße, lautete der Appell an Consentius, den Adressaten jenes Briefes (ep. 120,13), in dem er ausführlich das Glaubensverständnis thematisierte und auf das Trinitätsmysterium anwandte. Die zwischen Glaube und Wissen waltende Dialektik fasste Augustinus in die viel zitierte Formel: *Intellige, ut credas, crede, ut intelligas* („verstehe, um zu glauben; glaube, um zu verstehen“: s. 43,9). Wie er an anderen Stellen ausführt, muss ein gewisses Denken dem Glauben vorausgehen, damit der Glaubensakt überhaupt möglich werde.²⁵

an Dioskur (ep. 118). Kriterien authentischer Theologie: WiWei 60 (1997) 177–188; E. TeSelle, *Crede ut intellegas*: AL 2 (1996) 116–119.

²³ Aug., util. cred. 2; 21; ep. 118,32. Vgl. A. Hoffmann, Einleitung zu: Augustinus, *De utilitate credendi* (FC 9), Freiburg i. Br. 1992, 21–23.

²⁴ Vgl. z. B. s. 43,7; ep. 120,3. Vgl. W. Geerlings, Jes 7,9b. Die Geschichte eines fruchtbaren Mißverständnisses: WiWei 50 (1987) 5–12.

²⁵ Aug., ep. 120,3; en. Ps. 118,s.18,3; praed. sanct. 5; s. 43,9; util. cred. 23; 26–32.

Hierzu gehört die Einsicht, dass Glaubensvollzüge im menschlichen Leben natürlich und notwendig sind, dass es sinnvoll ist, bedeutende Wahrheiten, die man nicht von vornherein wissen kann, zunächst zu glauben, dass schließlich die kirchliche Bezeugung der göttlichen Offenbarung durchaus glaubwürdig ist. Glaube gründet also in der Einsicht, dass es vernünftig ist zu glauben (*cur sit credendum*) und gerade dieser Autorität zu glauben (*cui sit credendum*). Der durch das vorausgehende Denken ermöglichte Glaube erfasst anschließend die der Vernunft unzugängliche Offenbarungswahrheit. Auch beim Glaubensakt selber ist der Intellekt tätig. Augustinus betrachtet nämlich auch diese gläubige Annahme der Heilswahrheit als eine Tätigkeit der übernatürlich erhobenen Vernunft, wenn er den Glaubensakt als „Denken mit willentlicher Zustimmung“ definiert (praed. sanct. 5). Ist die Offenbarungswahrheit durch den Glauben ergriffen, dann gilt es, sie intellektuell tiefer zu erfassen und zu durchdringen, um zur Einsicht in den Glauben (*intellectus fidei*) zu gelangen. Es geht also um ein Verstehen-Wollen des Glaubens selbst. Die Erkenntnisbemühung vollzieht sich innerhalb der vom Glauben eröffneten Wirklichkeit. Der Glaube ist hierbei nicht nur Gegenstand der Reflexion, sondern deren treibende Kraft und tragende Basis. Der Erkenntnisimpuls führt nicht aus dem Glauben heraus, sondern tiefer in ihn hinein. Die zum Glauben hinzukommende Einsicht bedeutet jedoch kein vollkommenes Wissen, kein restloses Begreifen der Glaubensgeheimnisse, sondern ein spezifisches Inhaltsverständnis der Offenbarungswahrheit, das dem Diesseitszustand des Menschen entspricht und von der Gnade ermöglicht wird (en. Ps. 118,s.18,3). Die augustinische Verhältnisbestimmung von Glaube und Einsicht kann daher nicht ohne weiteres auf das moderne Problem der Beziehung von Glaube und Vernunft übertragen werden, da letzteres auf der rein natürlichen Vernunft beruht, die nur auf sich selbst gestellt ist.

