



Leseprobe

Professor Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Professor Dr. Volker Henning Drecoll

Alte Kirche und Mittelalter

Bestellen Sie mit einem Klick für 54,00 €



Seiten: 927

Erscheinungstermin: 22. August 2016

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

www.penguinrandomhouse.de

Inhalte

- Buch lesen
- Mehr zum Autor

Zum Buch

Das Standardlehrbuch jetzt in überarbeiteter und aktualisierter Auflage

Das bewährte Lehrbuch für Kirchen- und Dogmengeschichte in einer gründlich überarbeiteten Form. Alle Abschnitte wurden im Hinblick auf Lernbarkeit und Verständlichkeit überarbeitet und aktualisiert, zum Teil auch neu gefasst. In der Forschung zur Spätantike und zum Mittelalter haben sich in den Jahren seit Erscheinen der 1. Auflage (1995) erhebliche Veränderungen ergeben, die in die Darstellung integriert wurden. Aktuelle Literaturangaben ermöglichen die Weiterarbeit, zusätzlich geben Lektüretipps einen Hinweis, wie man ein Thema vertiefen kann. Der Grundaufbau der thematisch orientierten Längsschnitt wurde beibehalten, doch kann man aufgrund einer Tabelle das Lehrbuch auch in chronologischer Reihenfolge benutzen. Zwischenüberschriften und Marginalien ermöglichen die schnelle Orientierung. Die Karten wurden erneuert. Umfangreiche Register machen das Buch zugleich zu einem hilfreichen Nachschlagewerk.

Autor

**Professor Dr. Wolf-Dieter
Hauschild, Professor Dr.
Volker Henning Drecoll**

Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild (1941-2010),
Studium und Promotion in Hamburg, Habilitation und
Lehrtätigkeit in München, ab 1984 Professor für

Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte Band 1

Wolf-Dieter Hauschild
Volker Henning Drecoll

Alte Kirche und Mittelalter

5., vollständig überarbeitete Neuauflage

Gütersloher Verlagshaus

Inhalt

Vorwort zur überarbeiteten Neuausgabe	22
Vorwort von Wolf-Dieter Hauschild zur 1. Auflage	27
Vorwort von Wolf-Dieter Hauschild zur 2. Auflage	29
Ein Lehrbuch zum Lernen – Zwei methodische Hinweise.....	30
Einleitung: Wieso Kirchen- und Dogmengeschichte?	37
§ 1 Christliche Gotteslehre als Trinitätslehre.....	42
1. Die Christologie im 1. Jh.	48
1.1 Kontinuität oder Diskontinuität? – 1.2 Die besondere Personwürde Jesu von Nazareth – 1.3 Die Entwicklung unterschiedlicher christologischer Konzepte	
2. Die Vorstellungen von der Gottheit Christi im frühen 2. Jh.	50
2.1 Verehrung von Christus als Gott – 2.2 Geistchristologie – 2.3 Engelchristologie – 2.4 Modalismus bei Ignatius? – 2.5 Adoptianismus bei Kerinth?	
3. Die Logoslehre der Apologeten	53
3.1 Philosophische Voraussetzungen – 3.2 Christologie und Gotteslehre – 3.3 Universaler Geltungsanspruch	
4. Heilsgeschichte und Trinität bei Irenäus.....	56
4.1 Anthropologie und Soteriologie – 4.2 Trinitarische Gotteslehre	
5. Die Identifikationstheologie	58
5.1 Quellenlage – 5.2 Einwohnung Gottes in Christus (früher: Adoptianismus) – 5.3 Einheit Gottes bei Noët und Praxeas (früher: Modalismus) – 5.4 Logostheologie bei Hippolyt und der Kompromissvorschlag des Kallistus von Rom	
6. Tertullians begriffliche Klärung der Trinitätslehre	62
6.1 Einheit der Trinität als <i>una substantia</i> – 6.2 Vater, Sohn und Geist als <i>tres personae</i> – 6.3 Tertullianrezeption bei Novatian	
7. Platonismus und Christentum	63
7.1 Die Gottesvorstellung im Mittelplatonismus – 7.2 Der Neuplatonismus	
8. Origenes: Immanent-ewige Trinität und Hypostasenlehre	67
8.1 Ewigkeit der Schöpfung, Güte und Pronoia Gottes – 8.2 Erlösung als Vervollkommnung, Apokatastasis – 8.3 Offenbarungstheologie als Hypostasenlehre – 8.4 Der Heilige Geist als Teil der Trinität	

9.	Konflikte nach Origenes	72
	9.1 Die Hypostasenlehre des Dionysius von Alexandria – 9.2 Die Absetzung des Paul von Samosata – 9.3 Weitere Diskussionen	
10.	Der Trinitarische Streit 318-381: Orientierung über die Probleme	73
	10.1 Trinitätslehre, politische Situation, Philosophie – 10.2 Die Phasen des Streits – 10.3 »Parteien« im Trinitarischen Streit	
11.	Der arianische Streit (318-325).....	77
	11.1 Die Anfänge des Konflikts bis 324 – 11.2 Arius' Lehre: Monotheismus und besondere Stellung Christi – 11.3 Einheit von Vater und Sohn bei Alexander von Alexandria – 11.4 Das Konzil von Nicäa und sein Symbol, das Nizänum	
12.	Die kaiserliche Befriedungspolitik und ihr Scheitern (325-343)	81
	12.1 Die Kontroverse zwischen Markell von Ankyra und Euseb von Cäsarea – 12.2 Der Konflikt um Athanasius – 12.3 Die Synode von Rom 341 und die Kirchweihsynode in Antiochia 341 – 12.4 Die Reichssynode von Serdika 343	
13.	Die Lehre des Athanasius: Gottheit Christi und Erlösung der Menschen.....	86
	13.1 Menschwerdung Gottes und Vergottung des Menschen – 13.2 Identität der Gottheit in Vater und Sohn – 13.3 Die Gottheit des Heiligen Geistes	
14.	Die theologischen Gruppen und das homöische Reichsdogma von 360.....	89
	14.1 Das Verbot der ontologischen Terminologie – 14.2 Die Heterousianer: Aëtius und Eunomius – 14.3 Die homöusianische Gruppe seit 358 – 14.4 Der Sieg der Homöer und das Reichsdogma von 360	
15.	Neugruppierungen in der Julianzeit	94
	15.1 Das Schisma in Antiochia – 15.2 Athanasius' Programm seit 362: Erweiterung der Nizänergruppe – 15.3 Die Neuformierung der Nizänumsanhänger nach 364 – 15.4 Die Pneumatomachen	
16.	Die neunizänische Trinitätslehre der »drei großen Kappadokier«	98
	16.1 Trinitätslehre und Kirchenpolitik bei Basilius von Cäsarea – 16.2 Gregor von Nazianz, »der Theologe« – 16.3 Gregor von Nyssa	
17.	Das Konzil von Konstantinopel 381	102
	17.1 Die Vorbereitung des Konzils durch Meletius und Theodosius – 17.2 Der Verlauf des Konzils von Konstantinopel 381 – 17.3 Das Nicaeno-Constantinopolitanum – 17.4 Ausschaltung der Häretiker	

18. Die Trinitätslehre der lateinischen Kirche	105
18.1 Hilarius von Poitiers – 18.2 Ambrosius von Mailand und Damasus von Rom – 18.3 Marius Victorinus: Sein und Dynamik Gottes – 18.4 Augustins Trinitätslehre – 18.5 Das sog. Athanasianum (<i>Symbolum Quicumque</i>)	
§ 2 Christliche Gemeinschaft als Institution Kirche	115
1. Die Anfänge der Kirche	120
1.1 Jesus und die Kirche – 1.2 Reich Gottes und Kirche – 1.3 Theologische Deutung der Kirche (Ekklesiologie) – 1.4 Die Jerusalemer Urgemeinde – 1.5 »Urchristentum« – »Frühkatholizismus« – »Altkatholizismus«	
2. Mission und Ausbreitung	123
2.1 Missionsreisen im 1. Jh. – 2.2 Allmähliche Ausbreitung und Binnendifferenzierung im 2. Jh. – 2.3 Kontinuierliche Ausbreitung im 3. Jh. – 2.4 Ausbreitung nach der konstantinischen Wende – 2.5 Der Christliche Orient	
3. Die Ablösung vom Judentum	129
3.1 Theologische Grundlage – 3.2 Ausgrenzung des Christentums durch das Judentum – 3.3 Die Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum – 3.4 Die Ausgrenzung des Judenchristentums	
4. Das 2. Jh. als »Laboratorium der Theologiegeschichte«	133
4.1 Pluriformität der Lehren und Lebensformen – 4.2 Häresien als Anstoß zur Klärung der Grundlagen – 4.3 Apostolizität und Katholizität als Kennzeichen von Kirche	
5. Die Gnosis und der Manichäismus	136
5.1 Diskussionen um Herkunft und Wesen der Gnosis – 5.2 Das typologische Modell – 5.3 Religionsgeschichtliche und chronologische Einordnung – 5.4 Die gnostischen Lehrer und Systeme – 5.5 Der Manichäismus als Weltreligion	
6. Markion: Die Betonung des Neuen der Christusoffenbarung	146
6.1 Die Kirche der Markioniten – 6.2 Der »fremde« Gott und der Gott des Gesetzes – 6.3 Antithesen und Bibelkanon	
7. Der Montanismus als charismatische Bewegung	149
7.1 Chronologie – 7.2 Enthusiasmus, Chiliasmus, Rigorismus – 7.3 Montanistische Kirchenorganisation und Bekämpfung der Montanisten	
8. Die Kanonisierung der Heiligen Schrift	152
8.1 Die Entstehung normativer christlicher Texte – 8.2 Die Kanonbildung	

9.	Glaubensregel und Bekenntnis.....	156
	9.1 Bekenntnisartige Formulierungen und die <i>regula fidei</i> (Glaubensregel) –	
	9.2 Bekenntnisse	
10.	Theologie als kirchliche Funktion und die Entstehung der Exegese.....	162
	10.1 Irenäus von Lyon (ca. 130/140-ca. 200) – 10.2 Tertullian (ca. 160- ca. 220/225) – 10.3 Clemens von Alexandria – 10.4 Hippolyt von Rom (ca. 170-235) – 10.5 Origenes (184/185-254)	
11.	Die Entstehung des kirchlichen Amtes.....	170
	11.1 Urchristentum: Dienste und Funktionen – 11.2 Die Entstehung des Monepiskopats – 11.3 Die Entstehung von Synoden – 11.4 Die Norm der Apostolizität – 11.5 Die Priester – 11.6 Die Entwicklung des Bischofsamtes im 4. Jh. – 11.7 Die Ausdifferenzierung des Klerus – 11.8 Funktionen von Frauen	
12.	Die Taufe als umfassende Initiation.....	178
	12.1 Taufe als Beginn eines neuen Lebens – 12.2 Die Taufliturgie – 12.3 Grund- muster der Tauftheologie – 12.4 Bekehrung und Katechumenat – 12.5 Die Kindertaufe – 12.6 Ketzertaufstreit 255/256 – 12.7 Abtrennung der Firmung im Mittelalter	
13.	Institutionalisierung der Buße.....	186
	13.1 Taufe und Sündlosigkeit – 13.2 Wiederholbarkeit der Buße – 13.3 Die öffentliche Gemeindebuße im 3./4. Jh. – 13.4 Buße für Todsünden? – 13.5 Der Streit um die Buße der <i>lapsi</i> (der Abgefallenen) um 250-254 – 13.6 Verfall der Gemeindebuße	
14.	Die Eucharistie.....	191
	14.1 Entwicklung der Eucharistiefeyer – 14.2 Eucharistie als <i>mysterium</i> bzw. <i>sacramentum</i> – 14.3 Die Eucharistie als Opfer – 14.4 Die Wandlungsvor- stellung	
15.	Gottesdienst, Kirchengebäude, Feste.....	196
	15.1 Der Sonntagsgottesdienst – 15.2 Hauskirchen und Kirchenbauten – 15.3 Festtage – 15.4 Die Entstehung der Reliquienverehrung	
16.	Schismatische Gemeinschaften: Reinheit der Kirche.....	202
	16.1 Das novatianische Schisma – 16.2 Das melitianische Schisma – 16.3 Das donatistische Schisma	

§ 3	Frühes Christentum und Römisches Reich	211
1.	Die politische Struktur des Römischen Reiches	217
	1.1 Die Problematik des Begriffes »Staat« – 1.2 Der Prinzipat als Herrschaftsform – 1.3 Ausbreitung der römischen Herrschaft – 1.4 Römische Kultur	
2.	Die politische Funktion der römischen Religion	222
	2.1 Privatreligion und offizieller Kult – 2.2 Reichsreligion und Provinzialreligionen – 2.3 Der Kaiserkult – 2.4 Duldung von fremden Kulturen und besondere Stellung des Judentums	
3.	Verfolgungen im 1. Jh.	226
	3.1 Christen und Juden – 3.2 Die stadtrömische Aktion gegen Christen unter Nero im Jahre 64 – 3.3 Lokale Verfolgungen unter Domitian	
4.	Die Rechtslage ab dem 2. Jh.: Christsein als strafbarer Tatbestand?	229
	4.1 Die juristische Grundlage – 4.2 Der Pliniusbrief von 112/113 – 4.3 Trajans Reskript – 4.4 Von Hadrian bis Philippus Arabs: Keine generelle Änderung	
5.	Märtyrerverehrung	235
	5.1 Theologie des Martyriums – 5.2 Märtyrerakten und Märtyrerberichte	
6.	Heidnische Polemik gegen die Christen.....	238
	6.1 Vorwürfe gegen die christliche Lebensform – 6.2 Die philosophische Kritik am Christentum	
7.	Apologetik und christliche Beurteilung des Römischen Reiches	240
	7.1 Die Apologien des 2. Jh.s – 7.2 Wertungen des Römischen Reiches	
8.	Allgemeine Christenverfolgungen unter Decius und Valerian	246
	8.1 Die These von der Reichskrise – 8.2 Das allgemeine Bittopfer unter Decius 249/250 – 8.3 Valerians Maßnahmen 257-259 – 8.4 Vierzigjährige Friedenszeit	
9.	Diokletians Reichsreform und die Christenverfolgung 303-311	255
	9.1 Die diokletianischen Reformen – 9.2 Maßnahmen gegen die Manichäer – 9.3 Edikte gegen die Christen 303/304 – 9.4 Der Verlauf der Verfolgungen 305-311 – 9.5 Das sog. »Toleranzedikt« des Galerius 311	
10.	Die »konstantinische Wende« 312-324	259
	10.1 Konstantins Motive – 10.2 Konstantins politische Entwicklung vor 312 – 10.3 Konstantin als Alleinherrscher im Westen 312 – 10.4 Die Vereinbarung von Mailand 313 – 10.5 Die Religionspolitik Konstantins	

11. Imperium und Christentum unter Konstantin	266
11.1 Anfänge der kirchlichen Privilegierung – 11.2 Christliche Einflüsse in der Gesetzgebung? – 11.3 Eingeschränkte Duldung von Heidentum und Judentum – 11.4 Die Stadt Konstantinopel – 11.5 Innerkirchliche Konflikte als politisches Problem	
12. Auf dem Weg zur Reichskirche	274
12.1 Die Kirchenpolitik des Konstantius – 12.2 Gesetze gegen das Heidentum – 12.3 Heidnische Reaktion unter Julian 361-363	
13. Das Christentum als offizielle Religion des Imperium Romanum unter Theodosius I.	278
13.1 Gegensatz zwischen westlicher und östlicher Kirchenpolitik 364-379 – 13.2 Theodosius' Kirchenpolitik	
14. Das Kaisertum im 5. und 6. Jh. bis zur Herrschaft Justinians	283
14.1 Kaiserliche Religionspolitik im 5. Jh. – 14.2 Umgang mit dem Heidentum und Judentum – 14.3 Der Codex Theodosianus – 14.4 Geschichtsschreibung im 5. Jh. – 14.5 Das Ende des weströmischen Kaisertums 476 – 14.6 Justinians christliche Universalherrschaft	
§ 4 Christologie	290
1. Frühformen der Christologie	296
1.1 Inkarnation als Paradoxie – 1.2 Dokerismus – 1.3 Menschheit und Gottheit in Christus bei Tertullian und Origenes	
2. Gottheit und Menschheit Christi im trinitarischen Streit	299
2.1 Ein seelenloser Christus bei Arius? – 2.2 Eustathius von Antiochia: Wahre Menschheit Jesu – 2.3 Athanasius: Der auf der Erde einherschreitende Logos	
3. Soteriologisch-anthropologische Christologie bei Apollinaris von Laodicea	304
3.1 Wirken, Schriften, Verurteilung – 3.2 Christologie, Anthropologie und Soteriologie – 3.3 Apollinaris' Kritiker	
4. Die »antiochenische« Christologie bei Diodor und Theodor	308
4.1 Unterscheidungschristologie bei Diodor von Tarsus – 4.2 Dyophysitismus bei Theodor von Mopsuestia – 4.3 Johannes Chrysostomus: Exeget und Erzieher	
5. Der Christologische Streit 428-681: Orientierung über die Probleme....	312
5.1 Christologische Grundpositionen – 5.2 Machtkämpfe – 5.3 Die Phasen des Streites	

6.	Der Nestorianische Streit 428-433	317
	6.1 Ausgangspunkt: Der Theotokos-Streit 428-430 – 6.2 Das gescheiterte Reichskonzil: Ephesus 431	
7.	Die antiochenische Christologie bei Nestorius und Theodoret	321
	7.1 Nestorius' Christologie – 7.2 Theodoret von Kyros: Personseinheit der zwei Naturen	
8.	Kyrill von Alexandria: Machtpolitik und Betonung der Einheit in Christus	324
	8.1 Leben und Werk – 8.2 Christozentrische Theologie und Frömmigkeit – 8.3 Die gottmenschliche Einheit in Christus	
9.	Der eutychianische Streit 448-451	327
	9.1 Labiler Friedenszustand nach 433 – 9.2 Der Prozess gegen Eutyches 448 und seine Folgen – 9.3 Der Lehrbrief Leos I. von Rom an Flavian – 9.4 Das Reichskonzil von Ephesus, die sog. »Räubersynode«	
10.	Das Konzil von Chalkedon 451	333
	10.1 Vorbereitung, Verlauf und Ergebnis des Konzils – 10.2 Die Lehrentscheidung als Traditionskomplex – 10.3 Das Chalcedonense	
11.	Der Kampf gegen das Chalcedonense 457-518	338
	11.1 Widerstand der Miaphysiten – 11.2 Zenons »Henotikon« und die Folgen – 11.3 Die Entwicklung der miaphysitischen Theologie – 11.4 Christlicher Neuplatonismus bei »Dionysius Areopagita«	
12.	Der Neuchalkedonismus in der Justinian-Ära 518-565.....	344
	12.1 Kirchenpolitischer Kurswechsel 518/519 – 12.2 Unterdrückung und Spaltung der Miaphysiten – 12.3 Neuchalkedonismus und Dreikapitelstreit – 12.4 Das Konzil von Konstantinopel 553	
13.	Der monenergistisch-monotheletische Streit 633-681.....	349
	13.1 Politischer Umbruch und Kircheneinheit – 13.2 Westlicher Dyotheletismus gegen kaiserliche Despotie – 13.3 Maximus Confessor – 13.4 Das Konzil von Konstantinopel 680/681	
14.	Der Streit um die Bilderverehrung 726-843.....	354
	14.1 Die Bilderverehrung in Frömmigkeit und Kirchenbauten – 14.2 Die erste Phase des Bilderstreites: Gewaltsame Durchsetzung des Ikonoklasmus bis 754 – 14.3 Johannes von Damaskus – 14.4 Die zweite Phase des Bilderstreites: Die Etablierung der Bilderverehrung ab 787	

15. Die Kirchen des christlichen Orients	359
15.1 Die ostsyrisch-persische Kirche (sog. Nestorianer) – 15.2 Die armenische Kirche – 15.3 Die westsyrische Kirche (sog. Jakobiten) – 15.4 Die koptische Kirche	
§ 5 Augustin und die Entwicklung der lateinischen Theologie bis zum 9. Jh.	364
1. Voraussetzungen für die lateinische Theologie	369
1.1 Prägung durch die Debatten im späten 4. und frühen 5. Jh. – 1.2 Gemeinschaft als Feld theologischer Reflexion – 1.3 »Paulusrenaissance« – 1.4 Einfluss östlicher Theologie	
2. Ambrosius, Bischof von Mailand: Kirchenpolitiker und Exeget	373
2.1 Kirche als Ort der Wahrheit – 2.2 Allegorische Exegese und mystische Spiritualität – 2.3 Sakramentenlehre	
3. Hieronymus als Schriftgelehrter	376
3.1 Rhetor, Philologe, Lehrer der Askese – 3.2 Schriftauslegung und erster originistischer Streit – 3.3 Bibelrevision: Die sog. Vulgata	
4. Augustins Bedeutung für die Dogmengeschichte.....	379
4.1 Einflussbereiche augustiner Theologie – 4.2 Konfessionelle Prägung der Augustinforschung	
5. Augustin – Biographie und Theologie.....	382
5.1 Bildungsweg und Begeisterung für die Weisheit – 5.2 Die Bekehrung 386 – 5.3 Philosophisches Leben in Cassiciacum – 5.4 Presbyter und Bischof – 5.5 Antimanichäische Schriften – 5.6 <i>Confessiones</i> (Bekenntnisse)	
6. Augustins Sünden- und Gnadenlehre	389
6.1 Der Gottesbegriff als Voraussetzung – 6.2 Die Zuspitzung des Gnadenbegriffs – 6.3 Die Verankerung im Gottesbegriff: Die Prädestinationslehre – 6.4 Die Lehre von der Erbsünde	
7. Pelagianischer Streit	396
7.1 Pelagius: Asket und Paulusexeget – 7.2 Die Gnadenlehre des Pelagius: Die umfassende Heilspädagogik Gottes – 7.3 Der Streit um die Kindertaufe und die Erbsünde 411-414 – 7.4 Der Streit um Pelagius 414-418 – 7.5 Kritik an Augustins Gnadenlehre 425-430	
8. Erkenntnislehre, Ekklesiologie und Sakramentenlehre	406
8.1 Christliche Erkenntnislehre – 8.2 Die Kirche als <i>corpus permixtum</i> (als Leib mit »Beigemischten«) – 8.3 Die Sakramente als wirksame Zeichen	

9.	Augustins Geschichtsdeutung	410
	9.1 Christliche Apologetik – 9.2 <i>Civitas dei</i> (Gottesstadt) und <i>civitas terrena</i> (Irdische Stadt) – 9.3 Theologische Bewertung der weltlichen Obrigkeit	
10.	Auseinandersetzungen um die Gnadenehre im 5./6. Jh.	415
	10.1 Augustin als umstrittene Autorität bis 440 – 10.2 Faustus von Riez – 10.3 Das Konzil von Arausio 529	
11.	Vermittlung des antiken Bildungserbes im Übergang zum Mittelalter	417
	11.1 Augustins Begründung der Bemühungen um Bildung in <i>De doctrina christiana</i> – 11.2 Boethius als philosophische Autorität – 11.3 Cassiodors Bibliothek – 11.4 Isidor von Sevilla als kirchlicher Enzyklopädist – 11.5 Dionysius Exiguus und die christliche Zeitrechnung	
12.	Verkirchlichung der Tradition bei Gregor dem Großen	422
	12.1 Lebenslauf Gregors – 12.2 Literarisches Werk – 12.3 Formung des kirchlichen Lebens	
13.	Theologie im Zeitalter Karls des Großen	426
	13.1 Die Voraussetzung: Klöster in England – 13.2 Die karolingische <i>correctio</i> (Zurechtbringung) – 13.3 Lehrstreitigkeiten und dogmatische Entscheidungen	
14.	Theologische Diskurse im Karolingerreich 830-870	432
	14.1 Hrabanus Maurus als Bildungsorganisator – 14.2 Streit über die Messallegorie um 835: Amalar und Florus – 14.3 Die Diskussion um das Abendmahl zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus – 14.4 Gottschalck und der Prädestinationsstreit – 14.5 Johannes Scotus Eriugena	
§ 6	Mönchtum als wahres Christentum	438
1.	Ursprünge des Mönchtums: Weltabkehr und Gottessuche	444
	1.1 Wanderasketen in Syropalästina und Enkratiten in Ostsyrien – 1.2 Askese als Verzicht – 1.3 Gottes- und Sinnsuche – 1.4 Formen von asketischer Lebensweise im 2./3. Jh.	
2.	Anfänge des Mönchtums: Eremiten in Ägypten und Syrien.....	448
	2.1 Antonius als Prototyp des Anachoreten – 2.2 Die Väter der Wüste	
3.	Pachomius und das Kōnōbitentum.....	451
	3.1 Pachomius – 3.2 Die kōnōbitische Lebensform	

4.	Kirche und Mönchtum bei Basilius von Cäsarea	454
	4.1 Die Synode von Gangra – 4.2 Basilius als Befürworter des Mönchtums – 4.3 Das monastische Leben nach den Basiliusregeln	
5.	Grundlegende Bedeutung des Mönchtums für die Ostkirche	458
	5.1 Palästina als monastisches Zentrum – 5.2 Asketische Sonderformen in Syrien – 5.3 Das Mönchtum in Konstantinopel und Byzanz – 5.4 Asketische Theorie und Mystik	
6.	Die Anfänge des Mönchtums im Westen	465
	6.1 Asketische Gemeinschaften in Rom und Italien – 6.2 Konflikt mit der Kirche: Der Priscillianismus – 6.3 Askese und Palästina-wallfahrt: Hierony- mus – 6.4 Kōnōbitentum und Anlehnung an Bischöfe in Gallien – 6.5 Das Klerikermönchtum bei Augustin	
7.	Die westeuropäischen Klosterregeln	471
	7.1 Vielfalt der Mönchsregeln im 6. Jh. – 7.2 Benedikt von Nursia – 7.3 Iri- sches Mönchtum und Columbanregel – 7.4 Heiligenverehrung	
8.	Mönchtum im Frankenreich: Politische, kulturelle und kirchliche Integration	479
	8.1 Bischofsstadt und Klosterwesen im 5./6. Jh. – 8.2 Interessen des loka- len Adels und irofränkisches Klosterwesen – 8.3 Mönchtum als Träger von Mission und Bildung – 8.4 Politische Inanspruchnahme unter Karl dem Gro- ßen – 8.5 Benedikt von Aniane: Durchsetzung der Benediktregel – 8.6 Der <i>ordo monasticus</i> (klösterliche Stand) – 8.7 Die <i>vita canonica</i> (die Lebens- weise der Kanoniker bzw. des Weltklerus)	
9.	Monastische Neuaufbrüche im 10. und 11. Jh.	486
	9.1 Cluny – 9.2 Vielfältige Neuaufbrüche – 9.3 Die Aufbrüche in Brogne und Gorze – 9.4 Neuaufbruch des Eremitentums	
10.	Distanz zur Welt: Die Formation von Orden im 11./12. Jh.	493
	10.1 Die Kartäuser als Orden von Eremitenklöstern – 10.2 Die Zisterzienser als eremitische Kōnōbiten – 10.3 Regularkanoniker und Prämonstratenser	
11.	Armutsbewegung und Kirchenkritik im 12./13. Jh.	499
	11.1 Sozialkritik und asketische Neuaufbrüche – 11.2 Dualistische Begrün- dung der Kirchenkritik bei den Katharern – 11.3 Das evangelische Ideal der Waldenser: Predigt für die Armen	
12.	Die religiöse Frauenbewegung	504
	12.1 Frauenklöster und -orden – 12.2 Das Beginentum – 12.3 Frauenmystik – 12.4 Herausragende Frauengestalten	

13. Armut und Bußpredigt: Der Franziskanerorden	510
13.1 Franziskus – Leitbild neuer Frömmigkeit – 13.2 Der Aufbau des Ordens – 13.3 Klara von Assisi und die »Armen Frauen« – 13.4 Der Armutsstreit und die Spaltung des Ordens	
14. Predigt und Studium: Der Dominikanerorden	519
14.1 Von der Predigtbewegung zum Orden – 14.2 Organisation und Ausbreitung – 14.3 Der Dominikanerorden und die scholastische Theologie	
15. Vielfalt des monastischen Lebens im späten Mittelalter	522
15.1 Neue Bettelorden: Karmeliter und Augustinereremiten – 15.2 Hospitalorden – 15.3 Die Observanzbewegung im 15. Jh.	
16. Erneuerung der Frömmigkeitspraxis: Die Devotio moderna	527
16.1 Die Brüder/Schwester vom gemeinsamen Leben – 16.2 Die Windesheimer Kongregation: Erneuerung des monastischen Lebens im Geist der Devotio moderna – 16.3 Meditation und Passionsfrömmigkeit	
§ 7 Die Christianisierung Europas	531
1. Christianisierung, Mission und die Transformationsprozesse 400-700	537
1.1 Die dunkle Seite der Mission – 1.2 Mission und Ausbreitung – 1.3 Die sog. »Germanen« – 1.4 Die Problematik des Konzepts »Völkerwanderung« – 1.5 Migration und Ansiedlung nach 400	
2. Die gentilen Reiche	542
2.1 Die frühe Gotenmission – 2.2 Kirche im Westgotenreich – 2.3 Theoderich und das Ostgotenreich – 2.4 Das Vandalenreich in Nordafrika – 2.5 Der Einfluss der Langobarden in Italien	
3. Das Frankenreich auf dem Weg zur christlichen Großmacht.....	549
3.1 Chlodwigs Bekehrung zum Nizänertum – 3.2 Die Kirche im Frankenreich unter den Merowingern – 3.3 Fränkische und iroschottische Mission	
4. Die europäische Bedeutung des irischen und angelsächsischen Christentums.....	553
4.1 Die Anfänge des Christentums in England – 4.2 Die Kirche in Irland und die iroschottische Mission – 4.3 Die Romorientierung der angelsächsischen Kirche	
5. Die Expansion des Islam	556
5.1 Die Entstehung des Islam – 5.2 Eroberung und eingeschränkte Toleranz gegenüber den Christen – 5.3 Nordafrika unter muslimischer Herrschaft – 5.4 Spanien unter muslimischer Herrschaft	

6.	Angelsächsische Mission im östlichen Frankenreich: Das Werk des Bonifatius	562
	6.1 Strategischer Neuansatz der Mission – 6.2 Aufbau einer Kirchenstruktur – 6.3 Anstöße zur Erneuerung der Kirche im Frankenreich	
7.	Die Mission der Sachsen unter Karl dem Großen	566
	7.1 Unterwerfung und Missionierung der Sachsen – 7.2 Unterwerfung und Missionierung von Slawen und Awaren – 7.3 Erneuerung der Kirche im Angesicht der Mission – 7.4 Mission jenseits der Reichsgrenzen im 9. Jh.	
8.	Zwischen West- und Ostkirche: Die Balkaninsel	572
	8.1 Cyrill und Methodius in Mähren – 8.2 Die bulgarische Kirche und Byzanz – 8.3 Römischer und byzantinischer Einfluss in Kroatien und Serbien	
9.	Russland: Östliches Christentum am Rande Europas	576
	9.1 Christliche Einflüsse im 9./10. Jh. – 9.2 Die »Taufe Russlands« 988 und ihre Folgen	
10.	Missionspolitik im Kraftfeld des Ottonenreiches	579
	10.1 Heidenbekehrung und Ungarnabwehr – 10.2 Magdeburg als Metropole der Westslawenmission – 10.3 Böhmen und das Reich – 10.4 Christliche Herrschaften in Polen und Ungarn	
11.	Die Christianisierung in Skandinavien	584
	11.1 Der Zugriff der Normannen auf Westeuropa im 9.-11. Jh. – 11.2 Die Christianisierung in Dänemark – 11.3 Die Christianisierung in Norwegen im 11./12. Jh. – 11.4 Die späte Christianisierung Schwedens (11./12. Jh.)	
12.	Deutsche Ostkolonisation und »Schwertmission« (12./13. Jh.)	588
	12.1 Ausdehnung der Reichskirche nach Osten – 12.2 Christianisierung Preußens und des Baltikums – 12.3 Christianisierung in Litauen	
§ 8 Papsttum im Mittelalter		593
1.	Romidee und Petrusamt in der Frühzeit	599
	1.1 Petrus und Paulus – 1.2 Rom in kirchlichen Konflikten im 3. Jh. – 1.3 Rom als Appellationsinstanz im 4. Jh. – 1.4 Papales Selbstbewusstsein bei Damasus von Rom und Innozenz I. von Rom	
2.	Leo der Große und die Begründung des Papstamtes	602
	2.1 Exegetisch-juristische Begründung des Primats – 2.2 Die christliche Romidee – 2.3 Durchsetzung des Primatsanspruchs	

3.	Der Papst im Acacianischen Schisma.....	604
	3.1 Die Entstehung des Schismas und Gelasius' Zwei-Gewalten-Lehre –	
	3.2 Rom im Ostgotenreich des Theoderich – 3.3 Rom im Reich Justinians	
4.	Gregor der Große: Ausbau der päpstlichen Herrschaft.....	606
	4.1 Kirchenpolitischer Einfluss – 4.2 Christianisierung der Angelsachsen	
	und Rombindung – 4.3 Reorganisation des <i>patrimonium Petri</i>	
5.	Politische Neuorientierung am Frankenreich und	
	territoriale Herrschaft in Italien	608
	5.1 Das Frankenreich als neue Schutzmacht des Papsttums – 5.2 Päpstliche	
	Territorialherrschaft in Italien nach 754	
6.	Behauptung der Papstidee in Zeiten des Niedergangs	611
	6.1 Die Kaiserkrönung als päpstliches Privileg – 6.2 Nikolaus I. – 6.3 Das	
	Papsttum bis zur Synode von Sutri 1046	
7.	Neu erhobener Leitungsanspruch im 11. Jh.	615
	7.1 Die neue Betonung des Kirchenrechts seit Leo IX. – 7.2 Klerikerkirche	
	gegen Laienherrschaft – 7.3 Verbot der Simonie und Zölibat – 7.4 Ausbau	
	der päpstlichen Oberhoheit – 7.5 Zentralistisches Herrschaftsprogramm	
	bei Gregor VII.	
8.	Päpstlicher Primat und Ostkirche.....	627
	8.1 Das Schisma von 1054 – 8.2 Die Unionsversuche 1274-1439	
9.	Etablierung der Papstkirche im 12./13. Jh.	632
	9.1 Päpstliches Recht – 9.2 Höhepunkt päpstlicher Macht: Innozenz III. –	
	9.3 Das 4. Laterankonzil – 9.4 Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirk-	
	lichkeit	
10.	Ketzertum und kirchliche Abwehr.....	638
	10.1 Neue »Manichäer« im 11. Jh. – 10.2 Die Katharer und ihre Kirche –	
	10.3 Ketzerbekämpfung: Kreuzzug und Inquisition	
11.	Das Papsttum in Avignon und das große	
	abendländische Schisma.....	644
	11.1 Französische Päpste in Anlehnung an Frankreich – 11.2 Die Kurie in	
	Avignon – 11.3 Das große abendländische Schisma	
12.	Verweltlichung der geistlichen Gewalt im 14. Jh.	649
	12.1 Die Papstkirche als Finanzmacht – 12.2 Kirchenstrafen als politische	
	Kampfmittel – 12.3 Das Ablasswesen	

13. Kirchenkritik und Reformprogramm bei Wyclif und Hus	655
13.1 Radikale Kirchenreform bei John Wyclif – 13.2 Jan Hus und die Erneuerungsbewegung in Böhmen – 13.3 Die »Hussiten« in Böhmen	
14. Der Konziliarismus und sein Scheitern	662
14.1 Konziliarismus als Grundsatzprogramm – 14.2 Das Konzil von Konstanz 1414-1418 und die Kircheneinheit – 14.3 Niederlage der Konziliaristen: Das Konzil von Basel 1431-1449	
§ 9 Geistliche und weltliche Gewalt im Mittelalter	668
1. Frühmittelalterliche Herrschaftsformen	674
1.1 Grundherrschaft, »Eigenkirche« und Stiftungen – 1.2 Die besondere Rolle der Bischöfe in den Städten – 1.3 Lehen	
2. Sakrale Königswürde und Kirchenherrschaft im Frankenreich	679
2.1 Merowinger-Könige und Karolinger-Hausmeier – 2.2 Pippin III. d. J.: König von Gottes Gnaden	
3. Universalherrschaft und christliches Kaisertum bei Karl dem Großen	682
3.1 Karl als theokratischer Herrscher – 3.2 Die Kaiserkrönung in Rom und ihre Folgen – 3.3 Schwächung der Reichsgewalt unter Ludwig dem Frommen – 3.4 Die Reichsteilung 843	
4. Religiöse Kaiserherrschaft in Deutschland seit Otto I.	687
4.1 Zentralgewalt und Partikulargewalten – 4.2 Erneuerung des Kaisertums durch Otto I. – 4.3 Das Kaisertum der Ottonen und Salier – 4.4 Christliche Herrschaftssymbolik	
5. Die Verbindung von Königsherrschaft und geistlichen Fürsten bei den ottonisch-salischen Kaisern	692
5.1 Die Entstehung der geistlichen Fürstentümer – 5.2 Wachsende wirtschaftliche und politische Bedeutung der geistlichen Fürsten	
6. Konflikt der Universalgewalten und Streit um die Investitur.....	697
6.1 Gregors VII. Anspruch auf weltliche Herrschaft – 6.2 Das Investiturstreitproblem – 6.3 Heinrichs IV. Behauptung der Königsmacht – 6.4 Exkommunikation Heinrichs IV. und der Bußgang nach Canossa – 6.5 Die Spaltung von Reich und Kirche – 6.6 Klärungsversuche in der Investiturstreitfrage und Wormser Konkordat	

7.	Die Stauferkaiser und der Konflikt um die Universalherrschaft	709
	7.1 Neubegründung des Kaisertums bei Friedrich I. Barbarossa – 7.2 Innozenz III. – 7.3 Friedrich II.: Herrschaft über Italien im Konflikt mit dem Papst	
8.	Die Kreuzzugsbewegung.....	717
	8.1 Religiöse, soziale und politische Voraussetzungen – 8.2 Der Beginn der Kreuzzugsbewegung – 8.3 Die Kreuzzugsbewegung bis 1148 – 8.4 Die Kreuzzüge nach Palästina bis 1291 – 8.5 Wirkungsgeschichtliche Bedeutung	
9.	Die geistlichen Ritterorden	729
	9.1 Die Templer – 9.2 Die Johanniter – 9.3 Der Deutsche Orden	
10.	Das Ende der christlichen Großmacht Byzanz	733
	10.1 Innere Instabilität und territoriale Erosion – 10.2 Das lateinische Kaisertum 1204-1261 – 10.3 Die Spätphase: Hilfe gegen die Türken gegen Unterwerfung unter den römischen Primat	
11.	Verfolgung, Ausbeutung und königlicher Schutz: Die Situation der Juden	739
	11.1 Rechtliche Situation vor dem Beginn der Kreuzzugsbewegung – 11.2 Pogrome gegen Juden zwischen dem späten 11. und dem frühen 13. Jh. – 11.3 Judenhass und städtisches Judenbürgerrecht	
12.	Erstarkende Reiche und Territorien gegen päpstlichen Herrschaftsanspruch	744
	12.1 Frankreichs paradigmatischer Konflikt mit dem Papst – 12.2 Verselbständigung der Territorien und Städte im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation – 12.3 Theoretische Begründungen weltlicher Gewalt	
§ 10 Theologie und Frömmigkeit im Mittelalter		753
1.	Sprache und Ontologie: Die Neuformierung der Theologie im 11. Jh.	759
	1.1 Berengar von Tours als Dialektiker – 1.2 Der Universalienstreit: Realismus gegen Nominalismus	
2.	Vorscholastische Wissenschaft bei Anselm von Canterbury	761
	2.1 Harmonie von Glauben und Wissen – 2.2 Denkerischer Nachweis von Gottes Existenz – 2.3 Die Satisfaktionstheorie	

3.	Die Neuorientierung in Exegese, Kanonistik und den Wissenschaften um 1100	765
	3.1 Anselm von Laon und die <i>Glossa ordinaria</i> – 3.2 Die Konkordanzme- thode im Kirchenrecht und das <i>Decretum Gratiani</i> – 3.3 Die Schule von Chartres: Pflege von Naturwissenschaften und Dialektik – 3.4 Die Entwick- lung der Scholastik	
4.	Petrus Abaelard – Frühscholastische Methodik	768
	4.1 Rationale Genialität im Konflikt mit der Kirche – 4.2 Verbindung von Dialektik und Theologie – 4.3 Versöhnungslehre und Ethik	
5.	Erfahrungstheologie bei Bernhard von Clairvaux.....	773
	5.1 Monastische Theologie als spezifischer Typ? – 5.2 Mystische Theologie: Hoheliedauslegung und Christuspassion	
6.	Frömmigkeit und Wissenschaft: Hugo von St. Viktor.....	776
	6.1 Schriftauslegung und Mystik – 6.2 Sakramentenlehre – 6.3 Die Vikto- riner	
7.	Die scholastische Standarddogmatik des Petrus Lombardus.....	778
	7.1 Die Systematik der Sentenzsammlung des Petrus Lombardus – 7.2 Der Lehrbetrieb im 12. Jh.	
8.	Theologische Deutungen der Eucharistie.....	780
	8.1 Der Abendmahlsstreit um Berengar von Tours 1049-1079 – 8.2 Früh- scholastische Lehrbildung – 8.3 Das Bekenntnis des Laterankonzils 1215	
9.	Sakramente und Reliquien	784
	9.1 Wesen, Begriff und Zahl der Sakramente – 9.2 Eucharistiefrömmigkeit – 9.3 Das Bußsakrament – 9.4 Reliquienverehrung	
10.	Die Gnade als Thema scholastischer Lehrbildung.....	791
	10.1 Gnade und Tugend – 10.2 Gnadenwirkung in den Sakramenten – 10.3 Zustandsgnade und Disposition – Die Differenzierung in der Hoch- scholastik	
11.	Wissenschaftliche Neuorientierung im 13. Jh.: Universitäten und Aristotelismus.....	794
	11.1 Die Entstehung der Universitäten – 11.2 Neubegründung der Wissen- schaft: Der Aristotelismus – 11.3 Christlicher Aristotelismus	
12.	Die Franziskaner Alexander Halesius und Bonaventura	800
	12.1 Augustinismus in der Erkenntnistheorie – 12.2 Die Summa Halensis – 12.3 Bonaventura – 12.4 Die Gnadenlehre in der <i>Summa Halensis</i> und bei Bonaventura	

13. Thomas von Aquin	806
13.1 Leben, Werk und Wirkung – 13.2 Gott und Welt – 13.3 Gott als Schöpfer und Vollender – 13.4 Gnadenlehre bei Thomas	
14. Die Betonung des göttlichen Wollens bei Johannes Duns Scotus	815
14.1 Gotteslehre, Metaphysik und Offenbarungslehre – 14.2 Anthropologie und Christologie – 14.3 Gnade als Akzeptation	
15. Spekulative Theologie	818
15.1 Einheit von Theologie und Philosophie bei Meister Eckhart – 15.2 Dietrich von Freiberg – 15.3 Raimundus Lullus – 15.4 Theologie als Dichtkunst: Dante	
16. Kritischer Neuansatz bei Wilhelm von Ockham	822
16.1 Vom Theologen zum Politiker – 16.2 Omnipotenz Gottes und Kontingenz der Schöpfung – 16.3 Erkenntnistheorie – 16.4 Der angebliche Pelagianismus Ockhams	
17. Spätscholastik im 14./15. Jh.	825
17.1 Der Wege-Streit zwischen Nominalismus und Realismus – 17.2 Naturphilosophie und Reformtheologie – 17.3 Scholastische Bibelwissenschaft – 17.4 Schriftheologie als Grundlage der Kirchenkritik bei John Wyclif – 17.5 Gabriel Biel – 17.6 Spätmittelalterliche Blüte der Predigt	
18. Vertiefung der Frömmigkeit im Spätmittelalter	831
18.1 Die sog. deutsche Mystik – 18.2 Passionsfrömmigkeit und Andachtsbilder – 18.3 Die Entwicklung des Buchdrucks und deutsche Bibeln	
19. Neue Wege: Der Humanismus	836
19.1 Die Renaissance als Neuaufbruch in Kunst, Architektur und Literatur – 19.2 Lorenzo Valla – 19.3 Die platonische Akademie in Florenz – 19.4 Die neue Bedeutung des Griechischen – 19.5 Nikolaus von Kues	

Chronologische Reihenfolge – Übersicht	842
--	-----

Anhang

Abkürzungsverzeichnis	845
Abbildungsverzeichnis	849
Kaiser- und Papstlisten.....	851
Register	858
Namenregister	858
Sachregister	905

Vorwort zur überarbeiteten Neuauflage

Ob denn die Gliederung in Längsschnitte im neuen Hauschild aufgelöst werde – das wurde ich in den vergangenen Jahren immer wieder gefragt, wenn ich erzählt habe, dass ich den Hauschild überarbeite. Natürlich nicht, der Hauschild bleibt der Hauschild, gerade von seiner Grundkonzeption her. Kurz zu den Gründen, die mich – neben Anhänglichkeit an den akademischen Lehrer – dazu bewogen haben, die bisherige Gliederung der Kirchen- und Dogmengeschichte in Paragraphen beizubehalten:

1. Ohne sachliche Zusammenhänge, nur als reine Annalistik ist ein Lehrbuch nicht schreibbar, weil dann die Zusammenhänge und Entwicklungen nicht oder nur sehr indirekt vor Augen treten würden. Insofern ist an sich jedes Lehrbuch von Längsschnitten geprägt. Die Frage ist nur, wie groß die jeweiligen Längsschnitte »zugeschnitten« werden. Hierfür gibt es in der Tat Traditionen, die das, was man als sachliche Entwicklung zusammennehmen muss, auf sehr unterschiedliche Zeiträume beziehen: wenige Jahre in der Zeit des Nationalsozialismus, Jahre oder Jahrzehnte in der Reformationsgeschichte, ganze Jahrhunderte im Mittelalter (Kreuzzugsbewegung, Christianisierung Russlands etc.). Die Alte Kirchengeschichte liegt mit Zeiträumen zwischen 50 und 100 Jahren irgendwo dazwischen. Inhaltlich begründet sind diese Traditionen nicht, ihre latente Normativität dessen, was wichtig und was unwichtig ist, lässt sich schnell und rasch hinterfragen. Es ist eine der Stärken des Hauschild, sich von dieser traditionellen Gliederung des Stoffs zu verabschieden und nach übergeordneten Gesichtspunkten zu fragen.

2. Die ungewohnte Ordnung gibt durch große Längsschnitte nicht nur eine neue Perspektive auf den Stoff frei, sie schafft auch Zusammenhänge und ordnet das Einzelwissen großen Hauptthemen zu. Das ist angesichts der großen Stofffülle, die der Hauschild bietet, wichtig. Die Breite des Stoffs der Kirchengeschichte ist für Studierende wie für Lehrende ein Problem. Man kann sich natürlich behelfen, etwa durch Reduktion des zu Wissenden oder durch eine erzählerische Gestaltung und Anekdoten – beides ist in Vorlesungen legitim und attraktiv. Demgegenüber ist der Hauschild der ambitionierte Versuch, einen großen Stoffumfang als Lehrbuch zugänglich zu machen. Hierfür sind die übergreifenden Längsschnitte eine wesentliche Hilfe. Je mehr ich mich in Konzeption und Aufbau des Lehrbuches vertieft habe, desto mehr erschien mir die Aufteilung der Paragraphen gut begründet.

3. Hauschild beginnt seine Darstellung mit Paragraph 1 über den Gottesbegriff und die Trinitätslehre. Das ist ein programmatischer Auftakt. Am Beginn stehen nicht Christenverfolgungen oder der Blick auf das Imperi-

um Romanum, sondern Vorstellungen über Gott und die Zuordnung Jesu zu Gott. Diese inhaltliche Aussage ist von Wolf-Dieter Hauschild bewusst getroffen worden. Damit verbindet sich die These, dass das Christentum gerade von der Zuordnung Jesu Christi zu Gott aus sein spezifisches Profil gewinnt und diese Grundlegung auch in verschiedenen anderen Kontexten fortwirkt – ohne dass sich diese Kontexte (etwa das Verhältnis zum Imperium Romanum und seiner Kultur oder die Entwicklung als Institution Kirche) einfach nur als Fernwirkungen des Gottesbegriffes verstehen ließen. Die Paragraphen stehen deshalb nebeneinander und signalisieren: Es gibt nicht die eine Metaerzählung, von der aus die Kirchengeschichte zu verstehen ist, aber es gibt größere Zusammenhänge und Akzente, die man setzen kann. Hauschilds Interesse an Institutionen und am Verhältnis des Christentums zum »Staat« wirkt in den einzelnen Paragraphen ebenso fort wie die Überzeugung, dass die Kirchengeschichte deswegen theologische Disziplin ist, weil sie die theologischen Gehalte, also die Rede über Gott, besonders intensiv und präzise beschreibt. Diese Grundkonzeption würde deutlich weniger sichtbar werden oder gar verschwinden, wenn man die Gliederung in Paragraphen auflösen würde.

Die Einteilung in zehn Paragraphen und im Großen und Ganzen auch die Stoffdisposition beizubehalten, war eine wesentliche Grundentscheidung für die Überarbeitung von Band 1. Für Band 2 sind hier allerdings einige substantiellere Umstellungen und Ergänzungen der Paragraphenstruktur zu erwarten.

Dem Wunsch, den Hauschild auch der traditionellen Ordnung entlang benutzen zu können, soll zugleich Rechnung getragen werden. Dazu dient die Übersicht »Chronologische Ordnung« im Anhang, die einen Vorschlag unterbreitet, in welcher Reihenfolge man die Abschnitte lesen könnte, wenn man eher die traditionellere Aufteilung in kleinteilige Längsschnitte bevorzugt. In den Paragraphen selbst verweist jeweils am Ende eines Abschnitts das Zeichen ➞ auf den Abschnitt, in dem es nach dieser »chronologischen« Ordnung weitergeht (man kann also in den Paragraphen auch chronologisch lesen, ohne die Tabelle im Anhang zu benutzen).

Zu den Änderungen gegenüber dem bisherigen Hauschild ist zu sagen:

1. Aktualisiert und nach Möglichkeit dem heutigen Forschungsstand angepasst wurden alle Abschnitte, mal mehr, mal weniger. Dabei zeigte sich, wie viel sich in den vergangenen 25 Jahren eigentlich getan hat. Der Begriff Staat ist problematisiert worden, die Forschung zur sog. Völkerwanderung hat erhebliche Neuimpulse gesetzt, die Perspektive auf das Mittelalter (den sog. Investiturstreit, aber auch das Mönchtum) hat sich maßgeblich geändert. Zudem sind an einigen Stellen Ergänzungen, an anderen Kürzungen vorgenommen worden, teilweise, weil ich die entsprechenden Sachverhalte

für wesentlich halte oder weil Überlegungen zur Proportionalität innerhalb des Bandes mich dazu veranlassten.

2. Die Aufteilung in Groß- und Kleindruck, die Wolf-Dieter Hauschild dem älteren Lehrbuch von Karl Heussi nachempfunden hat, ist beibehalten worden. Die Rückmeldung, dass es hier durchaus auch Großdruckabschnitte gab, die erst aufgrund des Kleingedruckten verständlich wurden, hat mich hin und wieder dazu bewogen, bisherige Kleinabschnitte in Großdruck zu verwandeln und umgekehrt. Außerdem wurden die Großdruckabschnitte insbesondere auf ihren nominalen Sprachcharakter hin überprüft und zum erheblichen Teil sprachlich neu und hoffentlich leichter zugänglich gefasst. Bewundernswert am bisherigen Hauschild ist der Umgang mit Dopplungen, der sehr gezielt erfolgte. Ganz vermeiden lassen sich Dopplungen von Namen, Personen und auch Ereignissen nie. Solche Überschneidungen bestehen zum einen in sehr begrenztem Maße zwischen den verschiedenen Paragraphen, zum anderen zwischen den einleitenden Texten und den Abschnitten mit untergeordneter Ordnungszahl (also der dritten Ebene wie z.B. 2.2.1). Das Bemühen ging dahin, die Überschneidungen nach wie vor in einem überschaubaren Rahmen zu halten.

3. Fettdruck ist typographisch ein eigenes Problem. Auf ihn wurde jetzt zugunsten von Marginalien verzichtet. Die Marginalien sollen die Aufmerksamkeit auf Stichworte lenken, die nicht in der Überschrift des entsprechenden Absatzes stehen, und sollen das Wiederfinden oder Sich-Orientieren beim Nachschlagen erleichtern. Jeder Absatz hat jetzt eine Überschrift, das gilt auch für die Abschnitte der dritten Gliederungsebene.

4. Der Vorspann jedes Paragraphen wurde überarbeitet. Dabei war mir die Berücksichtigung der studentischen Perspektive besonders wichtig. Die Überarbeitung der einleitenden Texte wurde daher von Alexander Beyer vorgenommen und mit mir inhaltlich wie sprachlich intensiv besprochen. Zudem wurden die bisherigen Stichworte in echte Lernfragen umformuliert, die man sich am besten nach dem Durcharbeiten eines Paragraphen vornehmen sollte. Die Tabellen wurden aktualisiert, die Paragraphen um einige Übersichten ergänzt.

5. Die Karten des alten Hauschild, die Wolf-Dieter Hauschild selbst zeichnerisch entworfen hat, waren – den damaligen technischen Möglichkeiten entsprechend – graphisch relativ einfach gestrickt. Sie sind jetzt neu gesetzt und erheblich modernisiert worden.

6. Die Literaturangaben wurden neu gegliedert, ergänzt und aktualisiert, bisweilen auch um Angaben aus dem nicht-deutschen Sprachraum ergänzt. Neben Quellen und Literatur steht jetzt jeweils ein Lektüretipp am Anfang.

Dies trägt der Beobachtung Rechnung, dass Studierende oftmals sehr froh über Literaturangaben sind (die ja auch für die Weiterarbeit entsprechend hilfreich sind), dass sie aber oft genug auch fragen: Womit soll ich denn anfangen? Als Antwort auf diese Frage sind die entsprechenden Angaben in den Lektüretipps gedacht. Sie besagen also nicht: Das ist die beste Literatur, oder: Die als Lektüretipp angegebene Literatur erschließt das Thema endgültig, sondern sie sind nur ein Anfang, von dem aus man weitergehen könnte oder der einem einen wesentlichen Aspekt des entsprechenden Abschnitts noch einmal aufschließt. Die Umfänge sind daher auch sehr unterschiedlich, von wenigen Seiten bis zu kleineren Büchern. Nicht intendiert ist die Idee, dass jede(r) Studierende – zusätzlich zum Hauschild – alle Lektüretipps in der Examensvorbereitung durcharbeitet, sondern hier gilt: Man gehe seinen Interessen nach. Das, was einen besonders anzieht oder besonders abstößt, verdient ergänzende Lektüre, sowohl von Quellen als auch von weiterer Literatur. Ein solches, eine Vorlesung oder das Lernen begleitendes Lesen ist unersetzbar – und dazu sollen die Lektüretipps anleiten und anhalten. Ausgedünnt wurden z.T. ältere Literaturangaben und (relativ oft) der Verweis auf die einschlägigen Artikel der TRE. In der RGG und der TRE nachzuschlagen und sich so einem Thema zu nähern, wird eigentlich grundlegend erwartet; die entsprechenden Angaben sind nur dann gesetzt, wenn explizit auf diesen Artikel hingewiesen werden soll oder sich nicht automatisch nahelegt, unter welchem Stichwort man den entsprechenden Kontext findet.

Das Lehrbuch seines akademischen Lehrers zu überarbeiten, ist eine besondere Herausforderung, der ich mich deshalb gestellt habe, weil mir Wolf-Dieter Hauschild das Lehrbuch vermacht hat und mir völlig freie Hand bei der Bearbeitung zugesichert hat. Diese Bearbeitung so vorzunehmen, dass die Grundkonzeption erhalten bleibt, zugleich aber meine heutige Perspektive auf die Kirchen- und Dogmengeschichte eingearbeitet wird, das war die Grundaufgabe der Arbeit, die mich die letzten drei Jahre dauerhaft begleitet hat. Verbleibende Fehler und andere Unvollkommenheiten (es gibt sicher einige) sind allein mir zuzurechnen.

Dank zu sagen gilt es allen, die an diesem Projekt teilgehabt, mich unterstützt und mir geholfen haben. Insbesondere das Team an meinem Lehrstuhl hat hier hervorragende und unverzichtbare Hilfe geleistet, ohne die auch dieses Projekt nicht zustande gekommen wäre. Ganz besonderer Dank gilt hier meiner Assistentin, Vanessa Bayha, die nicht nur umfassend Korrektur gelesen hat, sondern auch redaktionell und im Hinblick auf die Literaturangaben wesentlich zum Manuskript beigetragen hat. Alexander Beyer hat sich nicht nur intensiv mit den Einleitungsteilen der Paragraphen befasst, sondern auch die Anpassung des Registers organisiert und zum großen Teil selbst bewerkstelligt; von ihm stammen auch die methodischen Hinweise zum Lesen und Lernen im Vorspann. PD Dr. Benjamin Gleede hat zu § 4 wertvolle Hinweise gegeben, Johanna Jebe hat eine frühere Fassung von §

6 detailliert kommentiert. Beim Eintragen der Marginalien und durch Korrekturen war Isabella Schuler eine große Hilfe. Korrektur gelesen, Literaturangaben überprüft und an den Registern mitgewirkt haben außerdem David Burkhart Janssen (dem ich auch für einige inhaltliche Hinweise danke), Raphael Zager (Danke für die Überprüfung von Literaturhinweisen), Christoph Scharf, Mirjam Wien, Maximilian Schmid-Lorch, Constantin Cremer und Katharina Weber. Tanja Scheifele vom Gütersloher Verlagshaus danke ich nicht nur für Geduld, sondern für großes Engagement beim Neusatz der Paragraphen und besonders auch der Karten.

Die Hoffnung, dass das Buch nun Studierenden und Lehrenden der Kirchengeschichte wie auch aus benachbarten Disziplinen und Fächern hilfreich sein möge, mag am Ende dieses Vorwortes stehen.

Tübingen, im April 2016

Volker Henning Drecol

Vorwort von Wolf-Dieter Hauschild zur 1. Auflage

Dieses Buch hat eine längere Vorgeschichte, die mit dem eigenartigen Faktum zusammenhängt, daß es zwar eine stattliche Reihe vorzüglicher Lehrbücher gibt, es aber schwerfällt, Studierenden ein einziges als hinreichend zur kontinuierlichen Benutzung zu empfehlen. Schon 1982 fragte mich der Verleger Hansjürgen Meurer, ob ich einen Ersatz für »den Heussi« – das ebenso viel benutzte wie viel geschmähte Kompendium der Kirchengeschichte – schreiben könnte. Meine Antwort war ein klares Nein, weil jene didaktische Meisterleistung mit ihrer konzentrierten Verarbeitung der Forschung in sprachlich komprimierter Stofffülle kaum kopiert werden kann, wie ja auch die erstaunliche Tatsache belegt, daß dies Kompendium seit vielen Jahrzehnten seinen Platz behauptet hat. Jedoch führten jahrelange Erfahrungen mit der Vorbereitung von Examenskandidatinnen und -kandidaten auf das sog. Grundwissen sowie Frustrationen bei den entsprechenden Prüfungen zu dem Plan, eine Übersicht über den erforderlichen Lernstoff als eine Art Repetitorium zu verfassen. Sowohl bei der Auswahl des Materials als auch bei der Konzeption der Darstellung zeigte es sich aber, wie schwer das exakt zu formulieren ist, was der scheinbar eindeutige, hilfreiche Begriff »Grundwissen« unserer Studien- und Prüfungsordnungen suggeriert. Die Kenntnis der historischen Stoffe muß ja eingeordnet sein in einen Verstehensvorgang systematisierender Erkenntnis. Da nach meiner Erfahrung bei Studierenden erhebliche Verständnisschwierigkeiten begegnen, ist es ein wichtiges Ziel, die komplizierten Sachverhalte der Kirchen- und Dogmengeschichte verständlich zu machen und in ihre übergreifenden Zusammenhänge einzuordnen. Allerdings bedarf es dazu einer nicht geringen Masse an Stoffpräsentation. Als Ergebnis ist ein doppeltes Lehrbuch entstanden: einerseits ein Grundriß für allgemeine Kenntnisse, andererseits ein Nachschlagewerk für speziellere Informationen. Das Buch will keine komplette Darstellung der Kirchen- und Dogmengeschichte sein, wie auch sein Aufbau zeigt: Die konzeptionelle Ordnung an der Examensvorbereitung drückt sich darin aus, daß der in vielen Prüfungsordnungen genannte Wissensstoff in Form von zusammenfassenden thematischen Längsschnitten geboten wird.

Vielfältiger Dank gilt den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern am Seminar für Alte Kirchengeschichte, die bei der Erstellung des Buches geholfen haben. Frau Monika Bisping hat mit stetigem Einsatz und großer Akribie die verschiedenen Textfassungen geschrieben. Die typographische Gestalt des Buches in der vorliegenden Druckform mit den komplizierten Einzelheiten hat Frau Sabine Lehmann als Virtuosa auf dem Computer produziert. Sie hat auch bei didaktischen und fachwissenschaftlichen Fragen beratend mitgewirkt, ebenso Frau Dr. Anneliese Bieber und Herr Dr. Volker Drecol. Die geographischen Abbildungen haben in mühevoller Arbeit Frau Lehmann

und Herr Drecoll unter Mithilfe von Frau Annette Gutsuz angefertigt. Ihr Werk sind auch die detaillierten Register und Listen im Anhang, bei denen Frau Bieber, Frau Gutsuz und Herr Frank Wiggermann fleißig-sorgsam mitgeholfen haben. Herr Wiggermann hat sich ferner bei der Überprüfung der Literaturangaben und Quellenbelege kräftig engagiert. Im Gütersloher Verlagshaus haben Herr Hansjürgen Meurer und Herr Paul Rybak mit großer Geduld die Planung und Drucklegung gefördert.

Münster, im September 1995

Wolf-Dieter Hauschild

Benutzungshinweise aus der 1. Auflage

Bei der Lektüre ist stets zu beachten, daß es sich um eine Kombination zweier Lehrbücher bzw. um die Differenzierung zwischen einem allgemeinen und einem speziellen Teil handelt: Zusätzlich zu dem Grund- bzw. Überblickswissen wird ein Ergänzungswissen geboten, welches zwar die normalen Anforderungen übersteigt, aber hinter einer wissenschaftlich fundierten, spezialisierten Beschäftigung mit der Kirchen- und Dogmengeschichte zurückbleibt (vielleicht zu dieser anregt). Die Doppelkonzeption wird dadurch äußerlich angezeigt, daß in allen zehn Paragraphen das in Kapitel gegliederte Grundwissen in einer größeren Drucktype erscheint. Wer nur dieses lernen will, sollte alle kleingedruckten Abschnitte weglassen, die für gelegentliches Nachschlagen nützlich sein wollen. Ein solches Verfahren ist durchaus möglich, weil der großgedruckte Text als in sich abgeschlossene Darstellung angelegt ist; er macht insgesamt weniger als die Hälfte des Buchumfangs aus. Die vor jedem Paragraphen eingefügten Problemskizzen und Übersichtstabellen sollen eine Einführung bieten und bei der Wiederholung helfen. Wegen der Konzentration auf das Grundwissen sind die Literaturangaben zur weiterführenden Beschäftigung auf deutschsprachige Übersichtswerke beschränkt worden. Lexika und Zeitschriften sind dadurch kenntlich gemacht, daß sie mit der Jahreszahl in Klammern zitiert werden. Kursivschrift im Text der Darstellung bedeutet, daß es sich um Zitate (Begriffe, Sätze, Werktitel) handelt. Nach Möglichkeit ist vor allem im speziellen Teil auf wichtige Textausgaben sowie deutsche Übersetzungen hingewiesen worden. Das soll eine Aufforderung zur Befassung mit möglichst vielen Quellen sein, weil diese die unverzichtbare Grundlage historischen Arbeitens bilden. Gute Dienste leisten die verschiedenen Auswahlgaben in deutscher Übersetzung. Die Abbildungen (geographischen Skizzen) sind als wichtige Orientierungshilfen auf spezielle Inhalte der jeweiligen Paragraphen bezogen. Sie sollen die historischen Atlanten nicht ersetzen, auf deren Nutzen ausdrücklich verwiesen sei.

Vorwort von Wolf-Dieter Hauschild zur 2. Auflage

Angesichts der positiven Aufnahme, die dieser Band bei Studierenden, Kolleginnen/Kollegen und Rezensenten gefunden hat, bringt die zweite Auflage keine Neugestaltung. Sie beschränkt sich auf kleinere Textänderungen und zahlreiche Korrekturen; durchgehend sind jedoch die Literaturangaben erheblich erweitert worden. Die Herstellung der Druckvorlage (die wegen technischer Umstellungen viel Mühe bereitete) haben in akribischem Einsatz Frau Monika Bisping, Frau Rebecca Frank, Frau Simone Klusmeier und Herr Andreas Kurschat besorgt. Meinen herzlichen Dank möchte ich auch öffentlich aussprechen.

Münster, im März 2000

Wolf-Dieter Hauschild

Ein Lehrbuch zum Lernen – Zwei methodische Hinweise

1. Lernen für das Examen

Einige Hinweise aus der Sicht eines Prüfers

In Kirchengeschichte geht es keineswegs in erster Linie darum, eine möglichst große Fülle an Jahreszahlen und Namen auswendig zu lernen. Das Hauschild'sche Lehrbuch zielt ja gerade darauf, umfassende thematische Komplexe zu erschließen und durch Längsschnitte zur Reflexion übergreifender Linien anzuregen. Allerdings: Ohne Namen, Details und auch Jahreszahlen lässt sich Kirchengeschichte auch nicht betreiben oder in einer Prüfung präsentieren. Namen und Zahlen sind nicht nur ein leitendes Orientierungsgerüst, sondern sind auch ein unaufgebarer Bestandteil der historischen Bildung, vorausgesetzt, mit ihnen werden inhaltliches Verständnis, methodische Aufbereitung und Einbindung in übergreifende Linien und Problemstellungen verbunden. Wer sich als Lehrender mit Kirchengeschichte befasst, steht daher vor der keineswegs trivialen Anforderung, einerseits zu einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit bestimmten Fragestellungen und Kontexten anzuleiten, andererseits aber auch aus einer unübersichtlich großen Stofffülle das herauszufiltern, was zum Überblick und zur Darstellung der einzelnen Fragen notwendig ist. An die Studierenden stellt das Lernen des so herausgefilterten Stoffes, der immer noch umfangreich genug ist, erhebliche Anforderungen, sowohl während des Theologiestudiums als auch in der Examensvorbereitung. Allerdings ist diese Anforderung auch nicht unrealistisch hoch oder gar nicht zu schaffen. Wer das nicht glaubt, dem sei ein Gespräch mit Studierenden der Medizin oder Jurisprudenz empfohlen, wo große Lernpensen ganz selbstverständlich verlangt und auch bewältigt werden. Lernen verlangt Fleiß, daran führt kein Weg vorbei – aber auch gute Selbstorganisation. Die allerdings ist auch für die spätere Berufstätigkeit von elementarer Bedeutung. Selbstorganisation sollte daher auch im Zentrum der Examensvorbereitung stehen – und das meint ja zunächst ganz schlicht: sich selbst organisieren. Nicht die Organisation und stetige Fütterung einer Lerngruppe sollte im Zentrum stehen, sondern die Frage: Wie lerne ich am besten eine große Stofffülle?

Beliebt ist unter Studierenden ein Vorbereitungsjahr auf das Examen, und dies ist inzwischen sogar – verpackt als Integrationsphase – in Studienordnungen eingetaktet. In diesem Jahr werden dann nach und nach die Spezialthemen »erarbeitet« und entsprechende Lehrbücher für das Grundwissen durchgeackert. Oft genug wird das Jahr dabei in Phasen aufgeteilt, so dass für das Erlernen der Kirchengeschichte oder der einleitungswis-

senschaftlichen Kenntnisse in AT oder NT ca. 6-8 Wochen verbleiben. Mit dieser Aufteilung der »Integrationsphase« in fachbezogene Blöcke ist die (illusorische) Hoffnung verbunden, dass man das Erlernte ein Jahr später für die mündliche Prüfung mit Lernkarten o.ä. schnell wieder wachrufen kann. Dieses Vorgehen führt bisweilen zu dem etwas paradoxen Effekt, dass Studierende in den einzelnen Vorlesungsprüfungen während des Studiums wesentlich besser aufgestellt sind als in der Examensprüfung, in der man in kurzer Zeit in den verschiedenen Fächern sein Wissen unter Beweis stellen soll (Hier zeigen sich auch die besondere Herausforderung und der Sinn einer Abschlussprüfung). Von einem solchen Lernen in thematischen Blöcken, das die anderen Fächer jeweils monatelang ausblendet, ist aus meiner Sicht dringend abzuraten.