Der Intellekt ist also vor, im und nach dem Glaubensakt tätig. Er geht ihm voraus im Urteil über die Glaubwürdigkeit, er begleitet ihn in der Zustimmung zur offenbarten Wahrheit, er folgt ihm in der Durchdringung der Offenbarungsinhalte. Vor dem Glauben handelt es sich aber um die natürliche Vernunft, da sich die menschliche Einsicht nicht auf den Inhalt des Glaubens bezieht, sondern auf natürliche Gründe, ihm zuzustimmen. Nach dem Glaubensakt hingegen bezieht sich die Einsicht auf den Glaubensinhalt selbst, der sie erleuchtet, innerlich weitet und ihr eine neue, übernatürliche Wahrheit zuführt. Augustinus verwies in einer Predigt (s. 49,9) auf diesen Unterschied: „Verstehe, um mein Wort zu glauben; glaube, um das Wort Gottes zu verstehen.“ Der dem Glaubensakt folgenden Vernunft wies er die zweifache Aufgabe des Unterscheidens und Verknüpfens (*ratio ... distinguendi et connectendi potens*: ord. 2,30) zu. Zunächst hat sie Irrtümer, die ein rechtes Glaubensverständnis behindern, zu widerlegen, indem sie deren innere Widersprüche sowie Unvereinbarkeit

mit Aussagen der Schrift aufweist (ep. 120,7.12). Die Fülle seiner polemischen Werke gegen Manichäer, Donatisten, Pelagianer und Arianer zeigt, wie Augustinus gerade durch die denkerische Auseinandersetzung mit den Einwänden und Positionen der Gegner auch für sich selbst ein tieferes Verständnis der Glaubenswahrheiten zu gewinnen vermochte. Doch kommt der Vernunft auch eine konstruktive Funktion innerhalb der Glaubensreflexion zu. Mit ihrer Fähigkeit, Zusammenhänge herzustellen, vermag sie aus der Verknüpfung zweier Glaubensmysterien beide in neuem Licht erscheinen zu lassen. So verstand es Augustinus, das Geheimnis der göttlichen Trinität anhand des nach dem Bild Gottes geschaffenen menschlichen Geistes zu erhellen, dessen verschiedene Funktionen – Wille, Intellekt, Gedächtnis – ebenfalls trinitarisch strukturiert sind und in einer Art psychologischer Analogie die Grundlage für das Verständnis der Trinitätslehre bilden können (trin. 8). Auf diese Weise versuchte er, das Geheimnis der Dreifaltigkeit „nicht nur für die Glaubenden (*credentibus*) durch die Autorität der Heiligen Schrift, sondern auch für die zur Einsicht Fähigen (*intelligentibus*) durch Verstandesüberlegungen annäherungsweise aufzuzeigen“ (trin. 15,1).

Dass diese Glaubensreflexion bei Augustinus einen förmlichen Wissenschaftscharakter gewinnt, zeigt ein wichtiger Text (trin. 14,3), der für das augustininische Theologieverständnis besonders aufschlussreich ist. Ausgehend von 1 Kor 12,8 „Den einen wird die Weisheitsrede gegeben, den anderen die Erkenntnisrede“ unterscheidet Augustinus zwischen *sapientia* und *scientia*.²⁶ Während die Weisheit dem ewigen, unveränderlichen Wesen Gottes zugewandt ist, bezieht sich die Wissenschaft zunächst auf die Erkenntnis alles Zeitlichen. Unter theologischem Aspekt geht es ihr also um das Heilshandeln Gottes in der Geschichte. Augustinus präzisiert das Wesen der spezifisch theologischen Wissenschaft in der Weise, dass diese nicht Selbstzweck ist, sondern auf das Heil des Menschen bezogen wird. Theologisches Wissen verzichtet auf überflüssige Inhalte, da es auf das Letztziel des Menschen hingeordnet ist. Es darf sich weder in isolierte Teilantworten verzetteln noch im Bereden existentieller Belanglosigkeiten erschöpfen. Theologische Kenntnis unterscheidet sich vom Glauben der einfachen Gläubigen nicht dem Inhalt nach, sondern dem Reflexionsgrad nach. Vier Kompetenzen des Theologen werden genannt. Dieser weiß, „wie der Glaube geweckt, genährt, verteidigt und gefestigt wird.“ Der Theologe versteht es also, das Evangelium so zu vermitteln, dass es glaubwürdig erscheint und auf der intellektuellen Ebene die Hindernisse überwunden werden, die seine Annahme erschweren. Der so geweckte Glaube empfängt anschließend weitere Unterweisung, die ihn vertieft und reifen lässt, aber auch gegen Zweifel und Anfechtungen festigt und stärkt. Wo es erforderlich ist, verteidigt der Theologe

²⁶ BAug 16, Paris 1991, 620–623, note complémentaire (J. Moingt).

diesen Glauben gegen Angriffe von Außen und Verfälschungen im Innern, d. h. gegen heidnische Polemik und häretische Irrtümer.