Für eine erfolgreiche Examensvorbereitung sind zwei Dinge wesentlich, nämlich 1. eine langfristige Planung, 2. kein Blocklernen während der Examensvorbereitung:

1. Langfristige Planung: Die Spezialgebiete sollten aus dem Hauptstudium erwachsen und schon während des Hauptstudiums erarbeitet werden. Bei der Examensmeldung sollte man hier auf bereits erarbeitete Zusammenhänge, durchgearbeitete Primärquellen und gelesene Sekundärliteratur zurückgreifen können. Dasselbe gilt auch für das Grundwissen. Grundwissen sollte nicht am Ende des Studiums stehen, sondern im Laufe desselben erworben werden. Die Examensvorbereitung sollte wiederholen, vertiefen, Lücken schließen und den Stoff übersichtlich aufbereiten, so dass man ihn sich einprägen kann.

Das bedeutet für den gesamten Verlauf des Studiums, besonders aber für die Zeit nach der Zwischenprüfung: Man sollte jedes Semester Zeit einplanen, um sich ausgewählte Bereiche so intensiv zu erarbeiten, dass später ein Spezialgebiet daraus erwachsen könnte. Hausarbeiten, die laut Modulhandbüchern oder Prüfungsordnungen zu schreiben sind, sollten damit verbunden werden. Noch viel zu oft werden während der Semester nur die Veranstaltungen besucht (und mehr oder weniger vorbereitet). Stattdessen sollte die Devise heißen: Welche Lehrveranstaltungen besuche ich und welche Zusammenhänge, welchen Stoff bearbeite ich in diesem Semester intensiver? Je mehr man hier schon eigene Lernräume schafft, desto mehr entstehen eigene Fragen, die man wieder in die Lehrveranstaltungen einbringen kann. Auch im Zeitalter von ECTS-Punkten gilt: Das freiwillige, eigenständige Lernen und Lesen befördert das Studium und entlastet zugleich bei der Examensvorbereitung. Das ist die wirksamste Methode, um ein Studium erfolgreich zu gestalten.

Für das Grundwissen in Kirchengeschichte benötigt man einen vertieften Überblick über die Epochen. Wo es noch vierstündige Hauptvorlesungen gibt, sollte man sich zwei oder (möglichst) drei Epochen der Kirchengeschichte anhand solcher Vorlesungen intensiv erarbeiten und zu anderen

Bereichen in Seminaren und Übungen einen vertieften Einblick bekommen. Eine kirchengeschichtliche Epoche mittels einer Vorlesung zu erschließen, setzt dreierlei voraus:

- a) begleitende Benutzung einer Quellensammlung während der Vorlesung,
- b) Erstellung von eigenen Übersichten über jeden Paragraphen der Vorlesung, dazu: Nachschlagen und Nachlesen in Lexika und etwa im Hauschild, der sich auch als Nachschlagewerk bewährt hat,
- c) vertiefende Lektüre, erst in einem Lehrbuch, z.B. dem Hauschild, bei Interesse oder besonderer Abneigung gegen das Thema auch weitergehend (z.B. anhand der Lektüretipps im Hauschild), danach Überarbeitung und Ergänzung der eigenen Übersichten.

Neben der Tatsache, dass man so studieren sollte, dass die Examensvorbereitung aus dem Studium erwächst, ist dann für die Vorbereitungszeit selbst ein zweites wichtig:

2. Keine »Lernblöcke« in der Examensvorbereitung, sondern ein rollierendes System der theologischen Fächer. Aus der Schule kennt das jede(r). Alle Fächer kommen im Laufe der Woche wieder, das Wissen wird nicht nur Stück für Stück erweitert, sondern vor allem auch präsent gehalten. Das könnte z.B., wenn man fünf Fächer vorbereiten muss, so aussehen:

	Montag	Dienstag	Mittwoch	Donnerstag	Freitag
9.00-10.30	AT	NT	KG	ST	PT
11.00-12.30	NT	KG	ST	PT	AT
Mittagspause					
15.00-16.30	KG	ST	PT	AT	NT
17.00-18.30	ST	PT	AT	NT	KG

Nach einem solchen, rollierenden System ist jedes Fach immer wieder dran, in diesem Falle vier Mal in der Woche jeweils 1,5 Stunden (das legt nahe, dass man auch nicht wesentlich mehr als 6h/Tag wirklich konzentriert lernen kann). In diesen 1,5 Stunden sollten in den historischen Fächern jeweils Primärtexte übersetzt werden (etwa 30 min.), dann sollte 60 min. entweder Grundwissen wiederholt bzw. ergänzt werden, oder es sollten Texte und Literatur für das Spezialthema erarbeitet werden, immer abwechselnd. 1,5h konzentriertes Arbeiten mit anschließender Pause/Themenwechsel ist eher zu empfehlen als lange Sitzungen. Der Plan ist so flexibel gestrickt, dass universitäre Lehrveranstaltungen eingebaut werden könnten (das kann etwa 2-3 Lehrveranstaltungen umfassen, z.B. um 14.00 Uhr oder um 18.00 Uhr) und auch Hobbys noch ihren Platz finden. Je nach Zeit und Kraft kann am Abend oder am Wochenende noch weiteres gelesen oder zu anderen Themen in Be-

ziehung gesetzt werden, aber eine solide, nicht überfordernde Grundstruktur zu haben, die alle theologischen Fächer gleichzeitig betreibt, lässt am ehesten erwarten, dass man dann am Ende einer Examensvorbereitungszeit ein breit aufgestelltes Wissen präsentieren kann. Lehramtsstudierende, die zwei Fächer haben, müssen entsprechend angepasst ihre eigenen Pläne entwerfen, das kann man auch zusammen tun. Lerngruppen sollten abends stattfinden, eher nur einmal in der Woche. Mein Eindruck als Prüfer ist hier eindeutig: Das gemeinsame Lernen und gegenseitige Vorstellen wird eindeutig überschätzt und kostet oft wertvolle Zeit, die allein am Buch besser genutzt wäre.

Der Hauschild kann für den gesamten Prozess des Studiums benutzt werden, also zum Erarbeiten einer kirchengeschichtlichen Epoche, zur Einordnung von spezifischen Themen in Proseminaren, Seminaren und Übungen, zur Vorbereitung auf das Examen, zum Nachschlagen – auch über die Grenzen des Faches Theologie hinweg. Das ist der Hintergrund dafür, dass das Buch weder »Einführung« noch »Repetitorium« heißt, aber auch nicht eine fundamental neue Gesamtdarstellung aus einer bestimmten Forschungsperspektive sein will, sondern eben ein »Lehrbuch«.

2. Allein lernen – aber wie?

Methodische Empfehlungen eines Studierenden von Alexander Beyer

Lernen ist die Verbindung von neuem mit altem Wissen. Das bedeutet, dass das bloße Lesen eines Textes allein häufig nicht zum gewünschten Ergebnis führt. Deswegen schlage ich zur Benutzung dieses Lehrbuches eine Vorgehensweise vor, die nicht nur das Merken erleichtert, sondern auch eine an Konzepten orientierte Lern- und Denkweise hervorruft. Ein häufiges Missverständnis im Bereich der Kirchengeschichte ist, dass es im Wesentlichen um das Auswendiglernen von »Fakten« und »Daten« gehe. Mit dem Begreifen der Zusammenhänge historischer Entwicklungen wird das Lernen der Geschichte und das Entstehen von echtem Interesse hingegen leichter möglich; im Übrigen entspricht dies den Anforderungen der Prüfungen weit mehr als stures Pauken.

Mit dem Bild einer Reise möchte ich die für dieses Lehrbuch vorgeschlagene Methodik verdeutlichen. Die sechs Schritte dauern teilweise jeweils nur wenige Sekunden bzw. Minuten, machen aber einen großen Unterschied zum bloßen Lesen. Je nach eigenen Vorlieben können einzelne Schritte ausführlicher oder kürzer begangen werden. Die »Inventur« sollte allerdings unbedingt vorgenommen werden. Wie bei einer Reise gilt: Eine gute Vorbereitung ist elementar! Die ersten vier Schritte kosten nur wenig Zeit, verändern aber die Wahrnehmung des Textes erheblich.

Die Schritte können auf beliebig gewählte Textabschnitte angewendet werden. Es ist allerdings wenig sinnvoll, einen ganzen Paragraphen auf einmal zu bearbeiten, besser sind kleinere Einheiten wie etwa ein Kapitel.

1. Wo geht die Reise hin? Erstes Überfliegen eines Textabschnitts (wenige Sekunden)

Als erster Schritt sollte der gewählte Abschnitt sehr schnell überflogen werden. Hierbei geht es nur um wenige erste Eindrücke:

- Wie groß ist der Abschnitt?
- Was kann ich schon sehr grob über den Aufbau, die Struktur feststellen?
- Was fällt mir besonders ins Auge (Schaubilder, Tabellen o.ä.)?

2. Was bringe ich mit? Inventur: erste Assoziationen (60 Sekunden oder länger)

Was fällt mir schon zum Thema des Abschnitts ein? Hier ist es wichtig, die Assoziationen wirklich frei fließen zu lassen. Fällt mir der letzte Vorlesungsbesuch oder eine Anekdote aus einer Lehrveranstaltung ein, so nehme ich das wahr. Fallen mir Fragen ein: Sofort notieren! Es lohnt sich sehr, die Assoziationen auf einem Blatt Papier festzuhalten, sei es in Stichworten, Bildern oder auch in einer Mindmap. Eine Anregung bieten auch die die Paragraphen einleitenden Fragestellungen und Grundprobleme sowie die Überblickstabellen.

Vor allem im Umgang mit den einleitenden Fragestellungen empfiehlt es sich sehr, schon eigene Vermutungen anzustellen. Wildes Spekulieren ist an dieser Stelle der beste Einstieg: Je schillernder und absurder die eigenen Ideen, desto leichter lässt sich das »richtige« Wissen später daran anknüpfen!

3. Die Umgebung erkunden: Zweites, genaueres Überfliegen (ca. 2 Minuten)

Mehrfaches schnelles Lesen oder Überfliegen verbessert das Textverständnis wesentlich. Wer keine Schnelllesetechniken beherrscht, kann etwa auch einfach die Marginalien kurz lesen, das liefert einen guten Ersteindruck. Im Vergleich zum ersten Schritt soll allerdings schon ein wenig vom Inhalt wahrgenommen werden. Was sind die »Highlights«, die man unbedingt gesehen haben muss, und wo kann ich mehr darüber erfahren? Welche Themen spielen in meinem Abschnitt die größte Rolle? Es genügt, die entsprechenden Textabschnitte wahrzunehmen und am besten grob zu markieren. Dieser Schritt bereitet Schritt 4 vor: Worauf will ich achten, wenn ich den Abschnitt gleich »richtig« lese?

4. Was will ich besichtigen? Orientierende Fragestellungen (ca. 2-5 Minuten)

Auf welche drei bis sechs Aspekte will ich beim Lesen achten? Mit welcher Fragestellung lese ich? Um Neues zu lernen, muss ich es differenziert wahr-

nehmen können. Orientierende Fragestellungen oder bestimmte Aspekte strukturieren den Inhalt schon beim Lesen. Auf diese Weise bleibt wesentlich mehr im Gedächtnis haften, und zwar auch Inhalte, die ich hinsichtlich meiner Fragestellung »aussortiere«. »Das hat nichts zu tun mit ...« kategorisiert auch das für die eigene Fragestellung weniger Wichtige oder Irrelevante und stellt es damit wiederum in einen abgrenzenden Kontext.

Sinnvolle Fragen sollten sich nach den ersten Assoziationen leicht finden lassen. Die Einleitungstexte, Kernfragen und -probleme sowie die Tabellen bieten sich ebenfalls an. Vor allem die Kernfragen selbst sind gut geeignet, um sich die Texte zu erschließen. Sie dienen außerdem der späteren Lernkontrolle.

Natürlich ist meist die Frage nach den wichtigsten Themen oder Stichworten gut und richtig, etwa: Was sind die fünf wichtigsten Themen in diesem Kapitel und warum? Die Zahl im Beispiel hat ihren Sinn: Ein vorheriges Abschätzen (»Es werden wohl etwa vier oder fünf wichtige Themen sein«) bietet eine bessere Orientierung als die typische, unbeschränkte Herangehensweise, die dazu verleiten kann, jedes Detail für wichtig zu erklären. Gerade wenn man sich irrt und sich dennoch mehr – oder auch weniger – Themen aufdrängen, sollte man sich wenigstens ungefähr an die Zahl halten und die Themen etwa in Kategorien zusammenfassen oder auf andere Weise abstrahieren – oder eben differenzieren. So führt die Frage nach den »Top five« (oder einer anderen Anzahl) zur Reflexion des Stoffes statt bloßem Auswählen. Allerdings sollte das Suchen nach den wichtigsten Punkten nicht der einzige orientierende Aspekt sein.

Andere Fragestellungen könnten sich z.B. an Personen oder Amtsinhabern orientieren, etwa: Welche Rolle spielt der Patriarch von Alexandria in diesem Abschnitt? Versucht der Kaiser Einfluss auf die Entwicklung zu nehmen? Wenn ja, wie und warum? Gibt es Interessen anderer Gruppen oder Personen, die hier nur angedeutet werden?

Interessant sind aber auch Fragestellungen, die eher am Rande oder nur indirekt mit dem Inhalt zusammenhängen, etwa: Welche (ggf. unausgesprochene) Position nimmt der Autor ein? Was überrascht mich bei der Lektüre?

5. Mit den Einheimischen sprechen – mit dem Text diskutieren

Sind die orientierenden Grundfragen gefunden, beginnt die eigentliche Lektüre des Textes. Dabei dienen die Grundfragen als Filter, die den Text hierarchisieren.

Bei Abschnitten, die für die Fragestellungen relevanter sind, lohnt sich ein langsames, vertiefendes Lesen: Zu einem tieferen Begreifen der Zusammenhänge im Detail können weitergehende (kritische) Fragen führen, z.B.:

- Was genau meint der Autor mit ...?
- Wie lässt sich das mit ... vergleichen?
- Wie hängen ... und ... zusammen?

- Was könnte ... verursacht haben?
- Welche Bedeutung spielen inhaltliche, welche persönliche Differenzen für diese Entwicklung?
- Warum hat ... eine so große Bedeutung für die damaligen Akteure? Warum für uns heute?
- Welche Konsequenzen könnten sich daraus ergeben?

Es kann sehr hilfreich sein, den Text dabei tatsächlich als Diskussionspartner wahrzunehmen und auch in Andeutungen nach möglichen Antworten zu suchen, bevor man weitere Details ggf. nachschlägt.

6. Fotos und Reisetagebuch – Sinnvolle Notizen

Notizen dienen verschiedenen Zwecken. Im Falle eines Lehrbuches sind die Informationen ja schon festgehalten, d.h. das Ziel dürfte vorrangig Zusammenfassung und dauerhaftes Merken sein. Ein guter Zeitpunkt für die Notizen ist das Ende eines Teilabschnitts. Es ist effektiver, im Nachhinein noch einmal kurz über das Gelesene nachzudenken und das Ergebnis des Nachdenkens in Worten oder (Schau-)Bildern zu notieren (und eventuelle Lücken direkt mit dem Text zu schließen), als einfach nur einzelne Stichworte beim Lesen oder Überfliegen aus dem Text auszuwählen. Das bedeutet: Ich sollte die Notizen, die ich mir mache, auch erläutern können, besonders dann, wenn ich nur die wichtigsten Punkte notiere. Wenn das noch schwerfällt, kann eine zweite Inventur, also ein weiteres Assoziieren als Zwischenschritt hilfreich sein. Vorhandene Stichwörter zu strukturieren fällt oft leichter und überwindet das unangenehme Gefühl der fordernden leeren Seite.

Leitend für die Notizen können etwa folgende Fragen sein:

- Was halte ich für absolut grundlegend? Verändert sich meine Gewichtung in der Rückschau?
- Was habe ich im Vergleich zur Inventur dazugelernt, was aber auch schon gewusst?
- Wie stelle ich das Thema auf einer einzigen DIN A4-Seite sinnvoll und verständlich dar?

Den gelernten Stoff dabei gedanklich für jemand anderen darzustellen, stellt sicher, dass die eigenen Notizen für das künftige Ich immer noch verständlich sind.

Eine Bemerkung zum Druckbild:

Durch das besondere Druckbild wird der Stoff in Überblickwissen und weiterführende Informationen unterteilt: Die etwas allgemeiner gehaltene, besonders auf den Gesamtzusammenhang abzielende Darstellung ist in einer größeren Schriftgröße gedruckt, die etwas detaillierten Abschnitte hingegen etwas kleiner. Mit ihnen kann der Leser tiefer einsteigen. Die allgemeinere Darstellung ist als geschlossener Text angelegt, sodass sie aber auch ohne die weiterführenden Informationen verständlich sein dürfte.

Einleitung: Wieso Kirchen- und Dogmengeschichte?

Wolf-Dieter Hauschild hat sein Lehrbuch ein »Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte« genannt. Dieser Titel trägt nicht nur der Tatsache Rechnung, dass in manchen Prüfungsordnungen der Begriff Dogmengeschichte noch auftaucht, sondern ist auch inhaltlich gefüllt. Hauschild selbst hat sich dazu konzise in dem Artikel »Dogmengeschichtsschreibung« in der TRE geäußert und umrissen, wie er sich die Zukunft einer Dogmengeschichtsschreibung vorstellt. Der Überblick über die Entwicklung der Dogmengeschichtsschreibung endet zunächst mit dem Ergebnis: »Die Krise der evangelischen Dogmengeschichtsschreibung konnte seitdem [scil. seit dem frühen 20. Jh.] weder mit neuen programmatischen Ansätzen noch mit der hochspezialisierten Einzelforschung nachhaltig überwunden werden.« (TRE 9, S. 122)

Diesem Eindruck hat u.a. Ulrich Köpf in seiner Antrittsvorlesung 1987 Rechnung getragen und sich nachdrücklich dafür ausgesprochen, eine umfassende Theologiegeschichte an die Stelle der Dogmengeschichte zu setzen. Begründung: Die Theologiegeschichte hat »keinen einheitlichen Dogmenbegriff hervorgebracht ..., der für die historische Darstellung brauchbar wäre« (Köpf, S. 472). Er selbst befürwortet einen modernen Zugriff: Danach kann man unter Dogmen »Sätze« verstehen, »die Zusammenhalt und Einheit einer Gemeinschaft nach innen und ihre Abgrenzung nach außen bewirken« (S. 472). Dabei müssen natürlich »Frömmigkeit und Kult, Kirchenrecht und Kirchenpolitik« berücksichtigt werden. Nur: Gerade wenn man eine solche, methodisch erforderliche Einordnung der genannten »Sätze« vornimmt, also »Dogmengeschichte als Geschichte der Identitätsfindung religiöser Gemeinschaften« (S. 473) versteht, wird die Dogmengeschichte letztlich mit der Kirchengeschichte identisch, ist dann »eine Dublette zur allgemeinen Kirchengeschichte« (S. 473). Eine Dogmengeschichtsschreibung, die den heutigen Anforderungen entspricht, braucht dann nach Köpf eigentlich nicht mehr als solche betrieben zu werden, ihre Aufgabe ist durch die allgemeine Kirchengeschichte bereits erledigt. Dogmengeschichtliche Vorlesungen sind denn auch tatsächlich an vielen theologischen Fakultäten seit Längerem aus dem Lehrprogramm verschwunden, Titel wie »Kirchen- und Theologiegeschichte« oder »Christentumsgeschichte« haben weite Verbreitung gefunden.

Demgegenüber hatte Hauschild im Jahr 1982 eine Dogmengeschichte durchaus für sinnvoll erachtet, »wenn sie als Geschichte der Wahrheitserkenntnis, konzentriert auf den Sektor normativer, definierter, kirchlich rezipierter Bekenntnisse und Lehren, dargestellt wird« (TRE 9, S. 123). Auch er hält fest, dass dies nur möglich ist, wenn der Bezug auf die Institution Kirche bzw. die jeweiligen Gemeinschaftsbildungen hergestellt wird (vgl. ebd.) und man in Rechnung stellt, dass »externe Faktoren« konstitutive Bedeutung ha-

ben, also »die kulturellen, politischen und sozialen Faktoren« berücksichtigt werden. »Dogmengeschichtsschreibung konzentriert sich deshalb im Unterschied zur Theologiegeschichte auf diejenigen Lehren, die Geschichte gemacht haben, und auf diejenigen Theologen, deren Verarbeitung oder Bestreitung der vorgängigen Tradition allgemeine kirchliche Resonanz gefunden hat« (ebd.). Eine ideengeschichtliche Darstellung, wie sie bei Ferdinand Christian Baur angestrebt war und noch im großen dogmengeschichtlichen Entwurf von Harnack nachwirkt, kommt für Hauschild nicht in Frage. Dogmengeschichte entpuppt sich als eine wesentliche Perspektive von Kirchengeschichte überhaupt. Der Bezug auf die unterschiedlichen kirchlichen Gemeinschaften und ihren konkurrierenden Wahrheitsanspruch bedeutet für Hauschild eine ökumenische Weitung, weil nicht der Wahrheitsanspruch einer konfessionellen Gestalt von Kirche zugrundegelegt werden kann, sondern gerade die Vielfalt dieser Wahrheitsansprüche und ihre Eigenart zur Sprache kommen müssen (vgl. S. 124).

Hauschild könnte Köpf also zustimmen, wenn es darum geht, den Inhalt der Dogmengeschichte zu weiten, institutionelle und externe Gegebenheiten sowie kulturelle, politische und soziale Aspekte zu beachten. Auch den Bezug auf die jeweilige kirchliche Gemeinschaft (und ihre Identität) teilt er. Er zieht daraus aber einen anderen Schluss als Köpf, plädiert nicht dafür, die Dogmengeschichte nicht länger zu betreiben, sondern sie integrativ mit der Kirchengeschichte zu verzahnen. Heraus kommt – ein »Lehrbuch für Kirchen- und Dogmengeschichte«, also eine Darstellung, die die Erkenntnisse, Sätze und Bekenntnisse, die normativ wurden, und ihre institutionellen, sozialen, kulturellen Kontexte in der Darstellung der Kirchengeschichte besonders beachtet.

Allerdings geht auch das Verständnis von Dogmengeschichte, wie Hauschild es entworfen hat, im Kern von Sätzen und Bekenntnissen aus, von der Fixierung einer »Wahrheitserkenntnis« (TRE 9, S. 123), der normativer Charakter zugesprochen wird. Neben den strukturellen Kontexten hebt Hauschild dann besonders auch die Theologen vor, die entsprechende Beiträge geleistet haben. Damit wird – abgesehen von dem besonderen Interesse, das Hauschild an Personen und ihren Vernetzungen immer gehabt hat – zugleich einer Engführung von Geschichte auf eine Struktur- oder Institutionengeschichte, wie sie sich von längsschnittartigen Paragraphen aus auch nahegelegt hätte, entgegengewirkt. So wenig sich die Kirchengeschichte auf eine Geschichte großer Männer (und Frauen) reduzieren lässt, so wenig lassen sich die Personen (ihre Freundschaften und Konflikte, ihre Interessen und Nahkontexte usw.) aus der Betrachtung der Kirchengeschichte heraushalten. Schon die Quellenlage spricht eindeutig dafür, sich auch mit Personen zu beschäftigen.

Gleichwohl, wenn man die »Wahrheitserkenntnis« (s.o.) zum Ausgangspunkt einer Betrachtung der Dogmengeschichte macht (und dies ließe sich ganz im Sinne von Köpf mit Gegebenheiten der Identitätsfindung und der

Normativität verbinden), zieht man noch weitergehende theologische Probleme auf sich, die zu der »Krise der evangelischen Dogmengeschichtsschreibung« (s.o.) zurückführen. Hier sind insbesondere die Argumente von Wolfram Kinzig weiter zu bedenken (vgl. Kinzig, S. 201).

Zum einen lässt sich nämlich fragen, ob der Begriff des Dogmas nicht viel zu ungenau ist, als dass er für eine historische Darstellung geeignet wäre. Das Problem war schon von Köpf benannt worden. Neben der Vielfalt an Dogmenbegriffen, wie sie sich aus der Geschichte herleiten ließen, besteht das Problem darin, dass der Begriff unscharf ist, so dass nicht nur unterschiedliche Arten von Dogmenbegriffen deutlich werden, sondern sich das, was man als Dogma bezeichnen könnte, in so unterschiedlicher Weise in den einzelnen Kirchen bzw. Gemeinschaften entwickelt hat, dass man fragen kann, inwiefern diese verschiedenen Phänomene überhaupt unter einen Begriff zu fassen sind. Wenn aber eine innere Kohärenz dessen, was ein Dogma ist, im Grunde nicht gegeben ist, muss man den Begriff »Dogma« lieber aufgeben.

Zum anderen – und das ist das zweite Argument, das spezifisch für eine protestantische Geschichtsschreibung zum Problem wird – steht auch ein breit angelegter und kulturell und sozial abgefederter und dynamisch auf historische Prozesse bezogener Dogmenbegriff in der Gefahr, dem Schriftprinzip zu widersprechen. Kirchen und Gemeinschaften protestantischer Prägung müssten ja gerade darauf bestehen, dass ihre Identität nicht von bestimmten Sätzen und Bekenntnissen, Texten, die eine bestimmte »Wahrheitserkenntnis« zu formulieren suchen, abhängt, sondern dass alles, was in der Kirche entfaltet, gesagt, festgehalten oder kritisiert wird, sich an der Schrift messen lassen muss. Das Schriftprinzip signalisiert also die grundlegende Einsicht reformatorischer Kirchen, dass es unter Menschen kein göttliches Recht gibt – und auch keine Aussagekomplexe und kirchlichen Festlegungen, die als schlechthin irrtumsfrei anzuerkennen sind.

Diese theologisch begründete Kritik am Dogmenbegriff ist berechtigt, denn in der Tat steht für eine evangelische Theologie fest, dass es keine kirchliche Institution gibt, die von sich behaupten könnte, in Fragen des Glaubens unhintergebar und irrtumsfrei letzte Entscheidungen treffen zu können, die zu glauben dann heilsnotwendig wäre. Insofern wird deutlich: Eine Dogmengeschichte lässt sich evangelischerseits nicht als Metaerzählung schreiben, etwa mit dem Thema, wie sich im Laufe der Geschichte der Inhalt des Evangeliums, das Wesen des Christentums o.ä. durchgesetzt hat oder verwässert worden ist. Weder eine positive Entwicklungs- noch eine Dekadenzgeschichte sind hier geeignet. Und es ist allererst danach zu fragen, mit welchen Vorstellungen von Normativität, Identitätsabgrenzungen und Alteritätserfahrungen jeweils eine Form sozialen christlichen Lebens einhergeht. Es kann also nicht ein spezifischer, bereits ausgeprägter Begriff von »Dogma« einer Dogmengeschichte zugrundegelegt werden, wonach etwa nur offiziell durch gemeinschaftliche Institutionen sanktionierte Lehr-

normen einer Gemeinschaft als Dogmen anzusehen sind oder nur die inhaltlichen Lehrsätze einer fides quae, die als normativ betrachtet werden, zu untersuchen sind. Vielmehr sollte eine Dogmengeschichte nach dem fragen, was – explizit wie latent – beansprucht, normativ zu sein, Identität gegen Alterität abzugrenzen, eigene Zuschreibungen und Selbstdeutungen zu begründen oder zu vergewissern. Im Grunde geschieht hier etwas Ähnliches wie mit der Frage, was denn eigentlich Gegenstand der Kirchengeschichte ist. Die Antwort von Albrecht Beutel, dass die Kirchengeschichte alles untersucht, was dem eigenen Anspruch nach christlich ist, lenkt die Leitfrage um: Nicht, was der Betrachter für christlich oder unchristlich hält, entscheidet darüber, ob es behandelt wird, sondern ob der Anspruch, christlich zu sein, erkennbar erhoben wird. In einer ähnlichen Weise ließe sich für die Dogmengeschichte sagen: Nicht, ob der Betrachter etwas für eine Festlegung einer Wahrheitserkenntnis und damit für ein Dogma hält oder nicht, ist entscheidend, sondern ob von denen, die zu einer christlichen Gemeinschaft gehören, ein erkennbarer Anspruch erhoben wird, die eigene Identität normativ, abgrenzend oder vergewissernd zu beschreiben oder anderweitig (etwa durch Handlungen) deutlich zu machen. Eine solche Umorientierung lenkt also den Blick auf die Perspektive derer, die betrachtet werden, und legt sie der eigenen Darstellung zugrunde.

Dementsprechend entpuppen sich als Kern der Dogmengeschichte Vorstellungskomplexe, die deutlich über die »Wahrheitserkenntnis« hinausgehen, die also nicht nur inhaltliche Sätze oder Bekenntnisinhalte betreffen, sondern auch kulturelle Praktiken und Kontexte, ethische und soziale Verhaltensmuster, rituelle und frömmigkeitsgeschichtliche Selbstverständlichkeiten betrachten. Vorstellung wird dabei in einem denkbar weiten Sinn gebraucht, nämlich als sozial verankerte, mit Kultur, persönlicher (geistiger wie körperlicher) Entwicklung, mit Bildung und Praktiken verbundene Positionierung, die mehr oder weniger bewusste Wahrnehmungen, Perspektiven und Handlungsoptionen generiert (positiv wie negativ). Solche Vorstellungskomplexe lassen sich in ihrer Herkunft oft nicht eindeutig zuordnen, werden aber oft von Orten, Dingen, Büchern, Bildern, Geschichten, Personen etc. geprägt und weitergegeben, die dann dem jeweils eigenen Tun und Denken wesentliche Impulse geben. Der Begriff einer Identität ist entsprechend zu weiten und in eine Pluralität von miteinander vernetzten Identitätsprozessen umzuformen, deren Vielfalt weder in einem sozialen Gefüge noch in einer individuellen Lebensgeschichte immer ganz ausgeglichen ist (Markschies, S.373-382 spricht von einer »pluralen Identität im antiken Christentum«). Soziale Systeme wie individuelle Ich-Prozesse können von erheblicher Inkohärenz geprägt sein. Insofern ist auch der Begriff der Normativität oder Identität nicht zu stark zu belasten oder als Forderung nach einem bestimmten Maß an Kohärenz zugrunde zu legen.

Eine solche Dogmengeschichte lässt sich in der Tat, wie Köpf es formuliert hat, nicht von der Kirchengeschichte abtrennen, ist aber wohl ein spe-

zifischer Akzent, eine spezifische Fragestellung und Aufgabe innerhalb einer Kirchengeschichte. Insofern gehören die allgemeine Kirchengeschichte und die Dogmengeschichte unlösbar zusammen, sind zwei Münzen einer Medaille. Allerdings gilt dann auch wie bei einer Münze: Die Betrachtung kann nur mit einer Seite beginnen und muss dann auch die andere Seite betrachten. Die Vorstellungskomplexe, denen die Dogmengeschichte besondere Aufmerksamkeit schenkt, lassen sich nicht ohne die entsprechenden institutionellen, politischen, kulturellen, sozialen Gegebenheiten darstellen oder verstehen, und umgekehrt lassen sich die institutionellen, politischen, kulturellen Gegebenheiten christlicher Gemeinschaftsbildungen nicht verstehen, ohne dass die Frage nach dem, was diese Prozesse christlichen Lebens aus der Perspektive der Betroffenen steuert, abgrenzt, vergewissert oder begründet, gestellt wird. Insofern ist jede Darstellung im Bereich Kirchengeschichte gezwungen, die entsprechenden komplexen Zusammenhänge in eine künstlich erstellte Ordnung zu bringen, die auswählt, isoliert, erst nach und nach die Verwobenheit in die verschiedenen Bereiche des Geschehenen und Berichteten, Überlieferten und Erschlossenen entfaltet und so zu einer »Geschichte« verbindet. In diesem Sinne mag der Hauschild auch weiter ein „Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte« heißen, ohne dass dies bedeuten müsste, dass er methodisch so eng geführt wäre, dass er für eine Vorlesung mit dem Titel »Christentumsgeschichte« oder »Kirchen- und Theologiegeschichte« nicht benutzbar wäre.

LEKTÜRETIPP: W.-D. HAUSCHILD, Art. Dogmengeschichtsschreibung, TRE 9 (1982) 116-125.

LITERATUR: U. KÖPF, Dogmengeschichte oder Theologiegeschichte?, Zeitschrift für Theologie und Kirche 85 (1988) 455-473. – A. BEUTEL, Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte, Zeitschrift für Theologie und Kirche 94 (1997) 84-110. – W. KINZIG, Brauchen wir eine Dogmengeschichte als theologische Disziplin?, in: W. KINZIG/V. LEPPIN/G. WARTENBERG (Hg.): Historiographie und Theologie, 2004, 181-202. – C. MARKSCHIES, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, 2007.

§ 1

§ 1 Christliche Gotteslehre als Trinitätslehre

Bedeutung des Themas

Die Gottesvorstellung einer Religion bestimmt ihre geschichtliche Entwicklung in erheblichem Maße. Die (in sich durchaus plurale) Identität des Christentums ergab sich von Anfang an nicht allein aus der persönlichen Bindung der Gläubigen an Jesus von Nazareth, sondern auch aus der Glaubensüberzeugung, dass in ihm Gott in besonderer Weise gegenwärtig geworden ist. Heilserwartung und Zukunftshoffnung, Lebensgestaltung und Gemeinschaftsform waren abhängig von der mehr oder weniger starken Konzentration auf Jesus Christus.

Für die Kirchengeschichte ist das ein wesentlicher Gesichtspunkt. Schließlich ist die allgemeine Entwicklung stets verbunden mit der religiösen: die Ereignis- und Strukturgeschichte ist eng mit der Theologie-, Dogmen- und Frömmigkeitsgeschichte verwoben. An Christus orientiert sich die soziale Gestaltung des Christentums, seine politische Beteiligung und Inanspruchnahme, die Strukturen der Kirche sowie die gesamte Theologie in ihren verschiedenen Bereichen (Gotteslehre, Anthropologie, Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Eschatologie, Ethik). Das Nachdenken über diesen Christusbezug, die Christologie im weiten Sinne, ist damit die Grundlage für alles andere, ohne dass das stets ausdrücklich bewusst sein muss.

Daraus wird ersichtlich, warum die frühe Christenheit sich besonders intensiv mit der Reflexion über Jesus befasste. Die hauptsächliche Herausforderung war die Frage: In welchem genauen Verhältnis steht Jesus Christus zu Gott? Die christliche Gottesvorstellung bestimmte die Auseinandersetzungen mit der Umwelt in wesentlichem Maße. Die Christenheit sah sich selbst als die richtige Mitte zwischen dem Monotheismus des Judentums und dem Polytheismus des sogenannten Heidentums. Daher lag es in der Logik der geschichtlichen Entwicklung, dass die Kirche auf diesem Gebiet Lehrentscheidungen traf, die zugleich die Grenze des Christentums nach außen, aber auch nach innen ziehen sollten. Die theologische Durchdringung der Christologie und die Ausgrenzung andersdenkender Theologen gingen Hand in Hand, eben weil die Frage den Kern der Identität und des Selbstverständnisses des Christentums betraf.

Bei der Unterscheidung zwischen der trinitätstheologischen und der christologischen Lehrentwicklung darf die Zusammengehörigkeit beider Fragestellungen nicht außer Acht gelassen werden: Es ging beide Male um die theologische Bedeutung Jesu, einmal um sein Verhältnis zu Gott, sein Gott-Sein (und das Gott-Sein des Heiligen Geistes), zum anderen um das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in der geschichtlichen Person Jesu. Für die Lehrentwicklung im 1.-4. Jh. müssten eigentlich beide Themen zusammen behandelt werden. Wenn die Christologie im allge-

meinen Sinne (Jesus Christus als Gott) als Problem der Gotteslehre (unter Einschluss der Pneumatologie, der Lehre vom Heiligen Geist, als »Trinitätslehre«) hier zunächst und gesondert behandelt wird, dann soll das der Übersichtlichkeit der Darstellung dienen. Es ist deswegen historisch angemessen, weil die spezifisch christologische Debatte, wie Gott und Mensch in Christus zusammen gedacht werden müssen, erst nach 381 ausführlicher diskutiert wurde (allerdings unter Rückgriff auf bereits vorher entwickelte Konzepte). Stand der erste Bereich in innerem Zusammenhang mit der Entwicklung der Kirche im Imperium Romanum (so besonders im 4. Jh. auf dem Hintergrund der konstantinischen Wende), so der zweite im Zusammenhang mit der Auflösung der Einheit der Kirche, insbesondere im Osten. Die Lehrbildung des Trinitarischen Streits und das dem Konzil von 318 zugeschriebene Glaubensbekenntnis (das Nicaeno-Constantinopolitanum) sind bis heute die einzige von allen christlichen Kirchen anerkannte Grundlage neben der Bibel.

Wichtige Themen

(Lernkontrolle: Können folgende Fragen beantwortet werden?)

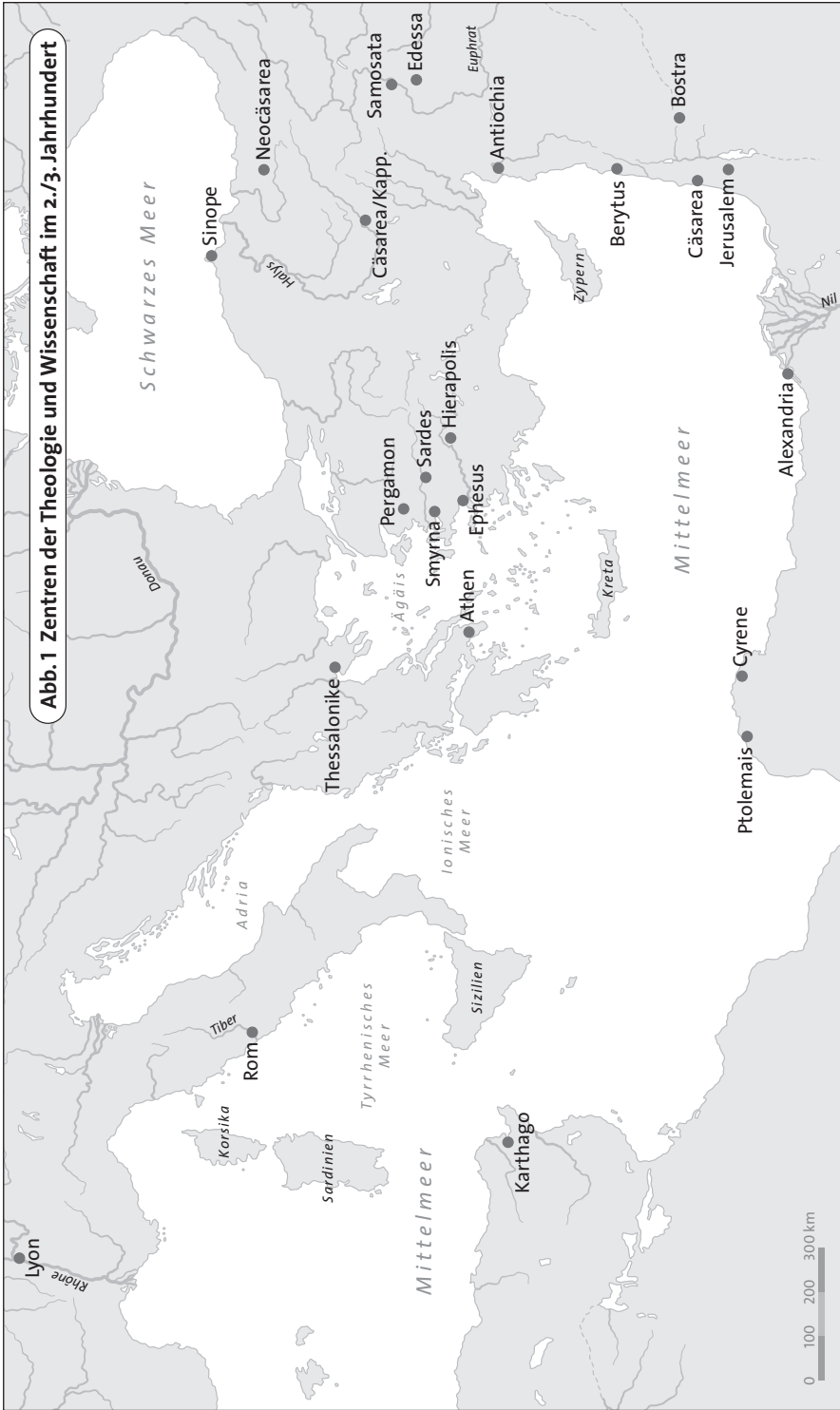
- Wie ist die Quellenlage zur Identifikations- und Logostheologie? Welche Hauptvertreter gab es?
- Wie wurde das Verhältnis von Theologie und Philosophie, von Platonismus und Christentum bestimmt? Welche Grundgedanken des Mittel- und Neuplatonismus sind hier wichtig? Welche Rezeptionen von Platonismus finden sich bei Ambrosius, Marius Victorinus, Augustin?
- Wie gestalten folgende Theologen die Trinitätslehre?
 - a) Tertullian
 - b) Origenes
 - c) Athanasius
 - d) Basilius
 - e) Augustin
- Welche drei altkirchliche Glaubensbekenntnisse gibt es? Wie sind sie aufgebaut? Wann sind sie entstanden? In welchen historischen Kontext sind sie jeweils eingebettet?
- Wie lässt sich der Trinitarische Streit 318-381 zeitlich sinnvoll gliedern? Welche Konzilien/Synoden des 4. Jahrhunderts spielen dabei eine Rolle und warum?
- Welche Gruppen und Richtungen bestimmten den Trinitarischen Streit?

- Was für eine Religionspolitik betrieben die Kaiser im Trinitarischen Streit?
 - a) Konstantin
 - b) Konstantius
 - c) Julian
 - d) Jovian
 - e) Valens
 - f) Theodosius
- Welchen Ansatz verfolgte Arius, welchen Markell von Ankyra? Warum ist das wichtig?
- Welche Bedeutung hat der Heilige Geist
 - a) bei Origenes?
 - b) bei Euseb?
 - c) bei den Tropikern/Pneumatomachen?
 - d) bei Basilius?
 - e) im Nicaeno-Constantinopolitanum?
 - f) bei Augustin?
- Was ist unter den folgenden ontologischen Begriffen zu verstehen? Auf welche Weise wurden sie gebraucht, (wie) haben sie sich verändert?
 - a) substantia/essentia/οὐσία
 - b) persona/subsistentia/ὑπόστασις
 - c) ad se dictum – ad aliquid dictum und relata (bei Augustin)
- Wie würden Sie selbst ontologische Begriffe in einer Trinitätslehre verwenden?
- Welche Differenzen existierten oder entstanden zwischen Ost und West? Welche Bedeutung kommt dabei den Konzilien von Serdika 343, Konstantinopel 381 und Aquileia 381 zu?

Wichtige Ereignisse, Sachverhalte, Personen

1./frühes 2. Jh.	I. Anfänge der Lehrentwicklung im 1./2. Jh. Entstehung verschiedener Zuordnungen von Christus zu Gott
ca. 150-230	Logostheologie (Justin, Tertullian, Hippolyt) und Identifikationstheologie (Praxeas, Noët)
2. Jh.	Dreiprinzipienlehre des Mittelplatonismus (Alkinoos, Numenius)
ca. 180 ca. 200	Ökonomische Trinitätslehre bei Irenäus Tertullian: <i>trinitas</i> ist eine <i>substantia</i> , Vater, Sohn und Geist sind <i>tres personae</i>
Mitte des 3. Jh.s	II. Entwicklung im 3. Jh. Neuplatonismus (Schule Plotins in Rom, Porphyrius ediert die Enneaden)
185-254	Origenes: umfassende Heilsgeschichte von der Schöpfung der Vernunftwesen bis zur Apokatastasis, drei Hypostasen
a) 318-325	III. Der Trinitarische Streit (318-381), 4 Phasen: Streit um Arius; Konzil von Nicäa 325 (Urnisänum incl. ὁμοούσιος)
b) 325-343	Einigungspolitik Konstantins und der Fall Athanasius 340/341 Synode in Rom (Markells <i>Epistula ad Iulium</i> mit dem Romanum, der Vorform des Apostolikums) 340/341 Kirchweihsynode in Antiochia: 2. Antiochenische Formel 343 Reichssynode von Serdika: Ost und West verurteilen sich gegenseitig

<p>c) 343-360</p> <p>d) 361-381</p>	<p>Erneute Einigungsbemühungen des Konstantius (ab 351 Alleinherrscher) ab ca. 355 a) Auftauchen der Heterousianer (Aëtius und Eunomius) und b) Athanasius betont das ὁμοούσιος, daher: Spaltung der Mittelgruppe 4 Richtungen: Homousianer, Homöusianer, Homöer, Heterousianer 359/360 Doppelsynode von Rimini/Seleukia und Konstantinopel: Reichsdogma</p> <p>Neusammlung der Nizäner und Neunizänismus 361-363 Restauration unter Julian; Neuformierung der theologischen Richtungen 362 Tomus ad Antiochenos ab 364 Valens begünstigt Homöer »Die drei großen Kappadozier«: Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa Unterscheidung μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις (explizit belegt ab 373) 381 Konzil von Konstantinopel: bearbeitetes Nizänum = Nicaeno-Constantinopolitanum</p>
<p>vor 381</p> <p>381 381/383</p> <p>399-ca. 426</p>	<p>IV. Entwicklung im Westen</p> <p>Hilarius: Öffnung gegenüber den Homöusianern Marius Victorinus: Rezeption von Philosophie und/oder Gnosis</p> <p>Synode von Aquileia: Verurteilung der Homöer Ambrosius bildet lateinischen Neunizänismus</p> <p>Augustins <i>De trinitate</i>, Relativierung der Begriffe <i>substantia</i> und <i>persona</i>, stattdessen: Plausibilisierung von Einheit und Dreiheit durch psychologische Analogien: <i>mens – notitia – amor, memoria – intelligentia – voluntas</i> Geist geht <i>principaliter</i> aus dem Vater aus, <i>communiter</i> aus Vater und Sohn (Filioque); Geist als <i>vinculum caritatis</i></p>



1. Die Christologie im 1. Jh.

Die Anfänge des Christentums als einer sich vom Judentum allmählich abgrenzenden Religion ergaben sich aus der Deutung Jesu, besonders der Reflexion über Jesu Person und ihre Beziehung zu Gott. Die Einzelheiten dieser Entwicklung sind in der Forschung umstritten. Wie bei kaum einem anderen Thema bedingen sich dabei die jeweilige dogmatische Position und die historische Auffassung. So gibt es weder zu den Grundlinien noch zu den Detailproblemen einen Konsens der ntl. Wissenschaft, auf dem die kirchengeschichtliche Betrachtung aufbauen könnte. Insbesondere ist umstritten, ob die Vorstellungen, die später zur Ausformulierung von Trinitäts-theologien und christologischen Konzeptionen führten, in Kontinuität zu Jesu Verkündigung oder seinem Selbstverständnis stehen oder eine spätere, mehr oder weniger sachgerechte Überformung dessen sind, was Jesus Christus selbst gewollt hat. Historisch entscheidend wurde, dass sich im frühen Christentum ein bestimmtes Bild von Jesu Selbstverständnis und Identität durchsetzte, das seine Zuordnung zu Gott implizierte.

1.1 Kontinuität oder Diskontinuität?

Gemeindebildung?

Die entscheidende Frage lautet, ob die christologischen Konzepte, die bei Paulus und den vier ntl. Evangelien vorausgesetzt sind, eine Gemeindebildung sind, die aus Jesus Christus etwas ganz anderes machte, als er selbst wollte und intendierte, oder ob sich die urchristlichen Christologien im Sinne einer traditionsgeschichtlichen Entwicklung oder zumindest im Sinne einer sachlichen Adäquatheit begreifen lassen. Im Protestantismus des 19. und 20. Jh.s gibt es – v.a. seit Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack, Wilhelm Bousset und Rudolf Bultmann – Forschungsrichtungen, welche in unterschiedlicher Weise die Diskontinuität betont haben bzw. betonen: Mit der Übertragung christologischer Hoheitstitel werde der historische Jesus mehr oder weniger verfremdet, und diese Verfremdung werde in den späteren trinitarischen und christologischen Streitigkeiten durch die Übernahme von Grundannahmen der griechischen Metaphysik noch gesteigert, das Christentum sei »hellenisiert« worden (vgl. dazu die klassische Formulierung Adolf von Harnacks, Lehrbuch Bd. 1, 20: »Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.«). Doch ist die dabei vorausgesetzte Unterscheidung von jüdischem Ursprung des Christentums in Palästina und hellenistischer Umwelt, in die das Christentum erst in einem zweiten Schritt eindrang, überholt. Martin Hengel hat die hellenistische Prägung des vorchristlichen Palästina nachweisen können, eine irgendwie geartete Gegenüberstellung von »typisch jüdisch« und »typisch griechisch bzw. hellenistisch« geht an der historischen Wirklichkeit vorbei. Zugleich zeigt sich, dass im vorchristlichen, in weitem Maße hellenisierten Judentum eine Fülle von Denkvoraussetzungen vorhanden war, an die sowohl Jesus selbst als auch die urchristliche Christologie anknüpfen konnten.

Hoheitstitel

Hellenisierung

1.2 Die besondere Personwürde Jesu von Nazareth

Auch wenn feststeht, dass die ntl. Schriften, besonders Paulus und die Evangelien, bereits auf dem Boden einer in den urchristlichen Gemeinden entwickelten vielgestaltigen

Tradition stehen, ist die Frage nach dem Selbstverständnis Jesu nicht obsolet. Sie ist mit erheblichen methodologischen Unsicherheiten belastet. Diese Unsicherheit kann dazu führen, dass die Frage nach dem Selbstverständnis Jesu ganz ausgeblendet und stattdessen auf die Verkündigung bzw. das Kerygma der Urgemeinde verwiesen wird. Ein solcher Verweis entzieht sich allerdings dem Selbstverständnis der ntl. Schriften, die sicher nicht davon ausgehen, eine Jesus selbst widersprechende oder von ihm völlig abtrennbare Christologie entfalten zu wollen. Auch die Tatsache, dass wir nur christliche Darstellungen und Zeugnisse haben, macht die entsprechende Rückfrage nicht überflüssig, muss aber bei der Quellenkritik berücksichtigt werden. Zudem ist eine historische Abwägung auch dann nicht überflüssig, wenn sie nur aus der Abwägung verschiedener Plausibilitäten und unter Berücksichtigung des hypothetischen Charakters bestehen kann (dies ist im Gegenteil für viele historische Fragestellungen der Fall). Eine solche ausführliche Abwägung dessen, was historisch für das Selbstverständnis Jesu wahrscheinlich ist, kann an dieser Stelle nicht erfolgen. Als eine historisch plausible Möglichkeit lässt sich aber die Hypothese vertreten, dass Jesus die in naher Zukunft anbrechende, in seinem Wirken zeichenhaft gegenwärtige Herrschaft Gottes mit seiner eigenen Person verknüpft hat. Die Vorstellung des Gottesreiches dürfte an jüdische Vorstellungen der Erneuerung des Bundes Gottes mit Israel angeknüpft haben. Damit verband sich vermutlich der Anspruch, Gottes Willen in besonderer Weise zu kennen und daher zu Recht Menschen in die Nachfolge zu rufen. Inwiefern dieser Anspruch in Wundern und Reden zum Ausdruck kam, ist im Einzelnen historisch kaum erkennbar. Entsprechend ist auch schwer zu bestimmen, ob Jesus sich selbst mit bestimmten Würdeprädikaten qualifiziert hat (Messias, Menschensohn). Die Frage, ob Jesu Auferweckung von den Toten ein von der religiösen Erfahrung seiner Anhängerschaft unabhängiges historisches Ereignis war, lässt sich mit historischer Methodik ebenfalls nicht eindeutig klären. Für die Entstehung des Christentums ist indessen die Behauptung, dass Jesus auferstanden ist, wesentlich geworden, weil die frühe Christenheit dies als historisch angesehen und daraus christologische Folgerungen gezogen hat.

methodologische
Unsicherheiten

historische
Abwägung

Gottesreich

Auferstehung

1.3 Die Entwicklung unterschiedlicher christologischer Konzepte

Die frühchristliche Verkündigung hat besonders betont, dass die Auferstehung Jesu ihn als Gottes Sohn erwiesen hat und dass sich somit der von ihm erhobene Anspruch, in einer besonderen Beziehung zum Vater zu stehen, bestätigt habe. Zwei Vorstellungskreise griffen dabei ineinander, ohne miteinander ausgeglichen zu werden: a) Vorstellungen, die von einer Erhöhung bzw. Einsetzung als Weltherrscher ausgingen, knüpfen an die Vorstellungen eines Gerechten an, dem Gott die endzeitliche Gottesherrschaft überträgt. b) Hierneben gab es Vorstellungen, die die Transzendenz Gottes betonten und daher das heilsgeschichtliche Handeln Gottes auf eine von Gott seit Urzeiten dazu besonders bestimmte Größe (seinen Namen, seine Gegenwart, ein Engelwesen, die Weisheit) übertragen. Beide Vorstellungskreise konvergieren darin, dass sie die heilsame Gottesgegenwart, die im Sinaibund verheißen ist, universal ausweiten. Es handelt sich also nicht um abstrakte Spekulationen, sondern um soteriologische Vorstellungen, die in kurzen Formeln und hymnenartigen Textstücken verdichtet wurden. Ein besonders prägnantes Beispiel hierfür ist der als Philipperhymnus bekannte Text (Phil 2,5-11), der auf vorpaulinische

Erhöhung

Präexistenz

Universalität

Diese Schriften zeigen, wie – teilweise zeitgleich mit dem NT, teilweise wenig später – die verschiedenen Deutungen der Person Jesu, wie sie auch in die ntl. Schriften eingegangen sind, aufgegriffen, bisweilen auch weiterentwickelt worden sind. Gottes Gegenwart in Jesus wurde dabei als so grundlegend vorausgesetzt, dass man zum Teil unreflektiert von der Gottheit Jesu ausgehen oder göttliche Eigenschaften auf ihn übertragen konnte. Vorstellungen von einer Inthronisation wurden dabei ebenso zugrundegelegt wie die Präexistenz- und Inkarnationsvorstellung. Letztere konnte auf unterschiedliche Weise begründet oder expliziert werden, indem man annahm, ein mit Gott besonders verbundenes Wesen wäre inkarniert: Gottes Sohn, Gottes Weisheit oder Logos, Gottes Geist, Gottes Engel. In diesen Aussagen war in der Regel ein Subordinatianismus enthalten, mehr als implizite Tendenz denn als durchdachte Verhältnisbestimmung. Manche dieser Konzeptionen bemühten sich darum, Gott als in Jesus unmittelbar präsent zu beschreiben (Vorformen der Identifikationstheologie), andere wiederum zogen hieraus die Konsequenz, Jesus Christus als göttliches Wesen zu beschreiben, das nicht ἀληθῶς (alēthōs/im wirklichen Sinne) Mensch war (vgl. dazu § 4; 1.2). Ob es in der Frühzeit auch die Vorstellung gegeben hat, Jesus sei als normaler Mensch erst nachträglich zum Sohn Gottes eingesetzt bzw. adoptiert worden, ist wahrscheinlich, lässt sich aber kaum eindeutig belegen.

Gottheit Jesu

Inkarnation

Subordination

2.1 Verehrung von Christus als Gott

Schon früh ist die Verehrung Christi als Gott auch in nichtchristlichen Quellen belegt (so besonders bei Plinius d. J. [§ 3; 4.2], wonach die Gemeinde *Christo quasi deo* [dem Christus gleichsam als Gott] Lieder sang, vgl. auch Celsus [s. § 3; 6.2] bei Origenes, *Contra Celsum*/Gegen Celsus 2,33). Ignatius von Antiochia (zur Datierung s. § 1; 2.4) bezeichnete Christus als *unseren Gott* oder *meinen Gott* (Ignatius, *Ad Ephesios*/An die Epheser 18,2; *Ad Romanos*/An die Römer 6,3): δοξάζων Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν (doxazōn Iēsun Christon ton theon/wobei ich Jesus Christus, den Gott, verherrliche; *Ad Smyrnaeos*/An die Smyrnäer 1,1). Vorausgesetzt war dabei eine klare Präexistenzvorstellung (vgl. *Ad Magnesios*/An die Magnesier 6,1). Im Barnabasbrief wird eine solche Präexistenzvorstellung in einer Auslegung von Gen 1,26, die sich an jüdischer Exegese orientiert, diese aber zugleich ablehnt, kosmologisch interpretiert (ebd. 5,5: »Gott hat zu ihm, dem Herrn der ganzen Welt, gleich nach der Gründung der Welt gesprochen«). Etwas später stellt der 2. Clemensbrief lapidar fest: δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ (dei hēmas fronein peri Iēsu Christu hōs peri theu/Man muss über Jesus Christus wie über Gott denken; ebd. 1,1, bezogen auf das Richteramt).

Präexistenz

2.2 Geistchristologie

Unter Geistchristologie versteht man eine Auffassung, die die vorinkarnatorische, göttliche Existenz Jesu Christi vornehmlich als Geist beschreibt. So kann etwa der Autor des 2. Clemensbriefs sagen, dass Christus, der zuerst Geist war, Fleisch wurde (ebd. 9,5). Der Geist wird zur göttlichen Existenzform, die mit Christus identifiziert werden kann (ebd. 14,4). Im Hirt des Hermas wird der Sohn Gottes, der hier auffälligerweise nirgends

Hirt des Hermas

Jesus oder Christus genannt wird, mit dem Heiligen Geist identifiziert. Diese präexistente Geistgröße erwählte sich ein Fleisch, in dem sie dann Wohnung nahm und das ihr tadellos diente (vgl. Hirt des Hermas, *Similitudines*/Gleichnisse 5,5,2; 6,5f.). Es ist umstritten, ob an manchen Stellen im Hirt des Hermas zwischen dem Heiligen Geist, der als zu Gott gehörig aufgefasst wird, und dem Geist, der in einem allgemeineren Sinne göttlicher Geist bzw. heiliges Pneuma ist, unterschieden wird. Zumindest ist im griechischen Text diese Unterscheidung sprachlich nicht sichtbar. Indirekte Spuren einer Geistchristologie sind eventuell noch bei Irenäus (*Adversus haereses*/Gegen die Häresien 3,17,1; 5,20,2) greifbar, doch ist aus geistchristologischen Aussagen niemals eine kohärente Konzeption gebildet worden.

2.3 Engelchristologie

Ascensio Isaiae

Nur wenig greifbar sind christliche Versuche, die präexistente Gestalt neben Gott als Engel zu beschreiben und dies auf Jesus Christus zu beziehen. Diese, aus der jüdischen Apokalyptik stammende Vorstellung spielt wohl in der *Ascensio Isaiae* (Himmelfahrt des Jesaja) eine Rolle, wo Jesaja in den siebten Himmel emporgeführt wird und dort die himmlischen Heerscharen, die Gerechten und schließlich den Herrn und den Heiligen Geist schaut. Letzterer wird dabei deutlich als Engel charakterisiert, für den Herrn (also Christus) ist das eventuell vorausgesetzt. Im *Hirt des Hermas* konnte die Geistgröße, die mit dem Sohn Gottes identifiziert wurde, auch als engelartig beschrieben werden (vgl. Hirt des Hermas, *Mandata*/Gebote 11,9), eine klare Trennung zwischen Geist, Sohn und Engeln besteht nicht.

2.4 Modalismus bei Ignatius?

Spätdatierung

Ob die Bezeichnung Christi als Gott bereits im 2. Jh. auch im Sinne einer Identität (vgl. § 1; 5.) verstanden werden konnte, ist unsicher. Eine solche Auffassung könnte man als modalistisch bezeichnen, weil Christus dann eine Erscheinungsweise (*modus*) von Gott-Vater darstellen würde. Die dafür als Quellenzeugnisse bisweilen angeführten Textstellen aus den Ignatiusbriefen (z.B.: *Einer ist Arzt, fleischlich und geistig, gezeugt und ungezeugt, ins Fleisch gekommener Gott, wahres Leben im Tod, aus Maria und aus Gott, zuerst leidendfähig und dann ohne Leiden, Jesus Christus, unser Herr; Ad Ephesios*/An die Epheser 7,2) sind wohl nicht modalistisch gemeint. Die Versuche, diese Texte mit entsprechend späteren Texten, besonders von Noët (s. § 1; 5.3.1), in Verbindung zu bringen und damit eine Spätdatierung der Ignatiusbriefe zu begründen (Hübner; Lechner), sind in der Forschung mehrheitlich auf Ablehnung gestoßen. Möglicherweise hat Markion (s. § 2; 6.) eine modalistische Christologie vertreten: *In Christus ist Gott durch sich selbst offenbart worden* (bei Tertullian, *Adversus Marcionem*/Gegen Markion 1,19,1). Undeutlich sind die Belege bei Meliton (*Gott ist getötet worden; De Pascha*/Über das Passah 96) und bei den Montanisten (s. § 2; 7.).

2.5 Adoptianismus bei Kerinth?

Taufe Jesu

Ob im 2. Jh. auch Vorstellungen vertreten wurden, die von einer Erhöhung eines Menschen, eben Jesus, zu Gottes Sohn (etwa im Zusammenhang der Taufe) ausgehen, ist umstritten. Nach dem sog. Ebionäerevangelium wurde Jesus durch die Taufe zum Gottessohn. Die Hinweise auf Kerinth, den Irenäus unter die Gnostiker subsumierte, beinhalten auch die Vorstellung, dass Jesus ein gewöhnlicher Mensch war, der sich an Ge-

reichtigkeit, Klugheit und Weisheit ausgezeichnet habe und auf den in der Taufe Christus in Form einer Taube herabgestiegen sei (Irenäus, *Adversus haereses*/Gegen die Häresien 1,26,1), doch lässt sich ein womöglich gnostisches Lehrsystem des Kerinth nicht rekonstruieren. Insofern ist auch nicht deutlich, wie sich Kerinths Vorstellung zu doketistischen Vorstellungen etwa in der valentinianischen Gnosis verhielt (vgl. ebd. 1,7,2; s. § 2; 5.4.3).

2.6 Literatur

LEKTÜRETIPP: J. ULRICH: Die Apostolischen Väter gestern und heute, in: W. PRATSCHER: Die Apostolischen Väter, 2009, 254-271 [ebd. 17-253 gute Kurzdarstellungen aller Schriften].

QUELLEN: J.A. FISCHER/U. KÖRTNER/M. LEUTZSCH/K. WENGST (Hg.): Schriften des Urchristentums 1-3, 2006 [zweisprachig].

LITERATUR: Kommentar zu den Apostolischen Vätern (bisher 7 von 8 Bänden), 1991-2007. – C. MARKSCHIES: Kerinth: Wer war er und was lehrte er?, JAC 41 (1998) 48-76. – R. HÜBNER/M. VINZENT: Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert, 1999. – T. LECHNER: Ignatius adversus Valentinianos?, 1999. – H.J. VOGT: Bemerkungen zur Echtheit der Ignatiusbriefe, ZAC 3 (1999) 50-63.

➔ § 2; 4.-8.

3. Die Logoslehre der Apologeten

Eine neue Stufe der begrifflichen Durchdringung der Gotteslehre ergab sich seit 150/160 mit der Logoslehre, wie sie insbesondere bei den frühen Apologeten (vgl. § 3; 7.) begegnete. Diese ermöglichte eine Deutung der Weltgeschichte als Heilsgeschichte und stellte eine Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung her, die gegen die gnostische Trennung von Gott und Welt, Schöpfung und Heil abgegrenzt wurde (s. dazu § 2; 5.2).

3.1 Philosophische Voraussetzungen

Schon im NT wurden die hellenistisch-jüdischen Vorstellungen von Gottes Wort (λόγος/logos) und Weisheit (σοφία/sophia) auf Jesus Christus bezogen (vgl. Joh 1; 1 Kor 1,24). Damit war insofern eine mögliche Verbindung zur Philosophie gegeben, als für die Stoiker der Logos ein zentrales Prinzip ihrer rationalen, materialistischen Kosmologie war. Die immanent in allen Dingen waltende universale Weltvernunft, eine fein-geistige Substanz, die mit der Gottheit identifiziert und als Pneuma bezeichnet werden konnte, gestaltet als aktives Prinzip die passive Masse bzw. Materie und ist insofern Grund der Ordnung. Zugleich teilt sich der Logos allen Menschen mit und befähigt sie damit zu gemeinsamer Erkenntnis und Moral. Das Verstehen der Welt und das Erreichen der *beata vita* (des glücklichen Lebens) wurden somit durch ein und dasselbe Prinzip, eben den Logos, ermöglicht. Diese Vorstellung wurde auch von Popularphilosophen übernommen.

Logos

Stoa

Im Mittelplatonismus (s. § 1; 7.1) wurde diese Konzeption teilweise übernommen, aber ohne ihre materialistisch-naturwissenschaftliche Komponente; hier betonte man die Einheit Gottes, der als so transzendent gedacht wurde, dass ein direktes Handeln Gottes in der Welt bzw. ein Kontakt mit der Materie undenkbar schien. Entsprechend wurde der Logos als eine Art Vermittlungsinstanz aufgefasst, die in der Lage war, die Gedanken Gottes, d.h. die Ideen, zu erblicken und entsprechend in der Welt umzusetzen. Diese Instanz wurde auch als »zweiter Gott« bezeichnet und Gott als dem einen Vater (vgl. Platon, *Timaios/Timaeus* 28c) untergeordnet. In diesem Sinne hatte im Judentum insbesondere der Alexandriner Philo (gest. ca. 45/50) die platonische Logos-Metaphysik mit der Exegese von Gen 1 verbunden. Die Abfolge zweier Schöpfungsberichte konnte er als Abfolge von intelligibler, d.h. ganz im Geistigen verbleibender Schöpfung (scil. der Ideenwelt), der dann die Erschaffung der materiellen Welt folgte, deuten.

Vermittlung
Ideen
Philo

3.2 Christologie und Gotteslehre

Christliches Nachdenken über Jesus Christus bezog sich auf die Bibel, zunächst vor allem auf die Schriften, die man vom Judentum übernahm, also das AT in der Form der Septuaginta. Dabei erwiesen sich die exegetischen Beiträge Philos als besonders anschlussfähig. Im Unterschied zu dessen metaphysischer Konzeption bedeutete aber der Bezug auf Jesus Christus die Einbringung einer Auffassung des Logos als Person. Die Logoschristologie wurde zum gedanklichen Zentrum der ganzen Theologie: der Offenbarungslehre und der Geschichtstheologie, der Kosmologie, der Anthropologie und der Soteriologie. Damit hatte sie auch einen konstitutiven Bezug zur Gotteslehre, denn sie begriff Gottes Reden und Handeln in Schöpfung und Geschichte als einen zu seinem Wesen gehörigen Aspekt, der eigenständig gedacht wurde.

Septuaginta

3.3 Universaler Geltungsanspruch

Für das Anliegen der Apologeten, den christlichen Glauben in Auseinandersetzung mit der philosophisch geprägten Umwelt zu behaupten, war die Logostheologie besonders geeignet. Denn so konnte die universale Geltung Jesu Christi beschrieben werden, und zwar in zweifacher Hinsicht: kosmologisch und geschichtstheologisch. Erstmals gab Justin um 155 dieser Konzeption eine literarische Form. In unterschiedlicher Ausprägung vertraten sie nach ihm vor allem Tatian, Theophilus von Antiochia und Athenagoras (vgl. § 3; 7.1.1), aber auch Theologen, die nicht mehr den Apologeten im strikten Sinne zuzurechnen sind, wie Irenäus, Hippolyt, Tertullian und Clemens von Alexandria, schließlich in neuer Systematisierung Origenes (vgl. § 2; 10.1-5). Die Logoslehre beinhaltete ein beträchtliches Maß an Subordination, d.h. sie ordnete Christus als den Logos Gottes und als »zweiten Gott« dem Vater

Universalität

»zweiter Gott«

unter. Sie stieß daher schon früh auf Widerstand (s. dazu § 1; 5.). Die ältere Ansicht, dass die Logostheologie die vorherrschende Theologie am Ende des 2. und Anfang des 3. Jh.s war, ist keineswegs sicher.

3.3.1 Logostheologie als Geschichtstheologie. Dass die Logoslehre christliche Geschichtstheologie und nicht kosmologische Spekulation ist, zeigt sich besonders bei Justin (zu ihm s. § 3; 7.1.1). In seinen beiden, in Rom entstandenen Apologien verbindet er die Heilsgeschichte mit der Weltdeutung. Der Logos ist a) Gottes Schöpferwort und Prinzip der Weltordnung, b) der göttliche Ermöglichungsgrund von Wahrheits-erkenntnis, c) die göttliche Anleitung zum Leben (als Gesetz und Lehrer), d) Gottes Eingreifen in der Geschichte durch die verschiedenen Epiphanien, die Prophetie und die abschließende Inkarnation. Jesus Christus ist gemäß Ps 1,2 und Jes 2,3f. Logos und Nomos (Gesetz), die von Gott ausgehen. Deshalb ist er von Anfang an in der gesamten Menschheitsgeschichte präsent, bei den Juden in Gesetz und Prophetie, bei den Heiden – allerdings nur partiell – in Moral und Philosophie. Justin konzipiert die Soteriologie als Erkenntnis und Ethik, indem Erlösung durch Christus als Belehrung geschieht, als eine kraftvolle Neuorientierung, welche die Macht der Dämonen – der Herrscher in dieser Welt – bricht. Den Weissagungsbeweis, der früh im Christentum benutzt wurde, um das Christuseschehen als Erfüllung der atl. Prophetie zu erweisen, wendet Justin systematisch an, wobei er sich auf das allgemeine Axiom stützt, dass das Ältere das Bessere, Mose älter als Platon sei. Gottes Logos hat ebenso wie der prophetische Geist das Geschick Jesu im Voraus verkündet.