Augustinus war es gelungen, die Stellung der Vernunft im Glaubensvollzug zu klären und ihre Bedeutung für das Erfassen, Durchdringen und Verstehen der Offenbarungswahrheit zu sichern. Seine Verhältnisbestimmung von Glaube und Wissen in ihrer wechselseitigen Bezogenheit und Erhellung, sein Verlangen nach dem *intellectus fidei*, die Überzeugung von dessen Legitimität und Möglichkeit sind getragen von einem großen Vertrauen in die Fähigkeit der menschlichen Vernunft, sofern diese sich von der Offenbarungswahrheit in Dienst nehmen lässt und sich dem Wagnis stellt, den Glauben zu denken bzw. „für die Religion zu kämpfen“.²⁷ Die augustinische Theorie eines Glaubensverständnisses wurde nicht nur für das Programm einer *fides quaerens intellectum* wegweisend, wie es Anselm von Canterbury in der Frühscholastik formuliert hatte, sondern für die Theologie des Mittelalters generell, deren Reflexionen über das Verhältnis von Glaube und Wissen sich immer wieder von augustinischen Maximen und Zitaten inspiriert erweisen.²⁸

Die in der patristischen Epoche entfaltete Theologie war religionsgeschichtlich analogielos. Glaubensreflexion war ein spezifisch christliches Phänomen, das sich aus dem Wesen dieses Glaubens selbst ergab, insofern er in der Überzeugung gründete: Im Anfang war der Logos. Dieser Wahrheitsbezug des Glaubens, der sich zur Vernünftigkeit seiner eigenen Grundlagen bekennt, zog das Bemühen des Verstandes um das dem Glauben vorgegebene Offenbarungswort nach sich, ermöglichte den Einsatz des Denkens zum Verständnis des Geglauten, ließ Theologie im christlichen Sinne als Vernunft im Glauben und aus dem Glauben entstehen. Indem die frühe Kirche die Frage nach der Vernunft des Glaubens zuließ und forderte, bezeugte sie zugleich ihr eigenes Grundverständnis vom Wesen des Glaubens, der einem bloßen Fideismus oder blinden Dezinonismus enthoben und an die Wahrheit gebunden wurde. Dieses erstmals von den Kirchenvätern herausgearbeitete Spezifikum des christlichen Glaubens würde aufheben, wer die Legitimität von Theologie grundsätzlich bestreiten wollte.

²⁷ Aug., ench. 4: *ratio pro religione contendat*.

²⁸ M. Grabmann, Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken: M. Grabmann/J. Mausbach (Hg.), Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des Heiligen Augustinus, Köln 1930, 87–110.

III. Terminologie

1. Der Theologiebegriff der vorchristlichen Antike

Die Begriffe *θεολογία* bzw. *θεολόγος* entstammen der vorchristlichen Antike.²⁹ Das Kompositum *theo-logia* bezeichnete ursprünglich in der altgriechischen Religion den Vollzug religiöser Rede von den Göttern bzw. das Reden von ihnen unter Berufung auf eine göttliche Eingebung. „Theologen“ waren Gotteskünder. Als solche galten Dichter wie Orpheus, Musaios, Homer und Hesiod (Arist., met. 1000a), die entweder als Stimme der Gottheit selber angesehen wurden oder in ihren Mythen von den Göttern erzählten, über Wesen, Wirken und Genealogie der Götter sprachen. Desweiteren gab es in Delphi (Plut., def. or. 417f.) und anderen kleinasiatischen Städten der Kaiserzeit als Theologen bezeichneten Kultbeamte, deren Hauptaufgabe im Unterschied zu den Hymnoden der Vortrag prosaischer Festreden zu Ehren der Götter war. Das Verb *θεολογεῖν* war mehr oder weniger identisch mit *μυθολογεῖν* und bedeutete, über das Göttliche oder über die Götter in mythologischer Form zu reden.