Justin

Mose älter als Platon

3.3.2 Subordination. Die Verhältnisbestimmung von Gott und Logos wurde bei Justin als deutliche Subordination entwickelt (verstärkt noch durch die älteren geist- und engelchristologischen Vorstellungen). Als Gottes Kraft ist für Justin der Logos dessen Diener und Engel, der den »zweiten Platz« unter dem höchsten Gott einnimmt und insofern als der zweite Gott und Herr (*Dialogus cum Tryphone*/Dialog mit Tryphon 56,1-11) eingeordnet wird. In Anwendung der grundlegenden Bibelstelle Prov 8,22 (vgl. *Dialogus cum Tryphone* 61,2) wurde er auch als erstes Geschöpf angesehen, der vor allen anderen Geschöpfen und vor aller Zeit entstanden ist und als Schöpfungsmittler an der Schöpfung beteiligt war (*Apologia*/Apologie 1,21,1; 63,15; 2,6,3). Durch den Sohnesbegriff und den Gedanken der Zeugung soll die singuläre Stellung des Logos ausgesagt werden.

Prov 8,22

3.3.3 Logoslehre und Trinität. Die Logoslehre ist vom Ansatz her binitarisch orientiert, weil sie das Verhältnis zwischen Gott und Logos, Vater und Sohn betrifft. Der Heilige Geist wird in dieser Reflexion als Element der Heilsgeschichte verstanden. Er wirkt in den Propheten (so besonders bei Justin) oder auch als erlösende Kraft im Menschen (so besonders bei Tatian). Man findet also noch keine stringente Trinitätslehre. Den Versuch, eine Logostheologie bewusst trinitarisch zu konzipieren, unternahm Theophilus von Antiochia. In seiner nach 180 verfassten Schrift *Ad Autolyicum* (An Autolykos) unterscheidet er den Logos, der immer in Gott war, und die entsprechend Prov 8,22 konstituierte Sophia, die als Schöpfungsmittlerin und dann als Geist Gottes in den Propheten tätig war. Gott, sein Logos und seine Sophia bilden eine Dreiheit (τριάς/trias). Damit begegnet hier erstmals nicht nur der spätere Begriff für Trinität, sondern auch die stoische Differenzierung zwischen dem λόγος ἐνδιάθετος (logos endiathetos/das als Gedanke im Kopf enthaltene Wort) und dem λόγος προφορικός (logos prophorikos/das vorgebrachte, ausgesprochene Wort), bezogen auf den Logos und die Sophia bzw. den Geist.

binitarisch

Theophilus

3.4 Literatur

LEKTÜRETIPP: W. LÖHR: Logos, RAC 23 (2010) 327-435.

LITERATUR: M.J. EDWARDS: Justin's Logos and the Word, JECS 3 (1995) 261-280. – S. PARVIS/P. FOSTER (Hg.): Justin Martyr and his Worlds, 2007. – C. NAHM: The Debate on the ›Platonism‹ of Justin Martyr, Second Century 9 (1992) 129-151. – N. HYLDAHL: Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, 1966. – J.C.M. VAN WINDEN: An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho Chapters 1 to 9, 1971. – C. MUNIER: L'Apologie de saint Justin philosophe et martyr, 1994. – W. PANNENBERG: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, ZKG 70 (1959) 1-45. – C. ANDRESEN: Justin und der mittlere Platonismus, ZNW 44 (1952/1953) 157-195.

➔ § 1; 2.

4. Heilsgeschichte und Trinität bei Irenäus

Gegen die gnostischen Spekulationen über den Gegensatz von Gott und Welt, Heil und Geschichte entfaltete Irenäus (s. § 2; 5.4.1) nach 180 in seinem fünfbändigen Hauptwerk *Adversus haereses* (Gegen die Häresien) eine Konzeption, die die Kontinuität von Schöpfungs- und Erlösungshandeln betonte, und zwar bewusst als Auslegung der Bibel und der kirchlichen Lehre (*regula veritatis*/Wahrheitsregel, s. § 2; 9.1). Es war eine Theologie der Offenbarung und der Inkarnation, der in Jesus Christus kulminierenden Geschichte Gottes mit der Menschheit, die nach dessen Heilsplan (*οἰκονομία*/oikonomia – *dispositio*) als Erziehung und Erlösung verläuft. Die mit der Schöpfung des Menschen gegebene Gemeinschaft mit Gott, sein Sein nach dem Bilde (*εἰκὼν/eikōn* – *imago*) Gottes und in Ähnlichkeit (*ὁμοίωσις*/homoiōsis – *similitudo*) mit Gott ging durch Adams Fall verloren, wurde aber durch Jesus Christus wiederhergestellt. Christus ist dabei das neue Haupt, unter dem sich die erlöste Menschheit wieder in den Stand versetzt sieht, auf den die Schöpfung hin angelegt war (dies besagt der Grundgedanke der *ἀνακεφαλαίωσις*/anakephalaiōsis – *recapitulatio*, dt. etwa: »Wiederherstellung unter dem Haupt [scil. Christus]«). Christus wird dabei verstanden als der Mensch gewordene ewige Sohn Gottes, der als Logos die Offenbarung vermittelt und die Schöpfung ebenso wie die Erlösung bewerkstelligt hat. Sein Wirken in der Heilsgeschichte verleiht den Menschen Gottes Geist, der konkret in der bischöflich verfassten Kirche gegeben ist. Irenäus' Theologie hat somit eine trinitarische Struktur und verbindet diese mit der Heilsgeschichte, sie lässt sich daher als ökonomisch-trinitarisch bezeichnen.

Gottebenbildlichkeit

Christologie

4.1 Anthropologie und Soteriologie

Adversus haereses In seinem Hauptwerk *Adversus haereses* (Gegen die Häresien), das genauer »Entlarvung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis« (s. § 2; 5.4.1; 10.1; vgl. 1.Tim 6,20) heißt, expliziert Irenäus den biblischen Schöpfungsbericht als Anfang der Mensch-

heitsgeschichte, die Gott planvoll als Heilsgeschichte (οἰκονομία/oikonomia - *dispositio*) gestaltet hat, und zwar mit den beiden Hauptbezugspunkten Adam und Christus. Das Werk ist in umfangreichen griechischen Fragmenten, größtenteils aber nur in einer vermutlich aus dem 4. Jh. stammenden lateinischen Übersetzung erhalten. Buch 1 enthält dabei wichtige Referate über die Vielzahl gnostischer Systeme, unter denen die valentinianische Gnosis herausragt. Buch 2 weist dann schwerpunktartig einige Grundannahmen der valentinianischen Gnosis zurück. Buch 3 entwickelt seinerseits positiv die Gotteslehre und die Christologie. Buch 4 führt einen ausführlichen Schriftbeweis, der gerade auf die Kontinuität zwischen AT und NT abhebt. Buch 5 schließlich zieht daraus die Konsequenzen und entwirft eine umfassende Eschatologie und Auferstehungslehre. Irenäus' Vorstellung vom viergestaltigen Evangelium (vgl. § 2; 8.2.1) wurde ebenso einflussreich wie seine Ekklesiology (vgl. § 2; 10.1).

4.1.1 Schöpfungslehre. Von Gen 1,26f. her entwickelte Irenäus eine christologisch begründete Imago-Lehre (vgl. *Adversus haereses* 3,18,1-7): Christus ist als das Bild (εἰκὼν/eikōn – *imago*) Gottes das Muster, nach welchem der Mensch erschaffen worden ist, so dass dieser keine naturhafte, sondern eine christologisch vermittelte Gottesbeziehung hat, die ihn zur Gemeinschaft mit Gott, zur Ähnlichkeit bzw. Angleichung (ὁμοίωσις/ *homoiōsis* – *similitudo*) bestimmt. Die Begriffe für Bild und Ähnlichkeit aus Gen 1,26 unterscheidet Irenäus nicht durchgehend, aber an einigen Stellen scheint die Ähnlichkeit die ursprünglich intendierte, durch Adam verlorene und durch Christus wiederhergestellte Gottesgemeinschaft zu sein, von der sich die auch nach dem Fall erhaltene dauerhafte Abbildhaftigkeit des Menschen unterscheidet (so z.B. *Adversus haereses* 5,6,1). Das Ziel der Ähnlichwerdung mit Gott (vgl. Platon, *Theaetetus* 176b) kann der Mensch erreichen, weil Gott in seiner Güte durch das pädagogische Wirken des Logos-Sohnes und des Heiligen Geistes in der Geschichte Israels den Menschen darauf vorbereitet.

ὁμοίωσις

4.1.2 Erlösung als Vollendung der Schöpfung. Die Erlösung ist das Ziel der Schöpfung. Sie stellt wieder her, was der Mensch von Anfang an hätte sein sollen. Damit ist eine Trennung von Schöpfung und Erlösung ebenso ausgeschlossen wie die Zuschreibung der Schöpfung an einen bösen Demiurgen und der Erlösung an das Göttliche – wie es als Konzept in der Gnosis auftauchte. Die Erlösung geschieht aufgrund eines von Gott von Anfang an geplanten Heilswerkes. Der göttliche Logos-Sohn wird in Jesus Christus selbst Mensch und teilt den Gläubigen den Heiligen Geist mit, so dass diese in der Verbindung von Fleisch, Seele und Geist vollkommen werden (so gerade *Adversus haereses* 5,6,1). Christus ist somit in Antithese zu Adam der urbildliche, gehorsame Mensch (ebd. 3,18,1f.). Christus als das Haupt seines Leibes, unter dem die Kirche zu verstehen ist (vgl. Kol 1,18), fasst die Menschheit neu unter sich zusammen und versetzt sie in den von Anfang an intendierten Zustand (ἀνακεφαλαίωσις/anakephalaiōsis – *recapitulatio*, vgl. Eph 1,10; *Adversus haereses* 3,16,6).

ἀνακεφαλαίωσις

4.2 Trinitarische Gotteslehre

Irenäus hat die auch bei Theophilus (s. § 1; 3.3.3) auftauchende jüdische Tradition aufgegriffen, dass Gott mit seinem Logos und seiner Weisheit die Welt geschaffen hat, und hat dies auf den Sohn und den Heiligen Geist bezogen (mit jüdischer Genesisexegese auch als die beiden Hände Gottes bezeichnet, so z.B. *Adversus haereses* 4, prol. 4). Die Verbindung dieser Vorstellung mit der Schöpfungslehre zeigt, dass Irenäus nicht die metaphysische Durchdrin-

gung eines trinitarischen Gottesbegriffes intendierte, sondern den Gottesbegriff offenbarungs- und heilsgeschichtlich entfalten wollte. Dabei betonte er die Einheit Gottes, weswegen jede weitere Aufgliederung des Gottesbegriffes in eine Vielzahl von Größen (wie in der Gnosis) als Blasphemie gebrandmarkt wird (ebd. 2,28,4). Gegen die Gnosis hob Irenäus hervor, dass gerade Christus auf den einen Gott und Vater verweisen wollte: *Denn das, was am Sohn unsichtbar ist, ist der Vater, das aber, was am Vater sichtbar ist, ist der Sohn* (ebd. 4,6,6). Der Sohn zeigt den Vater und ist gleichewig mit ihm (ebd. 2,30,9). Als Präsenz Christi in den Gläubigen beschreibt Irenäus insbesondere das Wirken des Heiligen Geistes, der zu Christus hinführt (ebd. 2,20,5f.; zum Bezug zur Taufe vgl. *Epideixis*/Darlegung 6f.).

4.3 Literatur

LEKTÜRETIPP: D. WYRWA: Kosmos und Heilsgeschichte bei Irenäus von Lyon, in: DERS. (Hg.): Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. FS für U. Wickert, 1997, 443-480.

QUELLEN: N. BROX (Hg.): Irenaeus Lugdunensis, Adversus haereses, FC 8,1-5, 1993-2001 [zweisprachig].

LITERATUR: J. BEHR: Irenaeus of Lyons. Identifying Christianity, 2013. – D. WANKE: Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon, 2000. – W. OVERBECK: Menschwerdung, 1995. – J. LASHIER: Irenaeus on the Trinity, 2014. – E. OSBORN: Irenaeus of Lyons, 2001. – J. FANTINO: La théologie d'Irénéé, 1994. – B. MUTSCHLER: Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon. Studien und Kommentar zum dritten Buch von Adversus Haereses, 2006. – S. PARVIS/P. FOSTER (Hg.): Irenaeus. Life, Scripture, Legacy, 2012. – T. HOLSINGER-FRIESEN: Irenaeus and Genesis, 2009. – M.C. STEENBERG: Irenaeus on Creation, 2008.

5. Die Identifikationstheologie

Die Logostheologie mit ihrer Ausdehnung des Gottesbegriffes und der Subordination Christi rief seit ca. 190 unterschiedliche Reaktionen hervor, die darin übereinstimmten, dass sie den Gottesbegriff in erster Linie auf Gott-Vater bezogen und die Gottheit Christi durch die Identifikation mit Gott-Vater ausdrückten. Der Begriff »Identifikationstheologie« ist dabei angemessener als die ältere Bezeichnung als Monarchianismus, weil auch die Vertreter einer Logostheologie an dem Gedanken der einen ἀρχή (*archē*/Ursprung oder Prinzip) festhielten.

In der Dogmengeschichte des 19. Jh.s hat man unter dem Oberbegriff des Monarchianismus den Adoptianismus (bzw. Dynamismus) und den Modalismus unterschieden. Als Adoptianismus wurde dabei ein Konzept bezeichnet, das die Gottheit Jesu dadurch ausdrückte, dass ab einem bestimmten Zeitpunkt (der Taufe im Jordan) Gott als Geist auf Jesus herabgestiegen sei und sich dort niedergelassen habe. Die Annahme einer präexistenten Größe neben dem Vater ist damit nicht notwendig. Die göttliche Seite in Christus ist der eine Gott selbst. Der Vorwurf der Gegner, Vertreter dieser Theologie würden Christus als bloßen Menschen lehren, ist ebenso falsch wie die dar-

Monarchianismus

Adoptianismus

auf fußende Bezeichnung als Adoptianismus. Der Sohn wird nicht von Gott adoptiert und somit zu Gott erklärt, sondern der eine Gott lässt sich auf dem Menschen Jesus dauerhaft und vollkommen nieder. Für diese Theologie sind nur knappe Hinweise vorhanden, besonders bei Hippolyt, der auf Theodot den Gerber hinweist.

Die Bezeichnung einer weiteren Strömung als Modalismus verweist auf einen Typus Theologie, der wohl deutlich stärker verbreitet war. Danach wurde die Inkarnation als ein Erscheinen des einen Gottes angesehen, so dass der Sohn gleichsam nur ein *modus* (Erscheinungsweise) Gottes ist. Auch in diesem Falle ist die Annahme des präexistenten Logos nicht notwendig. Der Begriff *modus* ist allerdings von den Vertretern dieser Theologie wohl nicht benutzt worden, weswegen die Bezeichnung »Modalismus« problematisch ist. Mit diesem Ansatz sollte insbesondere der Subordination der Logostheologie begegnet werden. Die Auseinandersetzungen zwischen der Logostheologie und bestimmten Formen der Identifikationstheologie waren die erste große trinitätstheologische Kontroverse, die unterschwellig bis ins 4. Jh. weiterwirkte und in der lateinischen Theologie Tertullian zur Ausbildung einer trinitätstheologischen Begrifflichkeit anregte.

Modalismus

Logostheologie

5.1 Quellenlage

Die Quellenlage für die Identifikationstheologie ist äußerst dürftig. Zu nennen sind insbesondere Hinweise in Eusebs *Historia ecclesiastica* (Kirchengeschichte), so besonders in Buch 6 auf die beiden in der Dogmengeschichtsschreibung maßlos überschätzten Denker Theodot den Bankier und Theodot den Schuhmacher (oder Gerber). Hinzu kommen Hinweise in Hippolyts *Refutatio omnium haeresium* (Widerlegung aller Häresien), die allerdings deswegen problematisch sind, weil Hippolyt ein Außenseiter war, der in den Auseinandersetzungen um den Bischofsstuhl in Rom mit Kallistus aneinandergeraten war, den er überzogen als Vertreter einer häretischen Identifikationstheologie brandmarkte. Die Position des Kallistus dürfte viel eher einer allgemein verbreiteten Frömmigkeit entsprochen haben, Kallistus selbst hat sich um einen Kompromiss zwischen Logos- und Identifikationstheologie bemüht (s. § 1; 5.4). Somit bleibt als eine der wichtigsten Quellen für die Identifikationstheologie Tertullians Schrift *Adversus Praxean* (Gegen Praxeas). Die dem Hippolyt zugeschriebene Schrift *Contra Noetum* (Gegen Noët) ist in ihrem Quellenwert umstritten und gehört vermutlich erst in das 4. Jh. Ähnliches gilt für die Nachrichten über Sabellius und Paul von Samosata, die von den späteren häresiologischen Ausgrenzungen im 4. Jh. als Geschichtsbeweis aufgebaut und ausgeschlachtet worden sind (vgl. dazu § 1; 5.3.3; 9.). Die historische Verwertbarkeit dieses Materials ist gering.

Contra Noetum

5.2 Einwohnung Gottes in Christus (früher: Adoptianismus)

Theodot der Gerber (oder Schuhmacher) aus Byzanz wirkte um 190 in Rom und wurde dort von Bischof Victor ausgeschlossen, mit der Begründung, er habe Christus für einen bloßen Menschen gehalten (Euseb, *Historia ecclesiastica*/Kirchengeschichte 5,28,6). Dies passt vielleicht insofern zu der Darstellung durch Hippolyt, als Hippolyt zufolge Theodot gelehrt hat, Jesus sei zuerst ein Mensch gewesen, der aus der Jungfrau geboren

Theodot der Gerber

Theodot der
Wechsler

wurde, und habe dann als normaler Mensch gelebt, bis er bei der Jordantaufe Christus aufgenommen habe, der von oben auf ihn gekommen sei. Dabei wird unter Christus offensichtlich das göttliche Pneuma verstanden (Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium*/Widerlegung aller Häresien 7,35,1-2). Für Hippolyt bedeutet dies, dass Theodot Christus niemals als Gott aufgefasst habe, doch ist dies wohl polemische Verzerrung. Nicht ganz deutlich ist die Theologie eines zweiten Theodot, dem Wechsler bzw. Bankier. Hippolyt zufolge entwickelte dieser Theodot der Wechsler eine Melchisedek-Theologie. Melchisedek galt dabei vermutlich (entsprechend Hebr 7,3) als besondere göttliche Größe, die dann in Christus präsent geworden ist, genauer darin, dass Christus in der Taufe auf den Menschen Jesus niedergekommen ist (Hippolyt, *Refutatio* 7,36,1). Ähnliche Ansätze wurden auch im 3. Jh. noch vertreten (so wohl von Beryll von Bostra, eventuell auch von Paul von Samosata, s. § 1; 9.2).

5.3 Einheit Gottes bei Noët und Praxeas (früher: Modalismus)

Paradox

5.3.1 Noët. Die älteste Form einer Identifikation der göttlichen Seite im Inkarnierten mit dem einen Gott entwickelten Noët von Smyrna und dessen Schüler (v.a. Epigonos) in Rom in Abwehr der Logos-theologie. Ihre Lehren müssen aus der Widerlegung durch Hippolyt in dessen *Refutatio* (9,10) rekonstruiert werden. Hippolyt stellt Noët als Gefolgsmann des Heraklit hin. Anlass für diese historisch sicher unzutreffende Beziehung ist die Verbindung von Gegensätzen, die Hippolyt als Grundprinzip der Theologie Noëts ansieht. Noët habe die Identität von Vater und Sohn stark betont: Derselbe, der als Vater unsichtbar ist, wird als Sohn sichtbar, derselbe, der unsterblich war, wurde sterblich, der, der ungezeugt war, wurde gezeugt. Als Ziel gibt Hippolyt an, die *μοναρχία* (monarchia/Alleinherrschaft) auszudrücken. Dem Referat zufolge folgt daraus, dass der eine Gott die Geburt aus der Jungfrau erlitten habe, wobei er als Sohn aus sich und niemandem anders gezeugt worden sei. Er habe aber einigen Auserwählten durchaus offenbart, der Vater zu sein. Entsprechend habe auch der Vater selbst gelitten, wobei Hippolyt für die Auffassung eines Patripassianismus insbesondere den Namen des Noëtschülers Kleomenes nennt.

Patripassianismus

Leiden des Sohnes

5.3.2 Praxeas. Praxeas, der nur durch Tertullians Gegenschrift (kurz nach 200) bekannt ist, vertrat in Rom und Karthago eine ähnliche Position wie Noët. Er unterschied in der Person Jesu zwischen dem Sohn als dem Menschen und dem Vater als der Gottheit (*deus*/Gott bzw. *spiritus*/Geist). Dementsprechend erleidet auch nur der Sohn den Tod, weil der Mensch Jesus stirbt, während der Vater als Gott unsterblich bleibt (vgl. Tertullian, *Adversus Praxean* 27,1f.). Der Vater leidet aber mit dem sterbenden Menschen bzw. Sohn. Identität bedeutet für Praxeas also die Betonung der unmittelbaren Präsenz Gottes in Jesus. Eine zweite Größe in Gott, etwa als Logos bzw. lateinisch *sermo* (Wort, Rede), ist für Praxeas demnach undenkbar (ebd. 7,5f.).

Person

5.3.3 Sabellius. Eine historisch kaum greifbare Gestalt ist Sabellius, der in der späteren Tradition als Libyer angesehen wurde. Ihm wird die Auffassung zugeschrieben, Vater und Sohn seien identisch. Um jeden Ditheismus auszuschließen, sprach er von der einen Person (ἐν πρόσωπον/hen prosōpon; ein ursprünglich aus dem Theater stammender Begriff, der die jeweils durch die Maske tönende Rolle bezeichnete und entsprechend in der Exegese auf die Frage bezogen wurde, wer jeweils als Sprecher eines Verses vorzustellen ist). Im 4. Jh. wird Sabellius der Kunstbegriff υιοπάτωρ (hyiopatōr/Sohnvater) zugeschrieben (u.a. Euseb, *De ecclesiastica theologia*/Über die kirchliche Theologie 1,5). Über eine Verurteilung des Sabellius ist historisch nichts auszumachen. Der Name des

Sabellius wurde im 4. Jh. zur Chiffre für jede Theologie, der vorgeworfen wurde, die Unterschiedenheit zwischen Vater und Sohn nicht genügend deutlich zum Ausdruck zu bringen.

5.4 Logostheologie bei Hippolyt und der Kompromissvorschlag des Kallistus von Rom

Hippolyt bekämpfte die verschiedenen Formen der Identitätstheologie und verdächtigte auch die Bischöfe von Rom Zephyrinus und Kallistus, eigentlich identitätstheologisch zu denken. Dies zeigt, wie umstritten die Logostheologie noch im frühen 3. Jh. war. Hippolyt selbst vertrat eine Logostheologie, die heilsgeschichtlich ausgerichtet war: Im Logos äußert sich der handelnde Gott, und zwar gleichermaßen in Schöpfung und Erlösung. Der Logos wird deutlich von den Geschöpfen unterschieden, zugleich aber Gott-Vater subordiniert. Unklar bleibt auch die Zuordnung des Geistes, den Hippolyt an vielen Stellen nicht eindeutig vom Logos unterscheidet.

Demgegenüber hat der von Hippolyt heftig bekämpfte Kallistus versucht, den Streit zwischen Hippolyt und Sabellius zu beenden, indem er beide aus der Gemeinschaft ausschloss und theologisch einerseits den Logosbegriff aufnahm, andererseits aber die Einheit von Vater und Sohn behauptete. Die Einheit von Vater und Sohn machte Kallistus besonders daran fest, dass beide Geist waren. Der eine Gott, Logos und Geist, wurde in Jesus sichtbar, weil er einen Menschen annahm, der dann näherhin als Sohn zu bezeichnen ist (Hippolyt, *Refutatio* 9,12,16-18). Wie weit verbreitet solch eine Kompromissposition war, ist nicht mehr erkennbar.

Vater und Sohn
als Geist

5.5 Literatur

LEKTÜRETIPP: S. GERBER: Calixt von Rom und der monarchianische Streit, ZAC 5 (2001) 213-239.

LITERATUR: W. LÖHR: Theodotus der Lederarbeiter und Theodotus der Bankier. Ein Beitrag zur römischen Theologiegeschichte des zweiten und dritten Jahrhunderts, ZNW 87 (1996) 101-125. – M. DECKER: Die Monarchianer, 1987. – L. ABRAMOWSKI: Ein gnostischer Logostheologe. Umfang und Redaktor des gnostischen Sonderguts in Hippolyts »Widerlegung aller Häresien«, in: DIES.: Drei christologische Untersuchungen, 1981, 18-62. – A. VON HARNACK: Monarchianismus, Realencyklopädie für protestantische Theologie 3. A. 13 (1903) 303-336. – R. HÜBNER/M. VINZENT: Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert, 1999. – J. FRICKEL: Das Dunkel um Hippolyt von Rom, 1988. – DERS.: Hippolyts Schrift Contra Noetum. Ein Pseudo-Hippolyt, in: H.C. BRENNECKE/C. MARKSCHIES/E.L. GRASMÜCK (Hg.): Logos. FS für L. Abramowski, 1993, 87-123. – W. BIENERT: Sabellius und Sabellianismus als historisches Problem, ebd. 124-139. – A. BRENT: Hippolytus and the Roman Church in the Third Century, 1995. – L. BERTSCH: Die Botschaft von Christus und unserer Erlösung bei Hippolyt von Rom, 1966.

6. Tertullians begriffliche Klärung der Trinitätslehre

Nicht wie Irenäus im Zusammenhang der Soteriologie, sondern in apologetischer Weise, nämlich in Abgrenzung gegen die Gnostiker einerseits, gegen Identifikationstheologen wie Praxeas andererseits hat Tertullian erstmalig eine lateinische Trinitätslehre entfaltet und dazu auch sprachlich eine Terminologie entwickelt, die für die weitere Theologiegeschichte wegweisend wurde. Auch er hat an verschiedenen Stellen die *regula fidei* (Glaubensregel) formuliert (sowohl binitarisch als auch trinitarisch) und damit den Kerngehalt des christlichen Glaubens gegen die Gnostiker festgehalten: Christus ist Gottes Sohn, sein Logos (von Tertullian meist mit *sermo*/Rede, selten mit *verbum*/Wort übersetzt), der zu dem einen Schöpfergott hinzugehört. In der Schrift *Adversus Praxeas* (Gegen Praxeas, um 200; die Datierung der Werke Tertullians ist im Detail unsicher) betonte Tertullian die heilsgeschichtliche Differenzierung zwischen Vater, Sohn und Geist und übertrug hierfür das griechische Fremdwort οἰκονομία (oikonomia) ins Lateinische (*oeconomia* neben dem lateinischen Parallelbegriff *dispensatio* oder *dispositio*, was beides soviel wie Verwaltung/Aufteilung bedeutet). Vater, Sohn und Geist sind drei *personae* (ein Pendant zum griechischen Begriff πρόσωπον/prosōpon/Maske bzw. Rolle im Theater, dann auch: die jeweils individuelle Person), die zu einer *substantia* (Substanz bzw. Wesen) gehören. Tertullian hat zwar nicht die im Westen später maßgebliche Orientierungsformel *una substantia, tres personae* geprägt, kommt ihr aber in verschiedenen Formulierungen sehr nahe. Den Terminus *monarchia*, den Identifikationstheologen benutzt hatten, griff er durchaus auf und bezeichnete daher die Dreiheit als *trinitas* (Abstraktum zu *trinus*, dreifach, also: Dreifaltigkeit, im Unterschied zum im Griechischen üblichen Begriff τριάς/trias/Dreiheit).

6.1 Einheit der Trinität als *una substantia*

Zunächst hat Tertullian die Offenbarung Gottes binitarisch als Selbstmitteilung verstanden und das Vater-Sohn-Verhältnis mit dem geläufigen Bild aus der stoischen und mittelplatonischen Philosophie gedeutet: Wie der Lichtstrahl, der von der Sonne ausgeht, nicht deren Substanz mindert und ebenso Licht ist wie die Sonne, so geht der Sohn vom Vater als Geist vom Geist, Gott von Gott aus (*Apologeticum*/Verteidigungsschrift 21,12f.). Schon hier wird deutlich, dass Tertullian Geist als Substanzangabe Gottes versteht. Dies kann sich bei Tertullian mit der stoischen Vorstellung verbinden, dass Geist eine besonders feinstoffliche, unsichtbare und eigene Materialität ist. Im Gegensatz zu den meisten anderen Theologen der Alten Kirche steht Tertullian der Stoa nahe und lehnt platonische Vorstellungen weitgehend ab, weil er den Platonismus als einen wesentlichen Grund für die Entstehung der Gnosis ansah. Dementsprechend hat Tertullian keine Probleme damit, das Verhältnis zwischen Vater, Sohn und Geist auch mit Beispielen zu illustrieren, die eine stoffliche Identität voraussetzen, so etwa mit Quelle und Fluss, Wurzel und Baum. Mit *substantia* meint er die Realität einer Sache, das Substrat eines Wesens als Träger von Eigenschaften; er betont, dass sowohl die Eigenschaften der Geistsubstanz als auch die göttlichen Eigenschaften bei Vater und Sohn identisch sind. In seinem trinitäts-

theologisch wichtigsten Werk *Adversus Praxean* hat er diese Argumentation trinitarisch erweitert: *radix – frutex – fructus* (Wurzel, Trieb, Frucht), *fons – flumen – rivus* (Quelle, Fluss, Strom), *sol – radius – apex* (Sonne, Strahl, Spitze des Sonnenstrahls) (*Adversus Praxean* 8,5-7). Wie die drei Größen jeweils von einer Substanz sind, so sind auch die drei Personen der Trinität ein Gott und daher von derselben Substanz. Dies zeigt gerade ihr innerer, voneinander nicht lösbarer Zusammenhang. Unterschieden sind Vater, Sohn und Geist aber im Hinblick auf ihre Abfolge (*gradus*/Stufe bzw. Schritt) und ihre Gestalt (*forma* bzw. *species*) im heilsgeschichtlichen Handeln.

bildliche
Vergleiche

6.2 Vater, Sohn und Geist als *tres personae*

Aus der sog. prosopographischen Exegese, wonach in einem Bibeltext die einzelnen Verse bzw. Halbverse auf unterschiedliche Sprecher bezogen werden, hat Tertullian den Personenbegriff gewonnen. So bezieht er Ps 110,1 auf Vater und Sohn (*Adversus Praxean* 11,7-10). *Persona* meint bei ihm die konkrete Gestalt Gottes als eigenständige Individualität. Tertullian betont, dass er keine Trennung innerhalb der Trinität lehre, sehr wohl aber eine Unterscheidung (*distinctio trinitatis*). Die Abfolge von Vater, Sohn und Geist kann Tertullian dementsprechend auch als die Abfolge von *primus, secundus, tertius gradus* (erster, zweiter, dritter Schritt bzw. Stufe) beschreiben, wobei weniger eine Subordination im Blick ist, als dass er die heilsgeschichtlich greifbare Abfolge von Schöpfungswirken, Erlösungshandeln und Gegenwart Gottes in der Kirche festhalten möchte.

prosopographische
Exegese

6.3 Tertullianrezeption bei Novatian

Unter dem Namen Tertullians ist eine Schrift überliefert, die den Titel *De trinitate* (Über die Trinität) trägt. Sie ist sehr wahrscheinlich von Novatian verfasst worden, der vor 250 in Rom gewirkt hat. Novatian hat die Terminologie Tertullians rezipiert und versucht, damit Markioniten, Gnostiker und Identifikationstheologen zu widerlegen.

6.4 Literatur

LEKTÜRETIPP: B.J. HILBERATH: Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians »Adversus Praxean«, 1986, 145-294.

QUELLEN: H.J. SIEBEN (Hg.): Tertullianus, *Adversus Praxean*, FC 34, 2001 [zweisprachig].

LITERATUR: J. MOINGT: *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 Bde., 1966-1969. – R. BRAUN: *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 2. A. 1977. – R. CANTALAMESSA: *La cristologia di Tertulliano*, 1962. – G.D. DUNN: *Tertullian*, 2004. – E. OSBORN: *Tertullian. First Theologian of the West*, 1997. – T.D. BARNES: *Tertullian*, 2. A. 1985. – W. BENDER: *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian*, 1961. – R.J. DE SIMON: *The Treatise of Novatian on the Trinity*, 1970. – J.L. PAPANDREA: *The Trinitarian Theology of Novatian of Rome*, 2008.