Insofern nun aber nicht jede Rede von den Göttern ihrem Wesen auch angemessen erschien, trat die Philosophie auf den Plan, wies die Dichter in ihre Schranken und begann, Kriterien vernunftgemäßer Rede über das Göttliche zu entfalten. Der Konflikt zwischen mythischer Tradition und philosophischer Reflexion des Gottesproblems führte zur Entstehung einer neuen Bedeutung von Theologie, die nun zur kritischen Vernunftkontrolle der religiösen Rede von Gott wurde. Das mit den Vorsokratikern einsetzende Programm einer kritischen Bemühung der Vernunft um adäquate Rede von Gott kommt in Platons „*Politeia*“ (378d-379a) anschaulich zum Ausdruck. Hier findet sich auch erstmals der Terminus *θεολογία* belegt (resp. 379a 5). Platon forderte vom Gründer einer Polis die Konzeption einer normativen Theologie. Es seien Richtlinien und Maßstäbe für das rechte Gott-Künden (*τύποι περὶ θεολογίας*) zu erstellen, anhand derer die Dichtung zu zensieren und das religiöse Bewusstsein zu orientieren seien: ein Gott bewirke nur das Gute und nicht das Schlechte, er sei unveränderlich und unterziehe sich keinen trügerischen Metamorphosen (resp. 376e-383c). Aristoteles griff das Programm einer rationalen Theologie auf und grenzte diese vom unmittelbar-religiösen Gott-Künden (*θεολογεῖν*), sodann von nicht-philosophischen *θεολόγοι* wie Hesiod (*Theogonie*, 700 v. Chr.) und Pherekydes (*Kosmogonie*, 5. Jh. v. Chr.) ab (met. 1000a 9; 1091a 34 – b 9).

²⁹ M. v. Perger, *Theologie I. Griechisch-Römisch*: DNP 12/1 (2002) 364–368; M. Seckler, *Theologin*. Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung: ThQ 163 (1983) 241–263; A. Solignac, *Théologie*: DSp 15 (1991) 463–466; A.-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste II*, Paris 1949, 598–605.

Diesen „Mythologen, die sich mit Theologie befassten“ (meteor. 353a 36) stellte er als Begründer der wahren Philosophie die Physiker, d. h. die ionischen Naturphilosophen entgegen (met. 1071b 27; 1075b 26). Insofern Gott als erstes Prinzip vornehmster Gegenstand der „ersten Philosophie“ bzw. der „Wissenschaft von den höchsten Prinzipien“ war, bezeichnete Aristoteles (met. 1026a 18f.; 1064b 3) diese auch als „theologische Wissenschaft“ (θεολογική ἐπιστήμη) und „theologische Philosophie“ (θεολογική φιλοσοφία). Theologie bedeutete somit die vernunftgeleitete Erkenntnisbemühung um das Göttliche.

Ausdruck eines solchen Vernunftinteresses an Gott war auch die für die Folgezeit wichtige Differenzierung, die der Sokrates-Schüler Antisthenes (ca. 450/45 – ca. 365 v. Chr.) traf, indem er in seiner „Physik“ sagte, „dass es der Konvention nach (κατὰ νόμον) viele Götter gibt, der Natur nach (κατὰ φύσιν) nur einen einzigen“ (= Philodem, de pietate 7a). Zu den konventionellen Göttern gehörten die von den Dichtern besungenen, in Mythen beschriebenen Götter des griechischen Pantheon ebenso wie die vielen Stadt- und Staatsgötter, die durch zahlreiche partikuläre Kulte verehrt wurden. Solche Differenzierungen gestatteten es dem römischen Universalgelehrten Varro (116–27 v. Chr.), in seinen „Antiquitates rerum divinarum“, einem Kompendium römischer Theologie, drei Arten zu unterscheiden, sich die Gottheit vorzustellen und zu verehren (vgl. Aug., civ. 6,5). Die mythische Theologie (*theologia mythica/poetica*) fand in den Mythen der Dichter ihren Ausdruck, die politische Theologie (*theologia civilis/politica*) bezog sich auf die Götterkulte des Staates, die natürliche Theologie (*theologia naturalis*) forschte mit philosophischer Fragestellung nach dem Gott, der von Natur aus Gott war und nicht wie die Götter der Dichter oder des Staates nur nach menschlicher Konvention und Tradition als göttlich galt.³⁰ Dieses Schema einer *theologia tripartita* darf als Ausdruck einer kritischen Reflexion über die pagane Religion betrachtet werden.

2. Die christliche Rezeption des antiken Theologiebegriffs

Insofern die Begriffe *θεολογία*, *θεολόγος*, *θεολογεῖν* mit heidnischen Konnotationen vorbelastet waren, bestand von christlicher Seite zunächst eine deutliche Reserve gegenüber dieser Terminologie.³¹ Im Neuen Testament fehlt sie gänzlich. Die anfängliche Fremdheit jener Begriffe im kirchlichen Sprach-

³⁰ B. Cardauns, Varro und die römische Religion. Zur Theologie, Wirkungsgeschichte und Leistung der „Antiquitates Rerum Divinarum“: W. Haase (Hg.), ANRW II 16/1, Berlin/New York 1978, 80–103; G. Lieberg, Die „theologia tripartita“ in Forschung und Bezeugung: W. Haase (Hg.), ANRW I 4, Berlin/New York 1973, 63–115.

³¹ P. Batiffol, *Theologia*, *Theologi*: EThL 5 (1928) 205–220; A. Solignac, *Théologie*: DSp 15 (1991) 466–472; F. Kattenbusch, Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte

gebrauch illustrierte Mitte des 2. Jh. Justin (dial. 113,2), der das Verb $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ mit Wortklaubereien bzw. Haarspaltereien gleichsetzte, als sein jüdischer Dialogpartner Tryphon Namensänderungen der Bibel (Abram/Abraham; Sara/Sarra) zu ergründen suchte.

Die meisten christlichen Autoren des 2. und 3. Jh. verwendeten diese Termini jedoch in ihrem ursprünglichen Sinn. Bezeichnend ist hierbei die Praxis lateinischer Kirchenschriftsteller, die sich des Begriffs *theologia* in ihrer Polemik gegen die heidnische Religion bedienten und dabei die von Varro ausgeprägte Bedeutung zugrundelegten.³² Anders verlief die Entwicklung bei den griechischen Autoren. Zwar benutzten auch diese jene Begrifflichkeit weiterhin in ihrer herkömmlichen Bedeutung. So war der *theologos* immer noch der Mythen-dichter oder heidnische Kultbeamte, die *theologia* weiterhin die Götterkunde der Heiden.³³ Indem der Theologiebegriff jedoch allmählich aus seiner religionsgeschichtlich bedingten Vorprägung herausgelöst wurde und in seinem ursprünglichen Wortsinn als „Rede von Gott“ verstanden wurde, gelang es Autoren wie Clemens von Alexandrien und Origenes³⁴, die Terminologie auch für den christlichen Sprachgebrauch zu übernehmen. Dasselbe leistete später Augustinus (civ. 8,1), indem er das Wort *theologia* als „Reflexion oder Rede über das Göttliche“ (*de divinitate ratio sive sermo*) definierte und damit der christlichen Begriffsrezeption insbesondere im Mittelalter den Weg ebnete. Als *theologi* – „Gottkundler“ – galten nun Mose, die Propheten und Psalmisten, Johannes der Täufer, der Evangelist Johannes und der Apostel Paulus³⁵, später dann ebenso kirchliche Autoren wie Athanasius, Basilius³⁶ und Gregor von Nazianz, der in besonderer Weise als „der Theologe“ galt. „Durch seine sublimen Theologie“, schrieb sein Biograph Gregorius Presbyter, „ragte Gregor so weit hervor, dass er, obwohl viele durch Gelehrsamkeit ausgezeichnete Männer in verschiedenen Jahrhunderten sich der Theologie widmeten, allein nächst dem Evangelisten Johannes mit dem Namen ‚der Theologe‘ ausgezeichnet worden ist.“³⁷ Die christliche Lehre selbst wird nun zur „wahren Theologie“ (Clem. Alex., str. 5,56,3). Die heiligen Schriften „theologisieren“ ($\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$), d. h. sie sprechen von Gott (Orig., Cels. 4,99). Es gibt jetzt eine „Theologie des Erlösers“

der Ausdrücke $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$, $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$, Darmstadt ²1962; J. Stiglmayr, Mannigfache Bedeutungen von „Theologie“ und „Theologen“: ThGl 11 (1919) 296–309.

³² Tert., nat. 2,1; Lakt., inst. 1,11,48; ira 11,8; Aug., civ. 6,5,12.

³³ Clem. Alex., str. 5,78,4; Orig., Cels. 1,25; 4,97; Eus., p.e. 7,2,2.