7. Platonismus und Christentum

In der Philosophie dominierte ab dem 2. Jh. n.Chr. der Platonismus, der im 3. Jh. mit Denkern wie Plotin, Iamblich und Porphyrius einen Höhepunkt erreichte. Die platonischen Denker ab Plotin fasst man unter dem Begriff des Neuplatonismus zusammen, diejenigen vor Plotin (im Unterschied zur

älteren platonischen Schultradition, der sog. Akademie) bezeichnet man als Mittelplatonismus. Neuere Forschungen betonen die Kontinuität zwischen dem Mittel- und dem Neuplatonismus. Gedanken aus dem Platonismus wurden im Christentum in verschiedener Weise benutzt, daher hat der Platonismus auch dogmengeschichtliche Bedeutung. Dies betrifft einerseits die Gotteslehre, andererseits die Ethik. In der Ethik wurde das platonische Ideal einer möglichst weitgehenden Angleichung an Gott (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δύνατον/homoiōsis theō kata to dynaton; Platon, *Theaetetus* 176b) rezipiert, aber spezifisch als christliches Lebensideal gedeutet, so bei Clemens von Alexandria oder Origenes. Für die Trinitätslehre wurde wichtig, dass die mittelplatonische Metaphysik von der Frage bestimmt wurde, wie der eigentlich transzendente Gott mit der Welt in Kontakt treten kann, ohne seine Transzendenz zu verlieren bzw. wie es von der ursprünglichen Einheit in Gott zu der Vielheit in der Welt kommen konnte. Bei mittelplatonischen Denkern wie Alkinoos und Numenius diente dazu eine Differenzierung der Gotteslehre, die mit der Logostheologie vergleichbar ist. Alkinoos sprach von drei Prinzipien: Gott, dem παράδειγμα (paradeigma/dem Urbild, scil. der Fülle der Ideen) und der formlosen Materie. Der völlig transzendent bleibende Gott denkt das Urbild mit allen Ideen, so dass hier eine erste Fülle entsteht, die aber noch dadurch zu einer Einheit verbunden ist, dass es sich um die Gedanken des einen Gottes handelt. Diese Gedanken werden dann von Gott durch eine Weltseele umgesetzt, deren Verstand auf die Ideen schaut und entsprechend die Materie zu Gegenständen formt. Numenius unterschied den ersten transzendenten Gott von einer zweiten, der Materie zugewandten Größe. Die Zuwendung dieser zweiten Größe zur Materie führt dazu, dass sie von der Vielfalt der Materie affiziert und daher selbst zu einer Zweiheit wird, so dass ein zweiter und dritter Gott gegeben sind. In beiden Ansätzen ist das Gegenüber von Ideen und Materie, Ideen- und Sinnenwelt (κόσμος νοητός – κόσμος αἰσθητός/kosmos noētos – kosmos aisthētos) tragend. Eigentlich seien sind nur die Ideen; die sinnlich wahrnehmbaren Dinge haben nur insofern Sein, als sie an den Ideen teilhaben. Diesen Gedanken haben Denker ab dem 3. Jh. zunehmend ontologisch ausgedrückt: Alles Sein entstammt dem einen monistischen Prinzip und unterscheidet sich durch verschiedene »Dosierungen« von Sein. Plotin hat diesen Monismus dadurch zugespitzt, dass er das höchste Prinzip als schlechthinnige Einheit beschrieben hat (τὸ ἓν/to hen/das Eine). Um die Transzendenz dieses Einen zu betonen, hat Plotin festgehalten, dass das Eine jenseits aller weiteren Zuschreibungen liegt, also auch jenseits des Seins und Denkens. Es ist ein abstrakter Fluchtpunkt, ohne den jedoch die Welt insgesamt nur in eine formlose Vielfalt auseinanderfallen würde. Im Blick auf das Eine denkt das zweite Prinzip, der νοῦς (nus/Intellekt bzw. Geist) eine Vielheit, die dann durch das dritte Prinzip, die ψυχή (psychē/Seele), aufgegriffen wird. Die Seele bewirkt, dass in der Welt Dinge geformt und belebt werden und so die Welt als geordnete Vielfalt entsteht. Diese Annahme von τρεῖς ἀρχικαὶ ὑποστάσεις (treis archikai hypo-

staseis/drei Hypostasen im Prinzipienrang) wurde im 4. Jh. in der christlichen Theologie, so bei Euseb von Cäsarea und Basilius von Cäsarea, als Beleg dafür angesehen, dass sogar der Platonismus eine (wenn auch rudimentäre) Form der Trinitätslehre gekannt habe. Das Grundproblem des Platonismus, wie es von der ursprünglichen transzendenten Einheit zur Vielheit der empirischen Phänomene kommen konnte, stellte sich auch christlichen Denkern und ermöglichte im 4. Jh. eine vielfältige Platonismusrezeption. Der Gedanke dürfte aber nicht seinerseits die Entwicklung der Trinitätslehre ausgelöst haben, da er erst Mitte des 3. Jh.s greifbar ist und zu diesem Zeitpunkt das trinitarische Denken im Christentum schon tief verwurzelt war. Daran ändert sich auch nichts, wenn man versucht, einige zentrale Gedanken Plotins auf dessen Lehrer Ammonius Sakkas zurückzuführen, über dessen Philosophie nichts Genaueres erkennbar ist.

7.1 Die Gottesvorstellung im Mittelplatonismus

In der Forschung ist die Frage umstritten, ob Platonismus und Christentum von ihrem Grundansatz her miteinander unvereinbar sind (so v.a. H. Dörrie) oder ob es einen substantiellen Einfluss des Platonismus auf das Christentum gegeben hat. Einige grundlegende Unterschiede lassen sich an der Kontroverse zwischen dem Ende des 2. Jh.s schreibenden Platoniker Celsus (s. § 3; 6.2) und Origenes erkennen. Danach kennt a) der Platonismus weder Offenbarung noch Glauben, sondern betont rationale Erkenntniswege, b) betont der Platonismus das ungeschichtliche Sein, was die Vorstellung einer Heilsgeschichte unmöglich macht, dachte c) der Platonismus Gott nicht als Person, sondern als abstraktes Sein, d) schied für den Platonismus der Gedanke, dass Gott selbst Mensch wurde, aus, weil die Gottheit damit etwas getan hätte, was nicht zu ihrem Wesen gehört; denn die unteren Wesen können zwar nach dem höheren Sein streben, das höhere Sein aber sich nicht zum Schlechteren wenden. Damit sind Punkte benannt, in denen christliche Theologen Grundannahmen des Platonismus nicht übernehmen konnten. Doch zugleich adaptierten sie vielfach platonische Denkmuster, um die allgemeine Relevanz der christlichen Wahrheit darzulegen oder um theologische Probleme besser lösen zu können. Das galt auch für die Trinitätslehre, in der insbesondere a) die Verbindung von Metaphysik und Kosmologie als zentraler Gegenstand der Gotteslehre entfaltet wurde und b) diese Verbindung dadurch gelöst wurde, dass Gott als in sich differenziert gedacht wurde.

Vereinbarkeit?

Die Ansätze bei Alkinoos und Numenius haben sich in dieser Hinsicht als besonders anregend erwiesen. Von Alkinoos (früher Albinus genannt, 2. Jh.) ist ein Lehrbuch für Platonismus überliefert, der *Didaskalikos* (Lehrbuch), in dem für die drei Teile der platonischen Philosophie, die Dialektik (einschließlich Logik), die Physik (das Nachdenken über die φύσις/physis/Natur, also alles, was ist, was auch die Theologie und Kosmologie einschließt) und die Ethik, anhand einer Collage aus Platonzitate wesentliche Grundgedanken zusammengestellt werden. Auffällig ist dabei die Absicht, das platonische Denken mit dem des Aristoteles zu verbinden. Für den Gottesbegriff hat dies insbesondere darin seine Auswirkung, dass Gott als Gegenstand wie als Subjekt von Denken verstanden wird und so die Ideen als Gedanken Gottes ihm zugeordnet, zugleich aber als παράδειγμα (paradeigma/Urbild) verselbständigt werden. Dadurch wird in den Platonismus eine Differenzierung zwischen Gott und den Ideen eingeführt, die Platons

3 Teile der Philosophie

Aristoteles

Apuleius

Begriff der Idee des Guten als der höchsten Idee und damit als dem höchsten Prinzip nicht unmittelbar entspricht. Die von Alkinoos vertretene Drei-Prinzipien-Lehre (Gott, Urbild, Materie) ist auch bei dem lateinischen Mittelplatoniker Apuleius (ca. 120-nach 170) in dessen Schrift *De Platone et eius dogmate* (Über Platon und seine Lehre) belegt und dürfte im Platonismus vor Plotin weit verbreitet gewesen sein. Die Theologie des Numenius (2. Jh.) ist vor allem in Fragmenten greifbar, die Euseb von Cäsarea in seiner Schrift *Praeparatio evangelica* (Vorbereitung auf das Evangelium) wiedergibt, und spricht ausdrücklich von zwei Göttern, wobei der zweite Gott durch seinen Kontakt mit der Materie selbst zu einer Zweiheit wird und somit den zweiten und dritten Gott bildet. Der dritte Gott kann dabei sogar mit der geordneten Materie selbst, also dem Kosmos als (geordneter) Welt identifiziert werden. Eine begrifflich klare Ontologie, in der diese verschiedenen Ebenen einander zugeordnet werden, hat der Mittelplatonismus noch nicht hervorgebracht.

7.2 Der Neuplatonismus

Lehrer Plotins

7.2.1 Ammonius Sakkas als Lehrer des Origenes und Plotins? Ammonius Sakkas (gest. ca. 241/242), von dessen Lehren nichts direkt überliefert worden ist, ist als Lehrer Plotins belegt. Die spätere Nachricht, dass er ursprünglich Christ war, ist wohl historisch wertlos. Die Nachrichten über Plotin bei Porphyrius und bei Euseb in seiner Biographie des Origenes (*Historica ecclesiastica*/Kirchengeschichte 6) belegen, dass auch ein Origenes Schüler des Ammonius Sakkas gewesen sei. Dabei passt das, was Porphyrius in seiner *Vita Plotini* (Lebensbeschreibung Plotins) über den neuplatonischen Philosophen Origenes und dessen Werk sagt, nicht zu dem Christen Origenes, gegen den er in seiner Schrift *Κατὰ Χριστιανῶν* (Kata Christianōn, lateinisch *Contra Christianos*/Gegen die Christen; s. § 3; 6.2) polemisiert. Doch ist unklar, ob Euseb (oder vielleicht schon seine Quelle, evtl. sogar Porphyrius) sich geirrt und zwei Personen aufgrund von Namensgleichheit miteinander identifiziert hat (Origenes, der »Horus-Geborene«, war in Ägypten kein seltener Name) oder ob es sich um zwei verschiedene Personen namens Origenes handelt, von denen der eine ein Studiengefährte Plotins war, der andere später bei Ammonius studiert hat, bevor er als christlicher Theologe tätig wurde. Jedenfalls sind die Hinweise auf Ammonius Sakkas nicht geeignet, um ein inhaltliches Profil herauszuarbeiten, von dem her sich die Ausgestaltung der christlichen Trinitätslehre bei Origenes einerseits, die Zuspitzung der platonischen Ontologie bei Plotin andererseits erklären ließe.

Origenes?

Enneaden

7.2.2 Plotin. Plotin (204-270), der seit 244 in Rom lehrte, entwickelte in einem Schulbetrieb eine umfassende Neufassung der platonischen Philosophie mit dem Anspruch, die authentische Philosophie Platons zu erneuern. Auf seine nur mündliche Lehrtätigkeit gehen verschiedene Konzeptpapiere zurück, die sein Schüler Porphyrius posthum zu Neunergruppen (sog. Enneaden) zusammengestellt und veröffentlicht hat. In ihnen thematisiert Plotin in unterschiedlicher Länge sehr verschiedene Themen, etwa: *Über das Schöne* (I,6), *Über die Unsterblichkeit der Seele* (IV,7), *Über die drei Hypostasen im Prinzipienrang* (V,1), *Gegen die Gnostiker* (II,9), *Woher kommt das Böse?* (I,8). In der Schrift *Über die drei Hypostasen im Prinzipienrang* entwickelt Plotin den Gedanken eines Aufstiegs der Seele, die sich über die sinnliche Wahrnehmung und alle vegetativen Funktionen zum Denken aufschwingt und mit dem Denken dann alle Bereiche des Stofflichen, materiell Gebundenen übersteigt, um so des höchsten Prinzips, des Einen, gewahr zu werden. Diese Einsicht führt zu einem Verstehen, wie vom höchsten Einen der νοῦς (nūs/Intellekt bzw. Geist) abhängt, dessen Gedanken schon auf eine Vielheit verweisen, die durch die ψυχή (psychē/Seele) in der Welt realisiert wird. Seele und Geist

Aufstieg

des Menschen und kosmisch wirksame Weltseele und Weltgeist (bzw. Himmelsintellekt) sind dabei in ihren Funktionen parallelisiert, der Einzelne kann durch seine geistige Aufstiegsbewegung an den universalen Funktionen der Prinzipien teilhaben. Dieser Aufstieg macht nicht beim Intellekt halt, sondern transzendiert auch das Denken, so dass er des Einen gewahr wird, das ihm das höchste Ziel, die ἔνωσις (henōsis/Einung, scil. das Einswerden mit dem Einen), schenkt. In dieser Einung löst sich das Denken und Sein des Individuums auf, der Einzelne vermag – freilich nur für Sekundenbruchteile – das zu erleben, was die Welt im Innersten zusammenhält. Es zeigt sich, dass Plotins Konzept der drei Hypostasen im Prinzipienrang nicht nur ontologische Spekulation ist, sondern mit der Idee eines mystischen Aufstiegs verbunden ist und somit ein soteriologisches Konzept darstellt. Zugleich vermag Plotin von seiner Grundkonzeption her eine Reihe von philosophischen Fragen anzugehen, so etwa die Frage nach dem Bösen, das er als μὴ ὄν (mē on/nicht-seiend) einstuft. Entsprechend ist das Böse Privation, doch so, dass es nicht nachträglich seines Seins beraubt wird, sondern schlichtweg des Seins ermangelt. Diesen Charakter als nicht-seiend hat das Böse mit der formlosen Materie gemeinsam; denn erst wenn die Materie Form annimmt, gewinnt sie an Gestalt und hat an Gutem teil. Insofern neigt Plotins Philosophie zu einer massiven Abwertung des Materiellen.

Weltseele

ἔν - νοῦς - ψυχὴ

das Böse

7.2.3 Neuplatonismus nach Plotin. Plotins Philosophie hat eine neue Epoche philosophischer Systembildungen ausgelöst, zu denen neben Porphyrius (234-301/5) und Iamblichos (Anfang 4. Jh.) besonders Proclus (412-485) und Simplicius (Wirksamkeit nach Schließung der Akademie in Athen 529, gest. ca. 560) gehören. Die neuplatonische Philosophie wurde von griechischen christlichen Denkern fortwährend rezipiert (vgl. § 4; 11.4), für die Trinitätslehre spielen die neuplatonischen Gedanken auch in latinisierter Form eine wesentliche Rolle, so etwa bei Marius Victorinus, dann bei Ambrosius und Augustin.

7.3 Literatur

LEKTÜRETIPP: H. ZIEBRITZKI: Heiliger Geist und Weltseele, 1994, 44-92.131-136.146-191.

QUELLEN: H. DÖRRIE/M. BALTES (Hg.): Der Platonismus in der Antike, 8 Bde., 1987-2002 [ausgewählte Quellentexte zu den Lehren des Platonismus, zweisprachig mit Kommentar]. – R. HARDER: Plotins Schriften, 6 Bde., 1956-1971 [zweisprachig].

LITERATUR: V.H. DRECOLL: Lateinischer Mittelplatonismus. Neuplatonismus, in: DERS. (Hg.): Augustin Handbuch, 2007, 66-85. – H. DÖRRIE: Platonica Minora, 1976. – H.-D. BLUME/F. MANN (Hg.): Platonismus und Christentum, 1983. – J. DILLON: The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220, 2. A. 1996. – C. D'ANCONA: Plotin, in: R. GOULET (Hg.): Dictionnaire des philosophes antiques 5a, 2012, 885-1068 [beste aktuelle Gesamtdarstellung Plotins incl. umfangreicher Bibliographie]. – W. BEIERWALTES: Platonismus im Christentum, 2. A. 2001. – L.P. GERSON: The Cambridge Companion to Plotinus, 1996. – F.-P. HAGER: Neuplatonismus, TRE 24 (1994) 341-363. – T.A. SZLEZÁK: Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, 1979. – A. SMITH: Plotinus, Porphyry and Iamblichus. Philosophy and Religion in Neoplatonism, 2011. – I. TANASEANU-DÖBLER: Theurgy in Late Antiquity, 2013.

8. Origenes: Immanent-ewige Trinität und Hypostasenlehre

In großen Städten wie Rom oder Alexandria bildete sich so etwas wie ein christlicher Schulbetrieb. Für Rom ließe sich insbesondere auf Justin verweisen, für Alexandria auf Clemens und Origenes. Letzterer wurde im grie-

chischen Bereich der einflussreichste Theologe im 4. und 5. Jh. (zu seinem Leben s. § 2; 10.5), weswegen ein Überblick über seine Theologie zum kirchengeschichtlichen Grundwissen gehört. Seine überragende Bedeutung beruhte insbesondere auf seinen Reflexionen über Gott, Christus und den Heiligen Geist, die er auf der Grundlage einer methodisch entwickelten Exegese anstellte. Die Ergebnisse seiner exegetischen Bemühungen verband er zu einer durchdachten Trinitätslehre, die sowohl den philosophischen Fragestellungen seiner Zeit als auch der kirchlichen Verkündigung entsprach.

Exegese

Hypostase Für die Folgezeit wurde seine Verwendung des Begriffs Hypostase zur Betonung der eigenständigen Wirklichkeit von Vater, Sohn und Geist in der griechischen Theologie besonders bedeutsam. Für deren Einheit hatte er keinen entsprechenden Begriff, Gott bezeichnet bei ihm sowohl die Einheit von Vater, Sohn und Geist als auch spezifisch Gott-Vater (so besonders ὁ θεός/ho theos/der [scil. eine] Gott). Die in der Forschung umstrittene Frage, ob sein Denken primär durch spekulative Systematik oder durch mystische und kirchliche Frömmigkeit bestimmt ist, darf nicht als Alternative, sondern muss als Synthese gelöst werden. Umstritten ist ferner die inhaltliche Frage, ob seine Trinitätslehre sachlich eher den Arianismus oder die nizänische Orthodoxie vorbereitet hat; auch hier gilt beides: Origenes gehört zu den Vätern so gut wie aller Positionen im Trinitarischen Streit.

8.1 Ewigkeit der Schöpfung, Güte und Pronoia Gottes

Origenes hat schon kurz nach 220 in seinem Werk Περὶ ἀρχῶν (*Peri archōn*, lateinisch *De principiis*/Über die Prinzipien; vgl. dazu § 2; 10.5.2) eine theologische Weltdeutung konzipiert, und zwar in Auseinandersetzung mit dem Platonismus einerseits, der Gnosis andererseits. Danach ist Gott als der Grund des Seins und das eigentlich uranfängliche Prinzip anzusehen. Gott ist völlig transzendent und übersteigt alles Sein und Denken. Er ist reine Einheit, reiner Geist, aber auch Liebe, überströmende Vollkommenheit und Fülle. Zu seinem Wesen gehört auch die neidlose Mitteilung seiner Güte; deshalb erschafft er die Welt, wozu er zunächst das Prinzip seiner Selbstdifferenzierung als eigene Hypostase aus sich heraussetzt, indem er – biblisch gesprochen – einen Sohn zeugt, seinen Logos, ein rein geistig-transzendentes Wesen als Schöpfungsmittler. Dieser Logos erschafft die Geistwesen (τὰ λογικά/ta logika/die vernunftbegabten Wesen), allen voran den Heiligen Geist, dann die Engel und die menschlichen Seelen. Diese Setzung des Logos und die durch ihn erfolgte Erschaffung der Geistwesen erfolgten vor aller Zeit, d.h. zeitlos. Der Übergang in die Zeit ergibt sich aus dem Abfall der Vernunftwesen. Sie haben τὸ αὐτεξούσιον (to autexusion/die freie Entscheidungsinstanz) und sind nicht determiniert. Die Willensfreiheit betont Origenes besonders gegen die gnostische Vorstellung, die Menschen ließen sich in drei Klassen einteilen (die Pneumatiker, die den göttlichen Geist haben, die Psychiker, die durch ihr Verhalten denselben empfangen können,

Gottesbegriff

Logos

freier Wille
gegen die Gnosis

und die Sarkiker, die sich vom Geist abwenden). Für Origenes wenden sich einige der Vernunftwesen aufgrund ihrer freien Entscheidung von Gott ab und erkalten in ihrer Liebe. Darauf reagiert Gott in seiner πρόνοια (pronoia/ Fürsorge und Vorsehung) und erschafft die sichtbare Welt mit Raum und Zeit, in die die erkaltenden Geistwesen absinken und eingekörpert werden, was zugleich ein Akt der Bestrafung und der göttlichen Heilspädagogik ist. Denn Gott will in seiner Güte, dass alle Vernunftwesen von ihrer Freiheit rechten Gebrauch machen und zu ihm zurückkehren. Deswegen überlässt er die Vernunftwesen in der Welt nicht sich selbst, sondern startet eine Reihe von Heilsmaßnahmen, die auf die παιδευσίς (paideusis/Erziehung) der Menschen zielen. Die Vernunftwesen sollen so zu Gott zurückkehren und wieder das werden, was sie ursprünglich waren, nämlich reiner Geist.

πρόνοια

8.2 Erlösung als Vervollkommnung, Apokatastasis

Voraussetzung für die Rückkehr der Vernunftwesen zu Gott ist ihre Rückbesinnung auf ihren ureigenen Charakter als Vernunft- und Geistwesen. Diese vermittelt ihnen wiederum der Logos-Sohn, der somit nicht nur der Schöpfungs-, sondern auch der Erlösungsmittler wird. Schöpfung und Erlösung stehen somit in Kontinuität zueinander, was wiederum gegen die gnostische Trennung von schlechter Schöpfung und guter Erlösung als Befreiung aus der Schöpfung betont wird. Der Logos-Sohn wirkt als Offenbarer der Wahrheit und Erzieher zur Liebe. Erkenntnis und Ethik werden zu den beiden bestimmenden Dimensionen des christlichen Glaubens. Da die Seele Jesu Christi – abgesehen vom Heiligen Geist und den Engeln – das einzige Vernunftwesen ist, das nicht von Gott abfiel (zu Origenes' Christologie s. § 4; 1.3), benutzt der Logos diese mit ihm besonders verbundene Seele, um die heilsgeschichtliche Wende im Erziehungswerk herbeizuführen. Der Inkarnierte ruft die Menschen zur Vervollkommnung im Sinne einer Vergeistigung auf. Dabei spielt auch der Heilige Geist eine wichtige Rolle als Kraft der Erleuchtung und Heiligung (s. § 1; 8.4). Da Gottes Güte das entscheidende Motiv der gesamten Welt- und Heilsgeschichte ist, nimmt Origenes an, dass Gott so lange heilsgeschichtlich auf die Vernunftwesen einwirkt, bis alle gereinigt zu Gott zurückgekehrt sind. Die wenigen Stellen, an denen Origenes diese Idee vorsichtig entwickelt oder vielmehr andeutet, sind später Gegenstand heftiger Debatten geworden. Vermutlich hat bereits Origenes selbst für die endzeitliche Erlösung aller Vernunftwesen den biblischen Begriff der ἀποκατάστασις πάντων (apokatastasis pantōn/Wiederbringung aller, selbst des Teufels, vgl. Apg 3,21; 1 Kor 15,28) benutzt. Der Gedanke liegt im Duktus seines Denkens, das davon ausgeht, dass dem Anfang das Ende entspricht (alles Seiende ist bei Gott) und jeder Abfall durch die von Gott herbeigeführte Hinwendung zu ihm überwunden wird. Dabei beruhen Abfall und Hinwendung auf dem freien Willen der Vernunftwesen, weswegen Gott zu immer wieder neuen heilsgeschichtlichen Maßnahmen greifen muss, bis er sein Ziel erreicht.

Schöpfung

Seele Jesu

Erlösung aller

8.3 Offenbarungstheologie als Hypostasenlehre

Der Ansatz von Origenes' Trinitätslehre liegt beim Offenbarungsgedanken: Über den Logos bzw. den Sohn zu sprechen, ist deswegen notwendig, weil es in der Schrift bezeugt ist und die Zuwendung des völlig transzendenten Gottes zur Welt und den Vernunftwesen aussagt. Mit den biblischen Metaphern von Christus als Bild Gottes (Kol 1,15; vgl. Hebr 1,3) und vom Vater-Sohn-Verhältnis (so besonders in Aufgriff von Wendungen aus dem Johannesevangelium) beschreibt Origenes die Relation zwischen Gott und Logos als ontologische Übereinstimmung ebenso wie als personale Differenz. Gott ist ohne seinen Logos nicht existent, die Zeugung des Sohnes ist daher eine ewige, die jedoch nicht (wie bei den Gnostikern und Neuplatonikern) als *προβολή* (*probolē*/Emanation), sondern als bewusste Hervorbringung zu verstehen ist. Daher ist der Logos-Sohn auch selbst Gott (*θεός*/theos/Gott [ohne Artikel]). Allerdings verdankt sich seine Gottheit dem Vater, der die Quelle der Gottheit und damit die eine *ἀρχή* (*archē*/Ursprung, Prinzip) ist. Gott-Vater und Sohn sind dabei jeweils eigenständige Hypostasen (*De principiis* 1,2,2). Die Zuordnung des Sohnes zum Vater beinhaltet ein beträchtliches Maß an Subordination. Der Sohn ist *ὁ δεύτερος θεός* (*ho deuterus theos*/der zweite Gott; *Contra Celsum* 5,39).

Vater – Sohn

keine Emanation

8.3.1 Auslegung von Prov 8,22 bei Origenes. Origenes nutzt Joh 1,1 in Verbindung mit Gen 1,1, um das Verhältnis zwischen Vater und Sohn zu klären. Danach war der Logos *ἐν ἀρχῇ* (*en archē*/am Anfang bzw. im Ursprungsprinzip des Sohnes, d.h. dem Vater), zugleich hat Gott *ἐν ἀρχῇ* (*en archē*/mit dem Ursprungsprinzip der Welt, d.h. der Weisheit, also dem Logos) die Welt geschaffen (Joh.-Komm. 1,17,95-102). In dem letzteren Sinne wird *ἀρχή* als eine der vielen Bezeichnungen Christi in der Schrift angesehen, die als *ἐπίνοια* (*epinoiai*/Aspekte) gedeutet werden. Es handelt sich um verschiedene Aspekte des einen Logos-Sohnes. In diesem Sinne kann Origenes auch Prov 8 aufgreifen und das Verhältnis zwischen Vater und Sohn auch als *κτίζειν* (*ktizein*/erschaffen) bezeichnen, doch ist damit nicht gemeint, dass der Sohn in gleicher Weise wie die Schöpfung geschaffen ist, sondern aufgegriffen ist nur die in Prov 8,22 benutzte Begrifflichkeit für die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater. Das Verhältnis zwischen Vater und Sohn wird bei Origenes nicht durch ontologisch kohärente Begriffe bestimmt (schon gar nicht begegnet bei ihm der später umstrittene Begriff *ὁμοούσιος*/homousios/wesensgleich, der nur in sekundären Textinterpolationen auftaucht). Die enge Zusammengehörigkeit von Vater und Sohn kommt darin zum Ausdruck, dass es keinen Moment gab, in dem der Sohn nicht existierte. Alles andere Seiende hingegen ist Geschöpf, aus dem Nichts durch den Schöpfungsmittler in die Existenz gerufen.

ἀρχή

ἐπίνοια
Prov 8,22

8.3.2 Binitarischer Ansatz. In der Trinitätslehre des Origenes stehen Vater und Sohn im Vordergrund. Sein Ansatz hat eigentlich eine binitarische Struktur: Urbild und Abbild. Auch die entsprechende Terminologie Vater – Sohn ist binitarisch angelegt und bietet keinen Platz für ein drittes Prinzip. Gleichwohl schätzt Origenes den Heiligen Geist sehr hoch ein und ordnet ihn Vater und Sohn zu. Entsprechend kann er auch fast beiläufig von *τρεις ὑποστάσεις* (*treis hypostaseis*/drei Hypostasen) sprechen (Joh.-Komm. 2,10). Den Begriff *τριάς* (*trias*/Dreiheit bzw. Trinität) verwendet er bisweilen, doch ohne ihn systematisch zu entfalten.

8.4 Der Heilige Geist als Teil der Trinität

Für Origenes ist der Geist deswegen von besonderer Bedeutung, weil sein Wirken im Menschen die Erleuchtung und Heiligung bewerkstelligt und so die Vervollkommnung des Menschen ermöglicht. Das Ziel der Menschen in der Heilsgeschichte besteht in der Rückkehr der Menschen zu Gott als Angleichung an Gott, d.h. als Vergeistigung. Demgemäß sind die Christen Pneumatiker. Der Geist wird dabei in besonderer Weise vom Logos in die Existenz geführt und ist selbst eine (neben Vater und Sohn dritte) Hypostase. Als »Gott« bezeichnet Origenes den Geist allerdings nie.

Pneumatiker

8.4.1 Die Auslegung von Joh 1,3. Die Stellung des Geistes wird bei Origenes nicht systematisch durchdacht. Das führt zu einer gewissen Unklarheit: Manchmal zählt der Geist als erster der Geistwesen und Anführer der Engel eher zu den durch den Logos geschaffenen Dingen, an anderen Stellen wird der Heilige Geist deutlich als göttlich beschrieben und mit Vater und Sohn zusammengestellt. In der Auslegung von Joh 1,3 (Joh.-Komm. 2,10f.) fragt sich Origenes, ob, wenn alles durch den Logos geworden sei, dies auch für den Heiligen Geist gelte. Die von ihm anschließend entfaltete Lösung ist kompliziert und die Deutung der Passage in der Forschung entsprechend umstritten. Vermutlich hat Origenes daran gedacht, dass der Logos dem Heiligen Geist bei dessen Konstitution alles gibt, was ihn selbst als ἐπίνοιαι (epinoiai/Aspekte) auszeichnet. Demnach wäre der Geist die aktuelle Verselbständigung der Aspekte, die dem Logos zu eigen sind – und als solche sind sie in dem Gläubigen präsent.

Logos – Geist

8.4.2 Das Wirken des Heiligen Geistes. Das Werk des Heiligen Geistes besteht in der Vervollkommnung der zu Gott strebenden Menschen. Der Heilige Geist wirkt dabei in denen, die sich als würdig erwiesen haben, und unterstützt sie. Darin liegt eine Tendenz zum Synergismus, weil Origenes immer wieder den freien Willen betont und einen Determinismus ablehnt. Sich als würdig zu erweisen, liegt in der Möglichkeit des Menschen und drückt sich in der Erfüllung von Geboten, einer zunehmenden Heiligung und einem immer tieferen Eindringen in den geistigen Sinn der Schrift aus. Diese Menschen sind Pneumatiker und Heilige. Programmatisch drückt Origenes das in *De principiis* 1,3,7f. aus: Das Wirken des Vaters verleiht allen das Sein, das des Logos den Vernunftwesen eben die Vernunft, der Heilige Geist denen, die sich als würdig erwiesen, die Erleuchtung und Heiligung. Der Heilige Geist hat also den kleinsten Wirkungsbereich, der zugleich aber der höchste im Wert ist. Ausdrücklich lehnt es Origenes ab, hieraus eine Vorordnung des Geistes vor den Logos oder den Vater zu konstruieren. Der Geist bleibt insofern vom Erlösungswerk des Logos abhängig, ist aber für das Glaubensleben des Christen von zentraler Bedeutung.

Heiligung

8.5 Literatur

LEKTÜRETIPP: H. STRUTWOLF: Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes, 1993 [ebd. 216-235 zur Trinitätslehre]. – H. ZIEBRITZKI: Heiliger Geist und Weltseele, 1994, 203-225.

QUELLEN: H. GÖRGEMANNS/H. KARPP (Hg.): Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien, 3. A. 1992 [zweisprachig].

LITERATUR: A.-C. JACOBSEN: Christ. The Teacher of Salvation. A Study on Origen's Christology and Soteriology, 2015. – C. BRUNS: Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes, 2013. – M. EDWARDS: Origen against Plato, 2002. – H.S. BENJAMINS: Eingordnete Freiheit und Vorsehung bei Origenes, 1994. – W.-D. HAUSCHILD: Gottes Geist und der Mensch, 1972, 135-150.

9. Konflikte nach Origenes

Die Quellenlage zur Theologiegeschichte zwischen ca. 250 und 320 ist so dürftig, dass ein zuverlässiges Gesamtbild der Entwicklung nicht gezeichnet werden kann. Fragmentarische Informationen lassen erkennen, dass die Trinitätslehre des Origenes im Osten zahlreiche Anhänger, aber auch einige entschiedene Gegner fand. Zwei Konflikte hat man oft als Vorspiel zum arianischen Streit angesehen, den Streit der beiden Dionyse ca. 258/260 und die Absetzung des antiochenischen Bischofs Paul von Samosata 264/268. Beide Ereignisse sind nur in Quellen aus dem 4. Jh. greifbar und wurden hier massiv von späteren Fragestellungen her umgedeutet. Als Belege für eine Bestätigung bzw. Verurteilung des im 4. Jh. umstrittenen Begriffes ὁμοούσιος (*homousios/wesensgleich*) scheiden beide Auseinandersetzungen aus.

ὁμοούσιος

9.1 Die Hypostasenlehre des Dionysius von Alexandria

Was in der Literatur als »Streit der beiden Dionyse« bezeichnet wird, war kein solcher. Vielmehr war es ein Konflikt zwischen dem alexandrinischen Bischof Dionysius mit Theologen aus Libyen, die sich um Unterstützung an den römischen Bischof Dionysius wandten. Dionysius von Alexandria hatte die hypostatische Unterschiedenheit des Sohnes-Logos gegenüber dem Vater betont und dabei auch die origenistische Deutung von Prov 8,22 benutzt (u.a. mit dem problematischen Vergleich, sie verhielten sich zueinander wie ein Schiff und dessen Baumeister). Auf einen entsprechenden Brief des Namensvetters aus Rom reagierte Dionysius von Alexandria mit einer Apologie, in der das Vater-Sohn-Verhältnis mit dem Verhältnis zwischen Quelle und Fluss, Wurzel und Pflanze (vgl. § 1; 6.1) verglichen wurde. Der später umstrittene Begriff ὁμοούσιος (*homousios/wesensgleich*) wurde in dieser Kontroverse wohl nicht gebraucht (eine im 4. Jh. von Athanasius als Beleg benutzte Stelle ist vermutlich eine Interpolation).

Prov 8,22

Interpolation bei
Athanasius

9.2 Die Absetzung des Paul von Samosata

Die Nachrichten über die Christologie des Paul von Samosata stammen größtenteils aus dem Christologischen Streit und gehören ins 5. und 6. Jh. Wenige, eher undeutliche Hinweise aus dem 4. Jh. lassen im Unklaren, welches theologische Profil Paul von Samosata vertreten hat. Die Echtheit der *Epistula ad Himenaëum* (Brief an Himenäus) ist in der Forschung umstritten. Die Absetzung als Bischof von Antiochia durch zwei Synoden in Antiochia 264 und 268 scheint eher primär auf der Amtsführung von Paul von Samosata zu beruhen. Inwiefern hinter dem Verbot von Hymnen, das in den Streitigkeiten eine gewisse Rolle gespielt zu haben scheint (Näheres ist nicht erkennbar), ein christologisches Interesse steckt (und nicht nur eine liturgische Neuerung, die instrumentalisiert wurde), ist unsicher. Die Nachricht, dass die Synode von 268 auch den angeblich von Paul benutz-

Epistula ad
Himenaëum

ten Begriff ὁμοούσιος (homousios/wesensgleich) verurteilt habe, ist historisch fragwürdig und dürfte eher eine nachträgliche Rückprojektion aus dem 4. Jh. sein. Die späteren Nachrichten über die Christologie Pauls von Samosata lassen sich plausibel einordnen, wenn man annimmt, dass Paul von Samosata den von Maria geborenen Menschen von dem präexistenten Logos unterschied. Eventuell hat er die Verbindung von beiden erst in der Taufe als geschehen angesehen. Die Bezeichnung als Christus (»der Gesalbte«) könnte er dann insbesondere auf die menschliche, zum Herrscher eingesetzte (eben gesalbte) Seite bezogen haben, wohingegen der Logos keine Salbung benötigt. Eine solche, hypothetische Rekonstruktion könnte erklären, wieso Paul von Samosata im 4. Jh. schnell als (verurteilter) Vertreter eines angeblichen Adoptianismus genannt wurde, dem zugleich eine zu weit gehende Identifikation zwischen Vater und Sohn zugeschrieben wurde.