³⁴ H. Crouzel, *Theologia* et mots de même racine chez Origène: N. el-Khoury u. a. (Hg.), *Lebendige Überlieferung*. FS H. J. Vogt, Beirut 1992, 83–90.

³⁵ Clem. Alex., str. 1,150,4; Orig., Io. 6,357; Eus., p.e. 7,9,1; 11,6,9; 15,13; 11,19,4; e.Th. 1,20; 2,12; Athan., gent. 46; inc. 10,2; Basil., Eun. 1,14.

³⁶ Gr. Naz., or. 21,10; or. 43,68.

³⁷ Greg. Presb., v. Gr. Naz. (PG 35,288C). So schon auf dem Konzil von Chalcedon (ACO 2,1,3,114).

(Orig., Jo. 1,157). Der Sohn, der am Herzen des Vaters ruhte (Joh 1,18), ist es, der „von Gott redete (θεολογῶν) und seinen wahren Jüngern das Wesen Gottes verkündete“ (Orig., Cels. 2,71), indem er „ein Wissen von Gott (θεολογία) verlieh, das die Seele über die irdischen Dinge emporzuheben vermag“ (Orig., Cels. 7,41). Der Erlöser selbst wurde so zum „Theologen“ (θεολόγος; Gr. Naz., or. 31,8). Der Begriff der Theologie wurde so allmählich präziser. Er bezeichnete eine Lehre über Gott, die Gottes würdig und angemessen ist (Orig., Cels. 6,18), sowie ein wissenschaftliches Reden von Gott.³⁸ Einige Autoren differenzierten zwischen θεολογία und οἰκονομία. Erstere bezeichnete die Lehre von der ewigen Dreifaltigkeit, letztere das Heilshandeln Gottes in der Geschichte, insbesondere das Inkarnationsgeschehen.³⁹

Mit Evagrius Pontikus gewann im monastischen Kontext des 4. Jh. der Theologiebegriff eine neue, kontemplative Akzentuierung, insofern hierunter nun eine mystische Gotteserkenntnis charismatischer Art verstanden wurde. Dieser Ansatz wurde in der Folgezeit bei Diadochus von Photike, Pseudo-Dionysius und Maximus Confessor fortgeführt.⁴⁰

Unter den lateinischen Autoren war es Augustinus, der *theologia* erstmals nicht mehr ausschließlich im paganen Sinne gebrauchte, sondern sich auf den etymologischen Sinn des Wortes stützte, es als „Verstehen und Erklären des Göttlichen“ (*ratio quae de diis explicatur*: civ. 6,5) definierte und im Namen der „wahren Theologie“ (civ. 8,6) nicht nur das Ungenügen der heidnischen *theologia fabulosa*, der Mythen, sowie der *theologia civilis*, der staatlichen Kultformen, offenlegte, sondern auch an der bei Varro zugrundeliegenden stoischen Ausprägung der *theologia naturalis* Kritik übte, insofern diese die Natur pantheistisch vergöttlichte, letztlich also „Physiologie“ statt Theologie war. Augustinus (civ. 8,1.5.9–10) forderte demgegenüber eine Theologie, die ihrem Gegenstand, Gott selbst, angemessener war. Diese adäquatere Gotteslehre fand er in der platonischen Philosophie, die die Transzendenz Gottes wahrte, ihn als Schöpfer des Universums, Licht der Erkenntnis und Ziel allen Handelns betrachtete. Dies war jene Gestalt der *theologia naturalis*, an die Augustinus anknüpfen konnte, um das Christentum in Kontinuität zur philosophischen Aufklärung zu sehen.⁴¹ Hier, im Aufbruch des Menschen aus Konventionen und Traditionen hin zum vernunftgetragenen Verstehen der Welt und des Göttlichen bestand die geistige Vorbereitung des Christentums. Nicht die antike

³⁸ Athan., Ar. 1,18; Basil., Eun. 2,16; Gr. Naz., or. 28,1.3.4. Vgl. J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze Théologies*, Paris 1952, 168–176.

³⁹ Eus., h.e. 1,1,7; 10,3,3; Basil., Eun. 2,3. Vgl. R. A. Markus, *Trinitarian Theology and Economy*: JThS N.S. 9 (1958) 81–102.

⁴⁰ Solognac, *Théologie*, 469–472.

⁴¹ J. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2003, 133–140.

Religion bildete also die *praeparatio evangelica*, sondern die Wahrheitssuche der Philosophie, die durchaus religionskritische Züge besaß. Mit der Selbstbezeichnung als „wahre Philosophie“ (*vera philosophia*) machte sich das Christentum die philosophische Option für den Logos gegen den Mythos zu eigen, beanspruchte zugleich aber auch, die Grenzen menschlicher Wahrheitssuche aufzusprengen.⁴² Indem es nicht mehr nur der bloße Verstand (*ratio*) war, der Einsicht in den letzten Grund der Welt zu gewinnen suchte, sondern die vom Glauben geweitete und erhellte geistige Sehkraft (*intellectus*), erreichte der philosophische Erkenntnisimpuls einen neuen Zugang zu seinem Ziel. Der Gott, nach dem das Denken der Philosophen gesucht hatte, war selber in die Geschichte eingetreten und dem Menschen entgegengegangen. Vernunft und Glaube, Philosophie und Religion konnten nun zusammenfinden. Der Glaube erwies sich als vernunftgemäß, die Vernunft als glaubensfähig. Die Philosophie lernte beten, die Religion, unter dem Anspruch der Wahrheit zu leben. Indem Augustinus (civ. 8,1) im Anschluss an Cicero (off. 2,2,5) die Philosophie als Liebe zur Weisheit (*amor sapientiae*) oder Streben nach Weisheit (*studium sapientiae*) verstand, ließ sich die „wahre Philosophie“ letztlich mit dem *intellectus fidei*, dem tieferen Verständnis der christlichen Glaubensinhalte, gleichsetzen (ord. 2,16; acad. 3,43). Da Augustinus darüber hinaus die von der Philosophie erstrebte Weisheit mit dem inkarnierten Logos identifizierte, konnte er im Christentum das philosophische Ideal als erfüllt proklamieren: „Der wahre Philosoph ist ein Liebhaber Gottes“ (civ. 8,1).⁴³

⁴² Fiedrowicz, Apologie im frühen Christentum, 291–300, 310 f.; ders., Christen und Heiden, 574–606.

⁴³ G. Madec, Verus philosophus est amator Dei. S. Ambroise et S. Augustin et la Philosophie: RSPHTh 61 (1977) 549–565.

B. Orientierung am Ursprung: das Prinzip der Überlieferung

I. Apostolische Überlieferung

„Unser Glaube ist der rechte, denn er nimmt seinen Ursprung (ὁμοιωμένη) sowohl aus der apostolischen Lehre als auch aus der Überlieferung der Väter; er erhält seine Bestätigung (βεβαιουμένη) aus dem Neuen und dem Alten Testament.“ Mit diesen Worten umriss Bischof Athanasius von Alexandrien (ep. Adolph. 6) das patristische Glaubensverständnis. Christlicher Glaube besitzt klar erkennbare Konturen. Wahr und falsch sind Kategorien, die auch im Bereich des Glaubens Gültigkeit haben. Glaubensvergewisserung, die Frage also, welche Lehre oder Auffassung als wahr bzw. falsch zu gelten habe, geschieht im wahrsten Sinne des Wortes durch Reflexion, durch eine Rück-Wendung, eine Rückbesinnung auf deren Herkunft. Lässt sich das, was geglaubt oder zu glauben gelehrt wird, auf die Verkündigung der Apostel, wie sie durch die Väter weitergetragen wurde, zurückführen und mit dem Zeugnis der Schrift bestätigen? Oder stammt es aus anderen Quellen, ist es vielleicht nur ein „Erzeugnis unseres eigenen Denkens“ (Basil., ep. 140,2), so dass es nur rein menschliche Autorität für sich beanspruchen kann?

Wenn Athanasius zwischen Ursprung und Bestätigung des rechten Glaubens unterschied, das eine der lebendigen Überlieferung, das andere dem schriftlichen Zeugnis zuwies, so hatte er mit dieser Differenzierung sehr genau die Auffassung der patristischen Epoche über das Zueinander von Schrift und Tradition zum Ausdruck gebracht. Als erste, grundlegende Erkenntnisquelle der Glaubenswahrheit galt den Kirchenvätern die Überlieferung, wie sie sich in der Kirche von den Aposteln herleitete. Als schriftlicher Niederschlag dieser Überlieferung dienten die biblischen Urkunden dazu, sich nochmals in anderer Weise jener Wahrheiten zu vergewissern, die schon zuvor im Glaubensbewusstsein der Kirche gegenwärtig waren.