9.3 Weitere Diskussionen

Die Leugnung der Präexistenz Jesu dürfte auch bereits durch eine Synode in Bostra (um 238-244?) verurteilt worden sein. Verurteilt worden ist späteren Nachrichten bei Euseb (*Historia ecclesiastica*/Kirchengeschichte 6,33,1-3) zufolge der dortige Bischof Beryll von Bostra. Eventuell geht Origenes' *Dialog mit Heraclides* auf diesen Vorgang zurück. Der in der späteren Tradition als Begründer einer Exegetenschule genannte, antiochenische Presbyter Lukian, der ursprünglich aus Samosata kam und im ostsyrischen Edessa ausgebildet worden war, ist historisch nicht mehr greifbar. Er kann daher nicht als Begründer einer exegetischen Tradition namhaft gemacht werden, auf die der Arianismus zurückgeht.

9.4 Literatur

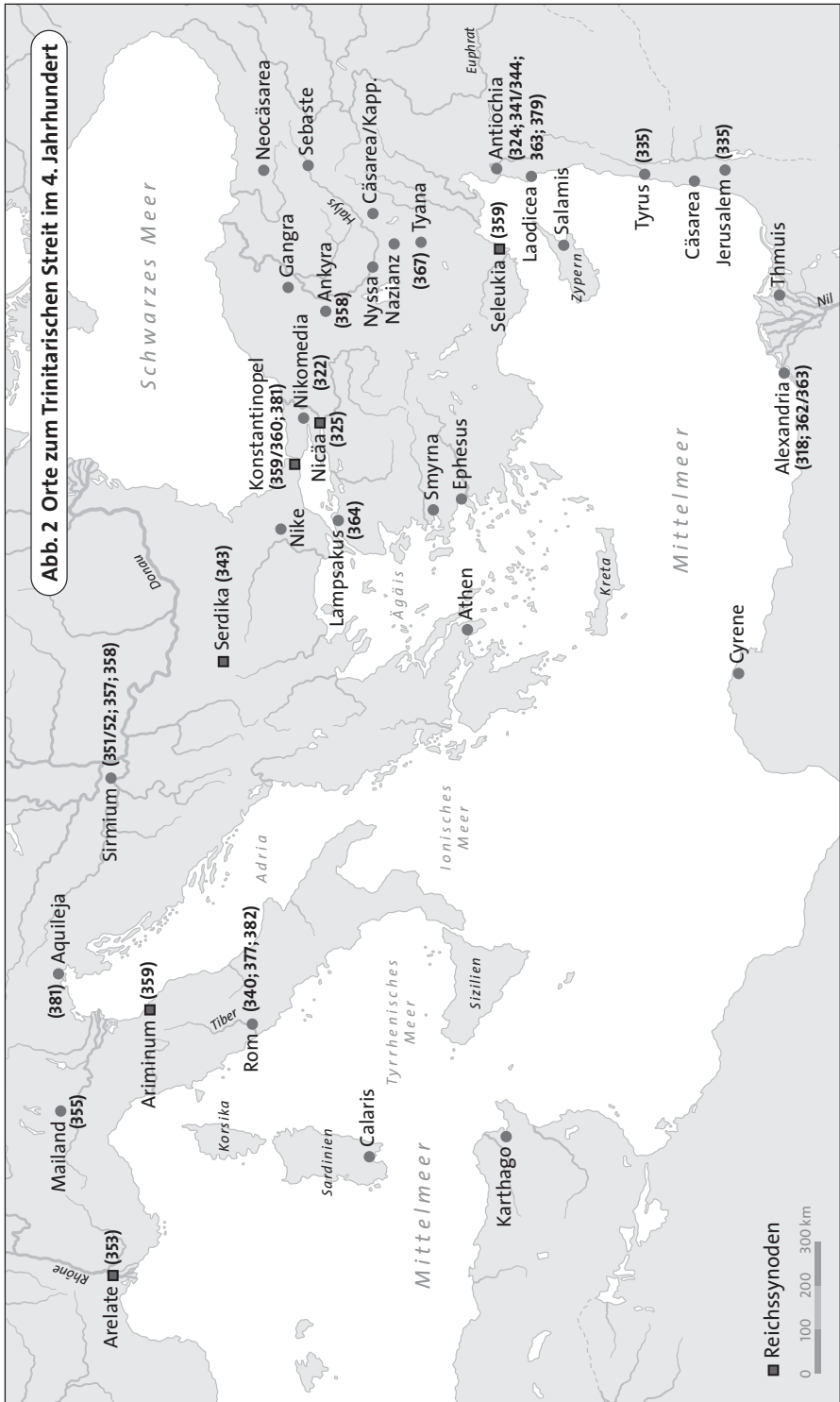
LEKTÜRETIPP: H.C. BRENNECKE: Zum Prozeß gegen Paul von Samosata, ZNW 75 (1984) 270-290 (= DERS.: *Ecclesia est in re publica*, 2007, 1-23).

LITERATUR: U. HEIL: Athanasius von Alexandrien, *De sententia Dionysii*, 1999. – L. ABRAMOWSKI: Dionys von Rom († 268) und Dionys von Alexandrien († 264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts, ZKG 93 (1982) 240-272. – P. DE NAVASCUÉS: Pablo de Samosata y sus adversarios, 2004 [incl. Fragmentensammlung]. – J.A. FISCHER/A. LUMPE: Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums, 1997, 351-378.

➔ § 2; 9.-10.

10. Der Trinitarische Streit 318-381: Orientierung über die Probleme

In der Forschung wie in den Lehrbüchern hat der große Streit um die wahre Gottheit Christi und des Heiligen Geistes, der die Kirche des 4. Jh.s zutiefst erschütterte, stets besondere Beachtung erfahren. Zum kirchengeschichtlichen Grundwissen gehört er deshalb in besonderer Weise, weil er krisenhaft zugespitzt verdeutlicht, dass die religiöse Identität des Christentums auf der theologischen Deutung der Person Jesu Christi basiert (s. Einleitungen zu § 1 und § 4). Die entsprechenden Lehren wurden nicht in erster Linie als abstrakte Spekulationen entwickelt, sondern waren auf die christliche Existenz und die Vorstellung von Erlösung bezogen. Die Heftigkeit des Streites lässt



sich nur verstehen, wenn man neben vielen anderen Faktoren auch diesen Bezug zur Frömmigkeit mitberücksichtigt. Die Abwertung der gegnerischen Meinungen erfolgte aus dem Gefühl heraus, dass durch diese Meinungen die Erlösung nicht adäquat ausgedrückt werden könne.

Frömmigkeit

10.1 Trinitätslehre, politische Situation, Philosophie

Durch die für die Kirche neue Situation ab Konstantin gewannen die innerkirchlichen Konflikte eine neue Bedeutung, denn der Kaiser versuchte, die Einheit der Kirche zu bewahren und auf diesem Wege das Christentum zu einem das Imperium Romanum stabilisierenden Faktor zu machen. Dies führte dazu, dass die Kaiser auch selbst in die Lehrstreitigkeiten eingriffen. Die von den Kaisern einberufenen und zum Teil gelenkten Synoden unterschieden sich von früheren Synoden durch ihren politischen Bezugsrahmen, ihre Entscheidungen wurden vom Kaiser gebilligt, deren Ablehnung auch rechtlich sanktioniert. Darüber hinaus beanspruchte das Christentum im Laufe des 4. Jh.s zunehmend, die einzig wahre Religion zu sein. Zwar wurde die römische Religion von Konstantin noch durchaus neben dem Christentum unterstützt, so dass das »Heidentum« bis weit ins 5. Jh. das gesellschaftliche und kulturelle Leben im Imperium Romanum prägte, doch hatte seit Konstantin der christliche Monotheismus großes Gewicht bekommen. Dadurch stand das Christentum besonders vor der Aufgabe, auch im Hinblick auf die Denkkategorien der Philosophie die Gotteslehre und den Bezug auf Jesus Christus als Offenbarungs-, Schöpfungs- und Erlösungsmittler neu zu durchdenken. Die christliche Theologie rezipierte durchaus philosophische Denkmuster, blieb jedoch in ihrem Umgang mit denselben erstaunlich eigenständig. So ergab sich eine spezifisch christliche metaphysische, ontologische Reflexion, welche das Sein Gottes mit seinem geschichtlichen Handeln verband und stark an das Schriftzeugnis gebunden blieb.

Kaiser

Philosophie

Schriftauslegung

10.2 Die Phasen des Streits

Der Trinitarische Streit lässt sich in verschiedener Weise einteilen. Die unterschiedlichen Einteilungen sind eher ein nachträglicher Ordnungsversuch als zwingend aus der historischen Entwicklung ableitbar.

10.2.1 Der arianische Streit (318-325). Die erste Phase 318-325 bezieht sich auf die Auseinandersetzung um die Lehre des Arius und endet mit dem Konzil von Nicäa. Arius ist wenig später gestorben. Diese Phase ist der arianische Streit im eigentlichen Sinne; diesen Begriff auf die gesamte Entwicklung bis 381 anzuwenden, ist unangemessen, weil sich die späteren Theologen nicht auf Arius beriefen.

Arius
Konzil von
Nicäa 325

10.2.2 Die kaiserliche Befriedungspolitik und ihr Scheitern (325-343). Nach dem Konzil von Nicäa versuchte Konstantin, den Streit beizulegen, scheiterte jedoch an dem energischen Widerstand einiger origenistischer Theologen sowie an Athanasius, dem Bischof

Athanasius

Synode von
Serdika 343

von Alexandria, der seine Gegner nach wie vor als Arianer diffamierte. Hinzu kam ein sich rasch bemerkbar machender Gegensatz zwischen Ost- und Westkirche, der durch die Rivalität der Konstantinsöhne nach Konstantins Tod 337 noch verstärkt wurde. Dies führte zu der Katastrophe der Synode von Serdika 343, durch die die Zerrissenheit von Ost und West offenbar wurde. Das Ziel der kaiserlichen Religionspolitik, eine Einheit der Kirche herbeizuführen, war gescheitert, Ost- und Westkirche verurteilten sich gegenseitig.

Konstantius

10.2.3 Versuche synodaler Einigung (343-360). Nach der Synode von Serdika versuchte besonders Kaiser Konstantius auf immer wieder neue Art und Weise, die Einheit der Kirche doch noch zu erreichen. Mit dem Antritt seiner Alleinherrschaft (im Westen und im Osten) ab 351/353 wurde diese Politik dominant. Konstantius konzentrierte sich dabei vor allem auf die origenistische Mehrheit im östlichen Episkopat und förderte ab 357 eine Kompromissposition, die die ontologische Spekulation verhindern wollte, die sog. Homöer. Da zugleich jedoch einige Theologen gerade aufgrund ontologischer Annahmen zu einer massiven ontologischen Abstufung zwischen Vater und Sohn gelangten (Aëtius und Eunomius, sog. Heterousianer [früher: Anhomöer]), formierte sich zugleich eine weitere Gruppe, die das origenistische Erbe mit gemäßigter ontologischer Terminologie bewahren wollte. Alle diese Gruppen wurden von dem nach wie vor kirchenpolitisch umstrittenen Athanasius als »Arianer« diffamiert. Athanasius entwickelte erst in dieser Zeit den Bezug auf das Glaubensbekenntnis von Nicäa 325 und erklärte das ὁμοούσιος (homousios/wesensgleich) zum eigentlichen Maßstab der Orthodoxie, konnte sich damit aber nicht durchsetzen.

Homöer

ὁμοούσιος

Nizänum

10.2.4 Neuordnung nach der Julianzeit (361-381). Nach Konstantius' Tod trat mit Julian ein Kaiser an, der die Begünstigung des Christentums nicht weiter verfolgte. Dies führte zu einer massiven Neuordnung der kirchlich-theologischen Gruppen. Entscheidend wurde, dass einerseits Athanasius auf die gemäßigten Vertreter des origenistischen Erbes zuing, andererseits ebendiese sich zu einer Akzeptanz des Nizänums zunehmend bereit fanden. Eine erste Einigung schien bereits 362/363 durch Synoden in Alexandria und Antiochia möglich, scheiterte jedoch aufgrund der Streitigkeiten um den antiochenischen Bischofsthron. Nach Julian und der kurzen Regierungszeit von Jovian traten mit Valens (im Osten) und Valentinian (im Westen) zwei Kaiser ihr Amt an, die jeweils auf die tonangebende theologische Richtung ihrer Reichshälfte achteten. Dabei griff besonders Valens auf die Politik des Konstantius zurück und förderte erneut die Homöer. Die Sammlung aller Bischöfe und Theologen, die sich – mit unterschiedlicher theologischer Ausrichtung – um das Nizänum scharten, wurde dadurch erschwert. Hinzu kam, dass die Debatten um die Gottheit des Heiligen Geistes die Diskussionen zusätzlich verkomplizierten. Die Denkbemühungen insbesondere des Basilius von Cäsarea führten in den siebziger Jahren zunächst noch nicht zum Erfolg, konnten sich aber mit dem Regierungsantritt des Theodosius nach 378 als maßgebliche Theologie durchsetzen und führten auf dem Konzil von Konstantinopel 381 zu einer Modifikation des Nizänums.

Basilius

Konzil von
Konstantinopel
381

10.3 »Parteien« im Trinitarischen Streit

In der Literatur zum Trinitarischen Streit wird immer wieder von »Parteien« gesprochen, so für die Zeit nach 325 von dreien: (»linken«) Arianern, (»rechten«) Nizänern und der »Mittelpartei« der Origenisten bzw. Eusebianer. Entsprechendes gilt dann für die Zeit nach 358 (vgl. § 1; 14.-15.). Der Begriff »Partei« kann zu dem Missverständnis führen, als handle es sich um feste Organisationen mit klar umrissenem Mitgliederbestand.

Derartiges hat es aber nicht gegeben, vielmehr handelt es sich um flexible personelle Netzwerke, die sich auf den verschiedenen Synoden und gerade auch unter politischem Druck immer wieder neu zusammensetzen und verändern konnten. Daher können die einzelnen Bischöfe durchaus in verschiedenen Situationen unterschiedlichen Synodalerklärungen zustimmen und gleichsam für eine andere Richtung »Partei« ergreifen. Daher bietet es sich an, statt von »Parteien« eher von »Gruppen« oder »Richtungen« zu sprechen, gerade bei den komplizierten Verhältnissen nach 357. Anders steht es dann im 6. Jh. mit den byzantinischen Parteien der »Blauen« und »Grünen« in Konstantinopel (vgl. § 4; 12.2.2).

10.4 Literatur

LEKTÜRETIPP: W. LÖHR: Der »arianische« Streit, in: P. GEMEINHARDT (Hg.): Athanasius Handbuch, 2011, 56-73.

QUELLEN: H.C. BRENNECKE/U. HEIL/A. VON STOCKHAUSEN/C. MÜLLER/A. WINTJES (Hg.): Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites, Athanasius Werke III,1,3-4, 2007.2014 [zweispachig incl. Neudatierung für die Texte 318-362; Fortsetzung in Vorbereitung].

LITERATUR: M. SIMONETTI: La crisi ariana nel IV secolo, 1975. – C. PIÉTRI/C. MARKSCHIES: Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins, GCh 2, 1996, 271-344. – C. PIÉTRI/J. ULRICH: Von der partitio des christlichen Kaiserreichs bis zur Einheit unter Konstantius, GCh 2, 1996, 345-395. – DIES.: Vom homöischen Arianismus zur neunizänischen Orthodoxie (361-385), GCh 2, 1996, 417-461. – R.P.C. HANSON: The Search of the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381, 1988. – L. AYRES: Nicaea and Its Legacy, 2004. – J.N.D. KELLY: Altchristliche Glaubensbekenntnisse, 2. A. 1993, 205-361.

11. Der arianische Streit (318-325)

Der Streit entstand durch eine spezifisch akzentuierte origenistische Christologie des alexandrinischen Presbyters Arius und ihre Verurteilung durch Bischof Alexander von Alexandria, gewann aber durch die Appellation des Arius an bedeutende Bischöfe außerhalb von Ägypten bald eine größere Relevanz und kirchenpolitische Brisanz. Bis 325 sind die Chronologie der Vorgänge und die theologischen Positionen z.T. nur hypothetisch rekonstruierbar.

Alexander von
Alexandria

11.1 Die Anfänge des Konflikts bis 324

Ausgelöst wurde der Streit durch eine spezifische Origenesrezeption bei dem als Lehrer wohl durchaus erfolgreichen Presbyter Arius. Seine christologischen Formulierungen erregten Anstoß, und zwar zunächst bei den Melitianern (s. § 2; 16.2). Im Kampf gegen diese schismatische Kirche sah sich Bischof Alexander von Alexandria genötigt, Arius durch eine große Synode (wohl 319) verurteilen zu lassen. Arius wandte sich daraufhin an einflussreiche Freunde, darunter besonders den Bischof der Kaiserresidenz Nikomedia Euseb und dessen Namensvetter, Euseb von Cäsarea. Daraufhin erklärten zwei Synoden in Kleinasien und Palästina (wohl 321) Arius für rechthgläubig.

Konstantin

Ossius von
Cordoba

Synode in
Antiochia 324/325

Damit wurde der Streit rasch zu einem Streit um die richtige Interpretation des origenistischen Erbes und um die Unabhängigkeit oder Vorherrschaft der wichtigen Bischofsstühle im Osten des Reiches. Längst hatten beide Seiten auch versucht, durch entsprechende offene Briefe die jeweils eigene Position zu verteidigen und zu verbreiten. Kaiser Konstantin nahm diesen Konflikt so ernst, dass er bald nach der Übernahme seiner Herrschaft im Osten (s. § 3; 10.4.2) im Herbst 324 in einem persönlichen Schreiben an Alexander und Arius zur Versöhnung mahnte: Sie sollten sich auf den schlichten Gottesglauben konzentrieren, in dem sie einig wären, und die wissenschaftliche Diskussion des Problems hintanstellen, um die Einheit der Kirche zu bewahren. Ein weiterer Vermittlungsversuch, zu dem Konstantin seinen theologischen Berater, den spanischen Bischof Ossius von Cordoba, als Sondergesandten nach Alexandria schickte, scheiterte. Daraufhin beschloss Konstantin, den Streit anlässlich der ohnehin geplanten Reichssynode zu schlichten, auf der er seine Alleinherrschaft ebenso wie sein 20jähriges Jubiläum als Augustus (seit 305; die sog. »Vicennalien«) feiern lassen wollte. Ob im Vorfeld dieser Reichssynode eine Synode in Antiochia 324/325 Euseb von Cäsarea vorbehaltlich weiterer Erklärungen verurteilt hat, ist in der Forschung umstritten.

11.2 Arius' Lehre: Monotheismus und besondere Stellung Christi

ἀρχή

vor aller
Schöpfung

Arius' Theologie ist aus der Exegese gespeist und versucht, die Einzigkeit Gottes und zugleich die hypostatische Eigenheit des Logos zu betonen. Gott ist transzendent und die eine ἀρχή (archē/Urprung), er selbst ist daher anfangs- bzw. ursprungslos. Der Logos ist weder ein Teil dieses Ursprungs noch fließt er gleichsam wie eine Emanation aus ihm hervor, sondern er wird bewusst vom Vater gesetzt, gesprochen, gezeugt und (mit den Verben aus Prov 8) gegründet, gemacht und geschaffen. Ausdrücklich hält Arius fest, dass damit keineswegs eine normale Geschöpflichkeit gemeint ist. Die Setzung des Logos ist vielmehr etwas, was vor aller Schöpfung geschieht und gerade dazu dient, die Schöpfung zu bewerkstelligen. Insofern ist der Logos auch Gott, aber eben nicht in demselben Sinne wie Gott-Vater als der eine Ursprung. Allerdings formuliert Arius durchaus paradox, wenn er etwa sagt, dass »es einen Moment gab, als es den Logos noch nicht gab« (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν/ēn pote hote ouk ēn). Da Arius zugleich behauptet, die Setzung des Logos sei vor aller Zeit erfolgt, kann damit nur ein logischer Moment gemeint sein, der die Vollkommenheit des Ursprungs ausdrücken soll.

11.2.1 Leben und Überlieferung. Über Person (geb. ca. 260?, gest. kurz nach 325) und Theologie des später als Erzketzler verteufelten Presbyters Arius ist wenig bekannt. Vermutlich stammte er aus Libyen, erhielt aber seine Ausbildung in Antiochia bei Lukian (s. § 1; 9.3) und gehörte evtl. zeitweise zur schismatischen Kirche der Melitianer. Seine Theologie ist aus einer umfangreichen Predigt- und Lehrtätigkeit entsprungen und will

weniger abstrakte Spekulation als die Ergebnisse der Exegese ordnende Theologie sein. Neben einem Brief, in dem Arius seine Rechtgläubigkeit verteidigt, und einem Brief, den er gemeinsam mit weiteren Anhängern verfasste, sind nur noch wenige Fragmente aus einem Lehrgedicht, der sog. *Thalia* (Üppiges Mahl), erhalten, die Athanasius in seinen Arianerreden zitiert und deren Quellenwert nicht unumstritten ist. Thalia

11.2.2 Exegetisch fundierte Christologie. Die exegetische Grundlage war u.a. Prov 8 in Verbindung mit Gen 1: Gott spricht bewusst, um die Schöpfung zu initiieren, d.h. er setzt erst den Logos, durch den er dann die Zeit und die Welt überhaupt ins Sein ruft. Der Vater ist der eine Ursprung, der Sohn hingegen ist nicht ursprungslos, sondern hat einen Ursprung, nämlich eben den Vater. Die von Origenes gegen die Gnostiker betonte hypostatische Eigenständigkeit griff Arius auf, bezog diese aber nicht auf eine ewige Zeugung. Dadurch wurde der Moment der Zeugung des Sohnes ein vom Wesen Gottes unterschiedener, wenn auch vorzeitlicher Bezugspunkt. Die darin liegende Subordination ging über das bei Origenes Formulierte hinaus, weil sie sich explizit auf die Konstitution bzw. Zeugung des Sohnes bezog. Gleichzeitig war die Anwendung der Begriffe »Geschöpf« oder »Erzeugnis« als Interpretation von Prov 8 bei Origenes und wohl auch in der Zeit nach Origenes unproblematisch, weil ja deutlich war, dass es sich hierbei nicht um die normale Schöpfung handelt. Insofern ist die in der Ketzerpolemik immer wieder begegnende Aussage, Arius lehre die Geschöpflichkeit des Sohnes, unzutreffend, zumindest ungenau. Für Arius war diese für ihn biblisch gedeckte Ausdrucksweise wichtig, weil in seinen Augen eine Verankerung des Sohnes im Wesen des Vaters vor dem Problem stand, die hypostatische Eigenständigkeit des Sohnes nicht adäquat ausdrücken zu können. Die Subordination des Sohnes (vgl. Joh 14,28) sah Arius auch darin belegt, dass im NT immer wieder von Verhaltensweisen Jesu Christi gesprochen wird, die mit einer ursprünglichen Gottheit unvereinbar sind, etwa das Nichtwissen Gottes in Mk 13,32. Zeugung
Geschöpf?
Subordination

11.3 Einheit von Vater und Sohn bei Alexander von Alexandria

Die Position des Gegners, Alexander von Alexandria, ist nicht ohne weiteres sicher erkennbar, die unter dem Namen des Alexander überlieferten theologischen Rundschreiben stehen in dem Verdacht, bereits von Alexanders Nachfolger, dem damals noch als Diakon tätigen Athanasius, verfasst zu sein. In diesen Schreiben wurde die Zugehörigkeit des Logos zum Vater als untrennbar beschrieben: Ohne Logos wäre Gott unvernünftig. Daher kann der Vater nicht gedacht werden ohne den Sohn. Die Differenzierung Gottes erläuterte Alexander mit dem Urbild-Abbild-Schema. Als exegetische Belege zog er insbesondere Kol 1,15 und Hebr 1,3 heran und betonte mit Joh 10,30 die Einheit von Vater und Sohn. Nimmt man hingegen wie Arius an, dass man den Vater auch ohne den Sohn denken kann, nimmt man gleichsam an, dass Gott auch ohne seinen Logos Gott ist. Dadurch entsteht aber ein Abstand (διάστημα/diastēma), eine Differenz zwischen dem, was Gott an sich ist, und seinem Logos, der gleichsam erst zusätzlich bzw. nachträglich hinzukommt. Im Hinblick auf diese Differenz zwischen Gott und dem Logos unterscheidet sich der Logos nicht von den anderen Geschöpfen: So wenig wie die Schöpfung erfolgen muss, damit Gott in seinem Wesen Gott ist, so wenig bräuchte es dann den Logos. In dem Hinweis auf diese kategoriale Athanasius
Urbild – Abbild
διάστημα

Gleichheit zwischen Logos und Schöpfung liegt die sachliche Berechtigung der Aussage, Arius lehre die Geschöpflichkeit des Sohnes.

11.4 Das Konzil von Nicäa und sein Symbol, das Nizänum

Zur Demonstration seiner Herrschaft als von Gott gewolltem Sieg auch im Osten des Imperium Romanum und zur Manifestation kirchlicher Einheit plante Konstantin eine umfassende Reichssynode, die eigentlich in Ankyra stattfinden sollte, dann aber wegen einer Seuche nach Nicäa (heute: Iznik; zu Konstantins Rolle s. § 3; 11.5.2) verlegt wurde. Etwa 250 Bischöfe und andere Kleriker aus dem Osten waren anwesend (während nur fünf Bischöfe aus westlichen Provinzen und zwei Presbyter aus Rom zugegen waren). Akten des Konzils sind nicht erhalten, der später behauptete Charakter eines ökumenischen Konzils ist unhistorisch (auch ist ein Unterschied in der Terminologie zwischen Konzil und Synode anachronistisch). Es handelt sich um eine der vielen, vom Kaiser einberufenen und gelenkten Synoden des 4. und 5. Jh.s. Kaiser Konstantin nahm zeitweise an den Verhandlungen teil, sein Votum wurde von den Konzilsvätern aufgegriffen. Insofern wurde die dem (noch nicht getauften!) Kaiser zugeschriebene besondere Würde als ausreichender Grund dafür angesehen, seine Meinung auch im Hinblick auf Glaubensfragen in besonderer Weise zu berücksichtigen. Nachdem Euseb von Cäsarea ein Glaubensbekenntnis vorgelegt hat, wurde er als rechtgläubig angesehen. Gemäß kaiserlichem Vorschlag benutzte eine Konzilskommission den von Euseb vorgelegten Text, um ein Bekenntnis der gesamten Synode auszuarbeiten. Das Ergebnis ist das Nizänum von 325. Hierin wurde insbesondere auch der später so umstrittene Terminus $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ (homousios/wesensgleich) integriert, nach Auskunft Eusebs auf ausdrücklichen Wunsch des Kaisers. Das Hauptproblem war allerdings, wie sich alsbald erwies, dass die Mehrheit der östlichen Bischöfe diese Aussage nicht nachvollziehen konnte und eher für gefährlich hielt. Insofern war das Nizänum eine Lehrentscheidung ohne vorher erarbeiteten Konsens. Diejenigen, die sich der Verabschiedung widersetzen, wurden exkommuniziert und ins Exil geschickt: Neben Arius betraf dies aber nur zwei Bischöfe aus Libyen, später auch Euseb von Nikomedia und Theognis von Nicäa.

Konstantin in
Nicäa

Euseb von Cäsarea

Verurteilungen

Taufbekenntnisse

11.4.1 Herkunft des Nizänums. Die Herkunft des Nizänums gehört zu den großen Rätseln der Forschung. In der älteren Forschung ist man davon ausgegangen, dass Bekenntnistexte wie das Nizänum auf liturgische Texte zurückgehen müssten, etwa Taufbekenntnisse bestimmter Gemeinden, die dort eine in sich stabile Form besaßen, so dass man die Taufbekenntnisse einzelner Orte durch den genauen Vergleich der einzelnen Wendungen scharf voneinander abgrenzen konnte. Mittlerweile hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass die Taufbekenntnisse in dieser Zeit noch recht flexibel gehandhabt und verändert werden konnten. Insofern ist die ältere Forschungsmeinung, es handle sich bei der Grundlage des Nizänums um ein Taufbekenntnis des syropalästinischen Typs, überholt. Auch die Idee eines westlichen Einflusses, etwa über Ossius von Cordoba, hat sich als nicht stimmig

erwiesen. Insofern ist die Annahme plausibel, dass es sich um eine Modifikation des von Euseb vorgelegten Textes handelt, in den verschiedenste lokale Elemente und theologische Aussagen integriert wurden. Neben weitgehend traditionellen Aussagen enthält der Text auch bewusst theologische Deutungen, und zwar: 1. Der alte Bekenntnissatz *geboren aus dem Vater als Einziggeborener* wurde interpretiert: *das heißt: aus dem Sein/Wesen* (ἐκ τῆς οὐσίας/ek tēs ousias) *des Vaters*; 2. *Gott aus Gott* wurde verstärkt zu *wahrer Gott aus wahrer Gott* und sodann 3. gegen die arianische Lehre präzisiert mit *gezeugt, nicht geschaffen* sowie 4. um die Wendung *wesensgleich mit dem Vater* (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ/homousios tō patri) ergänzt. An den auffällig kurzen dritten Artikel (*Und an den Heiligen Geist.*) wurden fünf Anathematismen angehängt, die Arius' Lehre ausschlossen. Dabei wurden die Begriffe οὐσία (usia/Wesen, Sein) und ὑπόστασις (hypostasis/Hypostase, Existenz) ohne Bedeutungsunterschied, aber auch ohne weitere Klärung gebraucht.

Veränderung von
Eusebs Bekenntnis

Anathematismen

11.4.2 Herkunft und Bedeutung des ὁμοούσιος (homousios/wesensgleich). Ein ungelöstes Problem sind Herkunft und Bedeutung des Begriffs ὁμοούσιος, der im Trinitarischen Streit bis 350 eine marginale, danach aber eine zunehmend zentrale Rolle spielte. Die Einbringung einer westlichen Perspektive ist unwahrscheinlich, nicht zuletzt weil der lateinische Terminus *una substantia* (eine Substanz, ein Wesen) eher mit μία ὑπόστασις (mia hypostasis/eine Hypostase) bzw. οὐσία (usia/Wesen, Sein) wiedergegeben hätte werden müssen. Der Begriff taucht vor 325 vereinzelt auf, vor allem in der Ablehnung einer stofflichen Identität zweier Substanzen. Vielleicht hat ihn auch Alexander vereinzelt gebraucht, Arius hat ihn ausdrücklich als Nähe zu gnostischem Denken abgelehnt. Am wahrscheinlichsten ist die Annahme, dass der Begriff gewählt wurde, weil der Kaiser sich für ihn ausgesprochen hat und er von Arius auf jeden Fall abgelehnt werden würde. Die inhaltliche Deutung des Begriffes bereitete auf dem Hintergrund der origenistischen Hypostasenlehre größte Schwierigkeiten, denn er schien auf eine Identität zwischen Vater und Sohn hinzudeuten.

Ablehnung durch
Arius

11.5 Literatur

LEKTÜRETIPP: W. LÖHR: Arius Reconsidered, ZAC 9 (2006) 524-560; 10 (2007) 121-157.

QUELLEN: s. § 1; 10.4 – M.L. WEST: The Metre of Arius' Thalia, JThS 33 (1982) 98-105 [Thaliafragmente].

LITERATUR: T. BÖHM: Die Christologie des Arius, 1991. – R.C. GROH: Early Arianism, A View of Salvation, 1981. – R. WILLIAMS: Arius. Heresy and Tradition, 2. A. 2001. – H.C. BRENNÉKE: Nicäa I, TRE 24 (1994) 429-431. – C. PIÉTRI/C. MARKSCHIES: Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins, GCh 2, 1996, 271-344. – C.G. STEAD: Homousios, RAC 16 (1994) 364-433. – DERS.: Divine Substance, 1977. – K. METZLER: Ein Beitrag zur Rekonstruktion der »Thalia« des Arius, in: DIES./F. SIMON: Ariana et Athanasiana, 1991, 11-45. – U. HEIL: »... bloß nicht wie die Manichäer!«. Ein Vorschlag zu den Hintergründen des Arianischen Streits, ZAC 6 (2002) 299-319.

12. Die kaiserliche Befriedungspolitik und ihr Scheitern (325-343)

Nach dem Konzil von Nicäa wurde schnell klar, dass der Konflikt zwischen den Origenisten um Euseb von Nikomedia und Euseb von Cäsarea einerseits, Alexander von Alexandria und seinem Nachfolger Athanasius (ab 328

Bischof von Alexandria) andererseits keineswegs beigelegt war. Arius schied schon früh aus dem Streit aus, vermutlich starb er kurz nach 325. Für Konstantin war maßgeblich, sich an der Mehrheit des östlichen Episkopats zu orientieren, um eine möglichst große Unterstützung für seine Politik zu gewinnen. Nach 330 wurde Euseb von Nikomedia (gest. 341/342, seit 338/339 Bischof von Konstantinopel) der kirchenpolitische Führer und Euseb von Cäsarea (gest. ca. 339/340) der einflussreichste Theologe. Beide hatten engen Kontakt zu Konstantin. Da Athanasius die von ihnen vertretene Theologie als Arianismus ablehnte, wurde der Streit zunehmend zu einem Streit um Athanasius. Die origenistische Mittelgruppe (der Eusebianer) schaltete bis 335/336 die wichtigsten Köpfe der Opposition aus, die sich auf die in Nicäa erfolgte Ablehnung des Arianismus beriefen (ohne jedoch ihrerseits eine einheitliche, nizänische Theologie zu vertreten). Abgesetzt und verbannt wurden in diesen Jahren Eustathius von Antiochia (s. § 4; 2.2), Athanasius von Alexandria, Markell von Ankyra, Paulus von Konstantinopel, so dass alle wichtigen Bischofsstühle des Ostens neben Nikomedia und Cäsarea betroffen waren. Diese Streitigkeiten gewannen nach Konstantins Tod 337 an Schärfe. Der kirchenpolitische Kampf wurde verstärkt durch a) die Rückkehr der exilierten Bischöfe, allen voran Athanasius, b) den zunehmenden politischen wie kirchenpolitischen und theologischen Gegensatz zwischen Ost und West und c) die Rivalität der Kaiser Konstans und Konstantius (der dritte Konstantinsohn Konstantin II. war bereits 340 im Kampf gegen Konstans gefallen). Den Hegemoniebestrebungen des Westkaisers Konstans entsprach seit 340 der Anspruch des römischen Bischofs Julius, über die Rechtmäßigkeit der im Osten gefällten Absetzungsurteile gegen Athanasius und Markell urteilen zu können. Beide wurden als rechtgläubig anerkannt, was insbesondere eine dauerhafte Kooperation zwischen Alexandria und Rom begründete, die auch im 5. Jh. maßgeblich sein sollte. Demgegenüber beanspruchten die Eusebianer ihrerseits, der eigentliche Hort der Orthodoxie zu sein, theologischer Bezugspunkt wurde die Bekämpfung der von Markell vertretenen Theologie durch Euseb von Cäsarea. Der theologische wie kirchenpolitische Gegensatz eskalierte auf der insbesondere auf westlichen Druck zustande gekommenen Synode von Serdika 343. Die Synode spaltete sich bereits am Anfang in eine westliche und eine östliche Teilsynode, die sich gegenseitig exkommunizierten. Damit war anstelle der gewünschten Befriedung der denkbar größte Gegensatz zwischen West- und Ostkirche hergestellt.