Wenn Athanasius im Jahr 370/1 scheinbar wie selbstverständlich auf jene Kriterien der Orthodoxie verwies und es damals offenkundig nur darum ging, wie eine bestimmte christologische Fragestellung in deren Licht zu beurteilen war, so darf nicht vergessen werden, dass die deutliche Herausbildung jener Kriteriologie einen längeren Klärungsprozess voraussetzte. Wie die Kontroversen seit der Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus zeigten, war die Beru-

fung auf die Tradition zunächst ein Kampf um die echte Tradition bzw. um die Legitimität der jeweils angeführten Traditionsargumente. Was sollte gelten? Was nicht? Wer war berechtigt, verschiedene Traditionsströme zu unterscheiden und zu bewerten? Welche Maßstäbe gab es? So kam es schon im 2. Jh. zur Herausbildung von Kriterien und Normen, die einen Zugang zur authentischen Überlieferung ermöglichen und die Unterscheidungsfähigkeit angesichts pluri-former Geltungsansprüche garantieren sollten.

1. *Der Begriff paradosis/traditio*

Am Anfang war die Überlieferung. Mit diesem Wort ließe sich das Leben der Kirche seit ihren frühesten Anfängen charakterisieren. „So wollen wir das leere Geschwätz der Menge und die falschen Lehren verlassen und uns dem Wort zuwenden, das uns von Anfang an überliefert ist“, schrieb Polycarp von Smyrna (Phil. 7,2) im frühen 2. Jh. an die Gemeinde von Philippi.¹ Synkretistischen Tendenzen seiner Zeit setzte der Martyrerbischof, der selber noch persönlichen Kontakt zu den Aposteln gehabt hatte, eine „Frömmigkeit der Bewahrung“ entgegen, die die christliche Identität durch Bindung an die Überlieferung zu sichern suchte. Irenäus (haer. 3,3,4), der ihn in seiner frühen Jugend noch kennengelernt hatte, stellte ihm das Zeugnis aus: „Ständig lehrte er, was er von den Aposteln gelernt hatte und was auch die Kirche überliefert, denn das allein ist die Wahrheit.“

Die Kirche lebte von ihrer Überlieferung, lange bevor sich der entsprechende Begriff in seinen verschiedenen Aspekten differenzierte und klärte.² Erst all-

¹ Zur „Überlieferung von Anbeginn“ vgl. Jud. 3; 2 Petr 2,21; 1 Joh 1,1; 2,23; 3,11.

² B. Luiselli, *Tradizione*: A. Di Berardino u. a. (Hg.), *Letteratura Patristica*, Cinisello Balsamo 2007, 1162–1178; W. Rordorf/A. Schneider, *Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche* (Trad. Chr. 5), Bern 1983; D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux/Paris 1933; A. Michel, *Tradition*: DThC 15/1 (1946) 1252–1350, 1256–1305; J. N. Bakhuizen van Brink, *Tradition und Hl. Schrift am Anfang des dritten Jahrhunderts*: Cath (M) 9 (1953) 105–114; ders., *Traditio im theologischen Sinne*: VigChr 13 (1959) 65–85; ders., *Tradition and Authority in the Early Church*: StPatr 7 (1966) 3–22; G. G. Blum, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus* (AGTL 9), Berlin/Hamburg 1963; ders., *Offenbarung und Überlieferung. Die dogmatische Konstitution Dei Verbum des II. Vaticanums im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie* (FSÖTh 28), Göttingen 1972, 86–130; Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen I*, Mainz 1965, 39–91; E. Flesseman-van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assen 1954; R. C. P. Hanson, *Tradition in the Early Church*, London 1962; H. Holstein, *Die Überlieferung in der Kirche*, Köln 1967; R. Minnerath, *La Tradition chrétienne de Paul à Origène*: AHC 20 (1988) 182–215; J. F. Mithros, *The Norm of Faith in the Patristic Age*: ST 29 (1968) 444–471; B. Reynders, *Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à Saint Irénée*: RThAM 5 (1933) 155–191; P. Smulders, *Le*