Euseb von
Nikomedia

Euseb von Cäsarea

nach 337

Julius von Rom

12.1 Die Kontroverse zwischen Markell von Ankyra und Euseb von Cäsarea

Eine Trinitätstheologie von besonderer Qualität vertrat der geniale Nonkonformist Markell von Ankyra (heute: Ankara) (gest. 374), der um 336 von den Eusebianern als Häretiker abgesetzt wurde und sich danach zeitweise in Rom aufhielt. Er vertrat eine biblisch begründete Theologie, die besonders

das heilsgeschichtliche Handeln Gottes trinitarisch zu deuten versuchte. Dabei ging er von der Einheit Gottes aus (μία ὑπόστασις/mia hypostasis/eine Existenz, und ἕν πρόσωπον/hen prosōpon/eine Person) und verstand das Handeln Gottes als das Nach-Außen-Treten der in Gott existierenden Wirkkräfte Logos und Geist in einer scheinbaren »Ausdehnung« (πλατύνεσθαι/ platynesthai) seines Wesens. Der ewige Logos wohnte in einem Menschen ein (erst darauf bezieht Markell eigentlich die Bezeichnung als Sohn) und sandte den Heiligen Geist in die Welt, ohne dass Gott sich damit zerteilte. Am Ende der Heilsgeschichte, wenn alles Gott untergeordnet ist, wird Gott wieder zusammengefasst (ἀνακεφαλαιούσθαι/anakephalaiousthai), d.h. der Logos ist dann ebenso wie der Geist wieder in Gott – so wie am Anfang. Dadurch gelang es Markell, eine genuin trinitarische Theologie zu entwickeln, in der Einheit (μονάς/monas) und Dreiheit (τριάς/trias) in ein Verhältnis zueinandergesetzt wurden. Die origenistische Drei-Hypostasen-Theologie lehnte Markell ebenso ab wie die Rede von Urbild und Abbild, weil damit das Sein Gottes zerschnitten werde und eine unbiblische Philosophie eingeführt werde.

Logos und Geist

μονάς

Gegen Markell verteidigt Euseb von Cäsarea (ca. 264-340) in seinen Schriften *Contra Marcellum* (Gegen Markell) und *De ecclesiastica theologia* (Über die kirchliche Theologie) die origenistische Hypostasenlehre, bei der er das Verhältnis von Vater und Sohn betonte und dann eher beiläufig auch den Heiligen Geist miteinbezog (weil dieser in dem trinitätstheologischen Ansatz Markells von Anfang an mitbedacht wurde). Eusebs Trinitätstheologie ist über weite Strecken binitarisch orientiert. Der Gott-Logos ist vom Vater willentlich gesetzt und daher von ihm zu unterscheiden, stimmt mit dem Vater jedoch in allen biblisch bezeugten Bereichen überein, wie ein vollkommenes Abbild mit dem Urbild. Demnach sind der Vater und der Sohn zwei Hypostasen und beide Gott, und zugleich gibt es aufgrund ihrer weitgehenden Übereinstimmung nur einen Gott. Eusebs Verarbeitung der origenistischen Trinitätslehre wurde im Osten stark rezipiert bzw. entsprach dort verbreiteten theologischen Ansichten.

De ecclesiastica theologia

binitarisch

12.2 Der Konflikt um Athanasius

In Alexandria wurde 328 Athanasius Nachfolger von Bischof Alexander von Alexandria. Diese Wahl war später nicht unumstritten und zog erneute Auseinandersetzungen mit den Melitianern nach sich. Athanasius verweigerte sich von vornherein der kaiserlichen Befriedungspolitik. Dies machten sich seine Gegner, besonders Euseb von Nikomedia, zunutze. Ab 331/332 entfachten sie eine Kampagne gegen Athanasius und bezichtigten ihn verschiedener Verbrechen, so eines Kultfrevels (Zerstörung von Abendmahlsgeschirr), der Majestätsbeleidigung, ja sogar eines Auftragsmordes (allerdings tauchte das angebliche Mordopfer später wieder auf). Die Vorwürfe gegen seine Amtsführung kamen nicht zur Ruhe, schließlich wurde er 335 aus dis-

Synode von
Tyrus 335
Exil

ziplinarischen Gründen auf der Synode von Tyrus verurteilt und ins Exil nach Trier geschickt (1. Exil 335-337). Dieses Exil erwies sich für Athanasius insofern als Glücksfall, als er hier die lateinische Trinitätslehre kennenlernte und schnell ahnte, dass seine trinitätstheologische Auffassung von Gott als der einen οὐσία (usia/Wesen) bzw. der einen ὑπόστασις (hypostasis/Existenz) im Westen als rechtgläubig vermittelbar war, weil hier die Rede von der *una substantia* (ein Wesen) längst etabliert war.

12.3 Die Synode von Rom 341 und die Kirchweihsynode in Antiochia 341

Athanasius in Rom

Nach Konstantins Tod durfte Athanasius zunächst nach Alexandria zurückkehren, doch führte dies zu hartnäckigem Widerstand der Eusebianer und erneuten Vorwürfen gegen Athanasius, die bereits 339 zur erneuten Verbannung durch Konstantius führten. Athanasius hielt sich daraufhin in Rom auf und fand hier in Bischof Julius von Rom (337-352) einen wichtigen Unterstützer. Julius von Rom versammelte Ende 340/Anfang 341 eine Synode in Rom, die die Synodalverurteilungen gegen Athanasius und Markell überprüfen sollte. Athanasius wurde freigesprochen – in den Augen der östlichen Bischöfe ein Skandal, weil Synodalarurteile als vom Heiligen Geist gewirkt und daher als prinzipiell nicht revidierbar galten. Markell reiste noch vor der Verhandlung ab, evtl. weil er Hoffnungen hatte, nach Ankyra zurückkehren zu können. Brieflich legte er ein Bekenntnis vor, das als rechtgläubig angenommen wurde. Markells *Epistula ad Iulium* (Brief an Julius) ist dabei von besonderer Bedeutung, weil sie der früheste Beleg für ein in Rom übliches Taufbekenntnis ist, das die Vorform des späteren Apostolischen Glaubensbekenntnisses darstellte. Im Osten nutzten etwa zeitgleich die Eusebianer die Einweihung eines kaiserlichen Prestigeobjekts, nämlich einer neuen Kirche in Antiochia, und die damit verbundene Synode (daher Kirchweihsynode bzw. Enkainiensynode genannt) zur Fixierung ihrer origenistisch-eusebianischen Theologie in einem eigenen Glaubensbekenntnis. Gesandtschaften zwischen den Synoden in Rom und Antiochia konnten den Konflikt ebenso wenig beilegen wie eine Delegation der östlichen Bischöfe, die zum Westkaiser reiste. Konstans wollte die kirchliche Einheit durch eine umfassende Synode in seinem Sinne herstellen.

Kirchweihsynode
341

2. Antiochenische
Formel

12.3.1 Die Antiochenischen Formeln. Die Synode von Antiochia 341 brachte insgesamt vier Symbole hervor, die auch als Antiochenische Formeln bezeichnet werden. Dabei sind die 1. und die 3. Antiochenische Formel nicht eigentlich ein Ergebnis der Synode, vielmehr ist die sog. 1. Antiochenische Formel nur ein Fragment aus einem späteren Rundschreiben, die 3. Antiochenische Formel das Glaubensbekenntnis, das Theophronius von Tyana zum Erweis seiner Rechtgläubigkeit in betonter Abgrenzung gegen Markell vorlegte. Die 2. Antiochenische Formel ist der eigentlich entscheidende Text, der in der Folgezeit in der östlichen Theologie immer wieder rezipiert wurde. Eine bearbeitete Form, die 4. Antiochenische Formel, wurde wohl noch 341 nach Trier geschickt, um die

Vorbehalte des Westkaisers gegen die Rechtgläubigkeit der östlichen Bischöfe auszuräumen. Wenig später wurde diese Formel auf der östlichen Teilsynode von Serdika erneut bearbeitet, diese Bearbeitung um 344 noch durch umfangreiche Erläuterungen ergänzt (die sog. *Ekthesis makrostichos*) und erneut an den Westkaiser geschickt. Der Text der 2. Antiochenischen Formel bezeichnet den Sohn als Gott aus Gott und als unveränderliches und unwandelbares Abbild des Vaters, und zwar genauer seines Wesens, seines Willens, seiner Kraft und Herrlichkeit. Betont wird sowohl die Eigenständigkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist als auch ihre Übereinstimmung: τῆ μὲν ὑποστάσει τρία, τῆ δὲ συμφωνίᾳ ἓν (tē men hypostasei tria, tē de symphōnia hen/der Hypostase nach drei, der Übereinstimmung nach eins). Ausdrücklich wird auf Joh 1,1 Bezug genommen und die arianische Theologie verdammt. Die Rückführung dieses Textes auf eine antiochenische Tradition, die mit dem Märtyrer Lukian zusammenhängt, ist wohl nachträgliche Konstruktion.

Hypostasenlehre

12.3.2 Markells Brief an Julius von Rom. Der Brief des Markell an Julius hat in der Forschung zu der Frage nach dem Ursprung und der Eigenheit des sog. Romanum geführt, das als Vorform des späteren Apostolischen Glaubensbekenntnisses (das erst im 6./7. Jh. allmählich fixiert wird) eine besondere Wirkungsgeschichte entfalten sollte. Die These, Markell habe diesen Text selbst entworfen, und zwar unter Rückgriff auf Wendungen, die man üblicherweise für Glaubensbekenntnisse verwandte (so Vinzent) hat sich in der Forschung nicht durchsetzen können. Der Text sticht aus der theologischen Argumentation von Markells Brief deutlich heraus. Allerdings könnte Markell den Text hier und da leicht modifiziert haben, so dass der Brief kein Beleg für die eine, allgemein in Rom gängige Form des Taufbekenntnisses ist (s. § 2; 9.2.3; die ältere Forschungssicht, die die Urform des Romanums anhand der sog. *Traditio apostolica* für das frühe 3. Jh. nachweisen wollte, ist überholt, s. dazu § 2; 9.2-9.2.1).

12.4 Die Reichssynode von Serdika 343

Konstans wollte sein politisches Übergewicht auch auf dem Feld der Religionspolitik demonstrieren und wie Konstantin durch eine große Reichssynode die Einheit herstellen. Diesem Druck gab 343 Konstantius nach, weswegen in der Nähe der Grenze zwischen West- und Ostteil, in Serdika (heute: Sofia), eine Reichssynode anberaumt wurde, zu der ca. 90 westliche und 80 östliche Bischöfe kamen. Allerdings erhoben die westlichen Bischöfe die Forderung, dass die östlichen Bischöfe die vorhergehenden Ergebnisse der Synode von Rom anerkannten, also insbesondere Athanasius und Markell als rechtgläubig akzeptierten. Daraufhin beschlossen die östlichen Bischöfe, getrennt zu tagen (wohl nicht in Philippopolis, wie in älteren Darstellungen zu lesen). Die Erklärungen beider Teilsynoden zeigen, wie stark die Differenzen zwischen West und Ost bereits waren, verstärkt noch durch die Sprachendifferenz zwischen Latein und Griechisch. Auf der westlichen Teilsynode wurde eine theologische Erklärung erarbeitet, die den Arianismus verwarf (der besonders mit zwei Bischöfen, Valens von Mursa und Ursacius von Singidunum, identifiziert wurde), sich für Vater und Sohn als eine *substantia* (bzw. Hypostase) aussprach und jegliche Subordination ablehnte. Dieses sog. Serdicense wurde in der Folgezeit als authentische Interpretation

westliche
Teilsynode

Serdicense

des Nizänums aufgefasst. Die theologische Erklärung der östlichen Teilsynode griff die 4. Antiochenische Formel auf und betonte die Eigenständigkeit von Vater, Sohn und Geist. Folgerichtig exkommunizierten sich beide Teilsynoden gegenseitig. Das Vorhaben der Kaiser, durch die entsprechend forcierte Synode die kirchliche Einheit wiederherzustellen, war gescheitert.

12.5 Literatur

LEKTÜRETIPP: C. PIÉTRI/J. ULRICH: Von der partitio des christlichen Kaiserreichs bis zur Einheit unter Konstantius, GCh 2, 1996, 345-395 [besonders 345-369].

QUELLEN: s. § 1; 10.4 [ebd. auch Datierung von Serdika auf 343]. – K. SEIBT: Die Theologie des Markell von Ankyra, 1994 [Übers. und Kommentierung der Fragmente Markells].

LITERATUR: H. STRUTWOLF: Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea, 1999. – S. PARVIS: Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345, 2006. – J. ULRICH: Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums, 1994 [ebd. 26-109 zur Synode von Serdika]. – W. LÖHR: Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien, 1986, 4-25. – E. SCHWARTZ: Von Konstantins Tod bis Sardika 342, in: DERS.: Gesammelte Schriften, Bd. 3, 1959, 265-334.

13. Die Lehre des Athanasius: Gottheit Christi und Erlösung der Menschen

Den entscheidenden Beitrag zur Entwicklung einer nizänischen Theologie erbrachte Athanasius, der nicht zuletzt durch seine Hartnäckigkeit auch kirchenpolitisch an Bedeutung gewann. Der Machtmensch und Politiker war zugleich ein Theologe von besonderem Format, der später zur normativen Autorität wurde. Die ältere Sicht, wonach der Trinitarische Streit vor allem in der immer wieder neu durchzusetzenden Abwehr des Arianismus besteht, ist eine unhistorische Vereinfachung, die auf Athanasius' eigener Darstellung beruht. Er hat in einer konsequent entwickelten literarischen Propaganda alle seine Gegner aus den Mittelgruppierungen – sachlich un-

»Arianer«
rechtmäßig – als »Arianer« diffamiert und so Arius zum Erzketzer hochstilisiert. Zugleich hat er die origenistische Tradition umgeformt und dabei zentrale Grundanliegen der Trinitätslehre bearbeitet, so insbesondere das Problem der Subordination und des Bezuges der Christologie auf die Soteriologie (zu seiner Christologie vgl. § 4; 2.3). Erst nach 350 hat er in der ausdrück-

ὁμοούσιος
lichen Verteidigung des Nizänums den Begriff ὁμοούσιος (homousios/wesensgleich) herangezogen und zum Schibboleth der Orthodoxie gemacht. In derselben Zeit hat er zunehmend auch die Pneumatologie miteinbezogen. Auch seine Theologie ist eine biblisch geprägte Theologie, mit dem besonderen Bezug zur Frömmigkeit. Dazu passt sein Engagement für die Askese (s. § 6; 2.1.3). In den sechziger Jahren öffnete sich Athanasius einer Zusammenarbeit mit Theologen aus den Mittelgruppierungen, allerdings unter der Voraussetzung, dass das Nizänum akzeptiert würde. Diese Öffnung war eine

wesentliche Weichenstellung für das Ende des Trinitarischen Streits (s. § 1; 15.), das er selbst, 373 in hohem Alter gestorben, nicht mehr erlebte.

13.1 Menschwerdung Gottes und Vergottung des Menschen

Von grundlegender theologiegeschichtlicher Bedeutung ist Athanasius' frühes Doppelwerk *Contra gentes* (Gegen die Heiden) und *De incarnatione* (Über die Fleischwerdung), letzteres die erste monographische Behandlung der Frage nach Ursache und Eigenart der Inkarnation. Die im Trierer Exil 336/337 oder dessen Umfeld verfassten Werke zeigen, dass die Inkarnationslehre das Zentrum von Athanasius' Theologie ist. Gottes Logos-Sohn wurde in Jesus Christus Mensch, damit das gefallene Geschöpf wieder zu Gott gebracht würde. Erlöst wird dabei die menschliche Natur, die durch die Gottesferne dem Verderben preisgegeben ist, und nun durch die Erlösung, besonders die Erkenntnis Jesu Christi und den Glauben, zu einer neuen Gottesgemeinschaft findet: ἐνηθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν (enēnthrōpēsēn hina hēmeis thepoiēthōmen/er [d.h. der Logos] wurde Mensch, damit wir vergottet würden; *De incarnatione* 54,3). Damit ist nicht eine Substanzgleichheit oder Verwandlung der menschlichen Natur in eine göttliche gemeint, sondern die von Gott ursprünglich intendierte, durch Jesus Christus hergestellte Gottesnähe. Diese Konzeption nimmt das auf, was Origenes über die Bestimmung des Menschen zur Vollkommenheit formuliert hat. Die Gottheit Jesu Christi wird dabei vorausgesetzt, ohne sie ließe sich die Soteriologie nicht angemessen verstehen.

menschliche
Natur

Gottesnähe

13.2 Identität der Gottheit in Vater und Sohn

Das trinitätstheologische Hauptwerk des Athanasius sind die drei *Orationes contra Arianos* (Arianerreden; entstanden um 340 oder wenig später; die vierte Arianerrede ist unecht, die Echtheit der dritten Rede ist nach längerer Diskussion allgemein anerkannt). Athanasius setzt sich hierin mit Arius auseinander und identifiziert einen weiteren namhaften Theologen der Mittelgruppierung, Asterius, mit dem arianischen Ansatz. In Abgrenzung gegen angeblich arianische Argumentationen entfaltet er seine Trinitätslehre auf der Grundlage der umstrittenen Bibelstellen. Dabei wird deutlich, dass der Logos-Sohn als zu Gott gehörig verstanden wird. Er ist ἰδιος τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς (idios tēs usias tu patros/zugehörig zum Wesen des Vaters bzw. ihm zu eigen). Daher kann der Vater nicht ohne den Logos gedacht werden. Die klassische Terminologie von Vater-Sohn, Urbild-Abbild und Licht-Abglanz greift Athanasius auf, deutet sie aber um: Zwischen beiden besteht keine Differenz, sondern die Begriffe zeigen gerade die unlösliche, d.h. ewige Einheit des Wesens. Wenn man den Sohn in einem abgeleiteten Sinne als Gott bezeichnet, etwa weil er erst nachträglich von Gott gesetzt worden ist, ist der Logos-Sohn nicht mehr eigentlich Gott. Der Sohn muss daher genauso ewig

Arianerreden

Asterius

Gottheit –
Schöpfung

sein wie der Vater. Man kann den Sohn nur entweder der ewigen Gottheit zuordnen oder den Geschöpfen. Zwischen der Gottheit und der Schöpfung besteht ein kategorialer Unterschied, der nicht durch eine Subordination und die Einführung von Zwischenebenen gelöst werden kann, sondern der nur durch das heilsgeschichtliche Handeln (ἐνέργεια/energeia/Handeln bzw. Tätigkeit) der Trinität überbrückt werden kann.

ontologische
Einheit

13.2.1 Trinitätslehre und Ontologie. Athanasius bezieht die Einheit von Vater und Sohn gerade auf das ewige Wesen Gottes und gebraucht hierfür die Begriffe οὐσία (usia/Wesen) bzw. φύσις (physis/Natur). Vater und Sohn stimmen daher in allen Gottesprädikaten überein, insofern sind sie als zwei eins. Dadurch versucht Athanasius, an dem Grundgedanken der einen ἀρχή (archē/Ursprung) festzuhalten. Die Verbindung des Gottesbegriffes mit der Ewigkeit und dem Gedanken des einen Ursprungs führt ihn dazu, eine Diastase zwischen Gottheit und Schöpfung anzunehmen, die eine den Gegensatz von Gott und Welt überbrückende Abstufung ausschließt. Damit ist eine wesentliche theologiegeschichtliche Einsicht gewonnen, die sich klar gegen ältere Formen der Logostheologie wie auch der origenistischen Hypostasenlehre abgrenzen lässt. War in diesen älteren Ansätzen eine gewisse Vergleichbarkeit mit mittelplatonischen Konzepten gegeben, so kann man in Athanasius' Ansatz die Grundlegung einer spezifisch christlichen Ontologie sehen. Wie Athanasius zu dieser Neukonzeption gekommen ist, ist weitgehend unklar. Vermutlich ist es direkt der Widerspruch gegen die Akzentsetzungen der origenistischen Hypostasenlehre bei Asterius und Euseb, der ihn zur grundlegenden Reflexion geführt hat.

doppelte Exegese

13.2.2 Athanasius' Auslegung von Prov 8,22. Gegen die Argumentationen des Asterius entwickelt Athanasius seine Exegese methodisch weiter. Dies lässt sich insbesondere an Prov 8,22-25 erkennen. Waren noch für Origenes die verschiedenen Verben in Prov 8 auf das Verhältnis zwischen Vater und Sohn zu beziehen, so entwickelt Athanasius die sog. doppelte Exegese (vgl. *Orationes contra Arianos* 3,29,1): Bei den biblischen Aussagen über den Heiland ist jeweils zu prüfen, ob sie sich auf den ewigen Logos beziehen (z.B. Sohn, Logos, Abglanz, Weisheit etc.) oder auf den von Maria geborenen Inkarnierten. In diesem Sinne bezieht Athanasius das Verb κτίζειν (ktizein/erschaffen) in Prov 8,22 auf den Menschen, den der Logos angenommen hat. Der aus Maria geborene Mensch ist natürlich Geschöpf, und hierauf sind auch biblische Aussagen wie das Unwissen oder das Leiden zu beziehen, doch gilt dies eben nicht für den Gott-Logos. Die Entwicklung dieser doppelten Exegese ist eine wesentliche Voraussetzung für den Christologischen Streit (s. § 4; 2.-4.).

13.3 Die Gottheit des Heiligen Geistes

Erleuchtung

Vom Gedanken der Erleuchtung und damit von dem binitarischen Denkschema Licht-Abglanz her bezog Athanasius auch den Heiligen Geist in seine Reflexion mit ein: Gott als schlechthinniges Licht offenbart sich nach außen in Christus als dem Abglanz und ermöglicht die Aneignung der Offenbarung als Erleuchtung durch den Geist. Dass dieses eine Veränderung der ganzen Existenz, nicht bloß ein kognitiver Akt ist, verdeutlichte Athanasius mit Aussagen über die Heiligung und Belebung durch den Geist.

13.3.1 Die Tropiker bzw. Pneumatomachen in Ägypten. Ende der fünfziger Jahre traten in Ägypten Theologen auf, die sich im Hinblick auf die Christologie durchaus Athanasius' Konzeption anschließen konnten, jedoch im Hinblick auf den Heiligen Geist die origenistische Tradition fortführten und neu akzentuierten. Von exegetischen Überlegungen aus kamen sie zu der Behauptung, dass der Heilige Geist als Geschöpf angesehen werden müsse, wenn auch als besonders herausragendes und als Anführer der Engel. Diese Theologie ähnelt der der nur wenig später auch in Kleinasien auftretenden Pneumatomachen (s. § 1; 15.4). Als exegetische Begründung dienten Bibelstellen, die »tropisch« auszulegen seien, wobei nicht ganz deutlich ist, was die Bezeichnung »tropisch« genau meinen soll. Belege waren etwa Joh 1,3 (*durch den alles geworden ist*), woraus gefolgert wurde, dass auch der Geist zu *alles* gehören müsste, also durch den Logos geschaffen sei, oder 1.Tim 5,21 (*vor Gott und Christus Jesus und den auserwählten Engeln*), woraus gefolgert wurde, dass der Heilige Geist zu den Engeln zu zählen sei, aber auch Am 4,13 oder Sach 4,5. Athanasius reagierte hierauf mit seinen vier *Epistulae ad Serapionem* (Serapionsbriefen; neue Anordnung und Kapitelzählung in der kritischen Edition von 2010), in denen er die Einstufung des Geistes als Geschöpf als Fortsetzung des Arianismus brandmarkte. Zugleich betonte er die Einheit des Handelns Gottes. Die Trinität hat eine in sich unteilbare und zusammenhängende ἐνέργεια (energeia/Tätigkeit, Handeln): ὁ γὰρ πατήρ διὰ τοῦ λόγου ἐν πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ (ho gar patēr dia tu logu en pneumati hagiō ta panta poiei/Denn der Vater tut das alles durch den Logos im Heiligen Geist; *Epistulae ad Serapionem* 1,28).

tropische
Schriftauslegung

Serapionsbriefe

13.4 Literatur

LEKTÜRETIPP: A.M. RITTER: Der dreieinige Gott. Christus der Logos. Der Heilige Geist, in: P. GEMEINHARDT (Hg.): Athanasius Handbuch, 2011, 291-318.

QUELLEN: s. § 1; 10.4 – E.P. MEIJERING: Die Dritte Arianerrede, 3 Bde., 1996-1998. – U. HEIL (Hg.): Athanasius von Alexandria, Gegen die Heiden. Über die Menschwerdung des Wortes Gottes. Über die Beschlüsse der Synode von Nizäa, 2008 [Übers.].

LITERATUR: U. HEIL: Athanasius als Apologet des Christentums. Athanasius und Eusebius, in: A.-C. JACOBSEN/J. ULRICH (Hg.): Three Greek Apologists. Origen, Eusebius, and Athanasius, 2007, 159-214. – DIES.: Athanasius von Alexandrien, De sententia Dionysii, 1999. – X. MORALES: La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie, 2006. – A. MARTIN: Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle (328-373), 1996. – C. KANNENGIESSER: Athanase d'Alexandrie. Évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les Ariens, 1983. – DERS.: Arius und Athanasius, 1991. – E.P. MEIJERING: Orthodoxy and Platonism in Athanasius, 2. A. 1974. – L. ABRAMOWSKI: Die dritte Arianerrede des Athanasius. Eusebianer und Arianer und das westliche Sordicense, ZKG 102 (1991) 389-413. – W.-D. HAUSCHILD: Die Pneumatomachen, 1967, 16-38. – J. ROLDANUS: Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie, 1968. – M. TETZ: Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius, 1995. – A. LAMINSKI: Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen, 1969.

➔ § 4; 2.

14. Die theologischen Gruppen und das homöische Reichsdogma von 360

Das Scheitern der Reichssynode von 343 hatte den Plan einer Kircheneinheit zunächst in weite Ferne gerückt, er war aber bei Konstantius nicht vergessen. Nach dem Tod des westlichen Kaisers Konstans hatte sich Konstantius

Konstantius

zunächst mit Magnentius auseinanderzusetzen, der ebenfalls beanspruchte Kaiser zu sein. Konstantius' Sieg über Magnentius im Jahr 351 läutete eine zehnjährige Alleinherrschaft ein (Magnentius starb 353). Konstantius griff das Ziel, eine Einheit der Kirche in Glaubensfragen herzustellen, erneut auf. Er stützte sich dabei besonders auf die im östlichen Episkopat vorherrschende Richtung, also einen gemäßigten Origenismus, der an die Tradition der 2. Antiochenischen Formel anknüpfte. Seine Bemühungen wurden dadurch erschwert, dass zwei Gruppierungen die trinitätstheologische Diskussion erneut in Bewegung brachten: a) Zum einen befürwortete Athanasius zunehmend das Nizänum von 325 als Maßstab der Rechtgläubigkeit und betonte insbesondere das ὁμοούσιος (homousios/wesensgleich); b) zum anderen entwickelten Aëtius und Eunomius eine ontologisch fundierte Trinitätslehre, die gegen Markell und Photin insbesondere die Verschiedenheit von Vater und Sohn betonte (Heterousianer). Sie verschärften damit die gegen Markell und seinen Schüler Photin gerichtete Grundtendenz der origenistischen Mittelpartei, wie sie 351 auf einer Synode in Sirmium festgehalten wurde. Die sich daraus ergebenden Debatten führten zu zwei unterschiedlichen Richtungen in der origenistisch geprägten Mittelgruppe: Auf der einen Seite entwickelten sich ab 358 die Homöusianer, die die Gleichheit zwischen Vater und Sohn betonten und diese Gleichheit ausdrücklich auch auf die οὐσία (usia/Wesen) bezogen (ὅμοιος κατ' οὐσίαν/homoios kat'usian/gleich im Bereich des Wesens). Auf der anderen Seite wollten biblizistisch geprägte Theologen den Gebrauch ontologischer Terminologie ganz ausschließen: der Sohn sei mit dem Vater ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς (homoios kata tas grafas/gleich bzw. ähnlich nach den Schriften), daher Homöer genannt. Konstantius befürwortete die letztere Position und versuchte, sie zur Grundlage einer vom Kaiser hergestellten Einheit zu machen. Dies war nur gegen erheblichen Widerstand der Homöusianer und der Heterousianer möglich. Auf zwei parallel tagenden Synoden in Rimini (Westen) und Seleukia (Osten) sollten die westlichen und östlichen Bischöfe getrennt eine vorher erarbeitete gemeinsame Vorlage verabschieden und der Kaiser dann die Einheit beider Synodenbeschlüsse zusammenführen. Beide Synoden versuchten sich dem Ansinnen des Kaisers zu widersetzen, doch gelang es dem Kaiser, durch massiven Druck auf die Bischöfe die von ihm präferierte homöische Position durchzusetzen. Ergebnis war ein homöisches Glaubensbekenntnis, das 360 in Konstantinopel als allgemein verbindlich festgelegt wurde, das sog. Reichsdogma. Es beschrieb das Verhältnis zwischen Vater und Sohn als gleich bzw. ähnlich (ὅμοιος/homoios) und verbot den Gebrauch ontologischer Begrifflichkeit. Konstantius versuchte, dieses Reichsdogma durch Exilierung der sich widersetzenen Bischöfe durchzusetzen, doch gingen die theologischen Auseinandersetzungen weiter. Fast zeitgleich wurde in Gallien der erfolgreiche Feldherr Julian von seinen Truppen zum Augustus, d.h. zum Kaiser ausgerufen. Konstantius starb überraschend 361, als er sich nach Gallien aufmachte, um Julian dort in die Schranken zu weisen. Julian setzte

Altnizäner

Heterousianer

Homöusianer

Homöer

Reichsdogma

die Religionspolitik des Konstantius nicht fort, sondern versuchte, die alte römische Religion als offiziellen Kult wieder zu etablieren (s. dazu § 3; 12.3).

Theologische Gruppierungen	wichtige Vertreter
Altnizäner: Nizänum von 325 und ὁμοούσιος/homousios/ wesensgleich	Athanasius, Markell von Ankyra
Homöusianer: origenistische Tradition, 2. Antiochenische Formel, ὁμοιος κατ' οὐσίαν bzw. ὁμοιοούσιος/ homoiousios/wesensähnlich	Basilius von Ankyra, Georg von Laodicea
Homöer: origenistische Tradition, 2. Antiochenische Formel, Verbot der ontologischen Terminologie, ὁμοιος κατὰ τὰς γραφάς/homoios kata tas grafas/ähnlich nach den Schriften	Eudoxius von Konstantinopel, Acacius von Cäsarea (Palästina)
Heterousianer (früher Anhomöer/Neuarianer): Verschiedenheit von Vater und Sohn im Wesen, die aufgrund von gemeinsamem Wollen und Handeln heilsgeschichtlich zusammenwirken, ἕτερος κατὰ τὴν οὐσίαν/ heteros kata tēn usian/verschieden im Wesen	Aëtius, Eunomius

14.1 Das Verbot der ontologischen Terminologie

Die origenistische Mittelgruppe war um 350 wohl die tonangebende theologische Richtung im östlichen Episkopat. Sie bezog sich auf die 2. oder die 4. Antiochenische Formel zurück und wandte sich besonders gegen Markell von Ankyra und dessen Schüler Photin von Sirmium, über dessen Theologie jedoch wenig bekannt ist. Eine Synode in Sirmium 351 setzte Photin ab und ergänzte die 4. Antiochenische Formel um neue, antimarkellische bzw. antiphotinianische Anathematismen (sog. 1. Sirmische Formel). Nach dem Erringen der Alleinherrschaft setzte Konstantius eine Theologenkommission ein, die die bisherige Debatte zusammenfassen und einen Vorschlag erarbeiten sollte. Diese Kommission tagte erneut in Sirmium. Der neue Bischof von Sirmium, Germinius, und die Bischöfe Valens von Mursa und Ursacius von Singidunum konnten dabei an Einfluss gewinnen. Auf sie geht die sog. 2. Sirmische Formel zurück, die eigentlich ein Art Kasenssturz der bisherigen Diskussion sein wollte. Danach steht fest, dass der Sohn vom Va-

Photin

2. Sirmische
Formel

ter gezeugt ist, dass er nicht mit dem Vater ohne Weiteres identifiziert werden kann und dass man die wirkliche Menschheit des Sohnes betonen muss. In diesem Positionspapier aus dem Jahr 357 taucht erstmals der Gedanke auf, dass die ontologische Terminologie (besonders der Begriff der οὐσία/usia/Wesen und der Ausdruck ὁμοούσιος/homousios/wesensgleich) unbiblisch und wegen der anhaltenden Streitigkeiten zu verwerfen sei. Konstantius erschien diese Kompromisstheologie am ehesten geeignet, eine umfassende Einheit der Kirche herzustellen – was, wie sich bald herausstellen sollte, eine fundamentale Fehleinschätzung war.

14.2 Die Heterousianer: Aëtius und Eunomius

In Antiochia entwickelte ab 357 Aëtius eine Neufassung der origenistischen Theologie. In seiner Schrift *Syntagmation* (Kurze Zusammenstellung) betonte er, dass die Eigenschaften, die man von Gott-Vater aussage, nicht nur menschliche Interpretamente, sondern Wesenseigenschaften seien. Dies gelte in besonderem Maße auch für die Eigenschaft ἀγέννητος (agennētos/ungezeugt), die besonders ausdrückt, dass Gott-Vater die eine, nicht weiter ableitbare ἀρχή (archē/der Ursprung) ist. Entsprechend ist der Sohn vom Vater verschieden (ἕτερος/heteros), und zwar wiederum ebenfalls im Bereich des Wesens. Der Sohn handelt aber aufgrund der Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters, der größer ist als er (Joh 14,28). Diese mit Syllogismen rhetorisch geschickt vortragene Theologie wurde von den Gegnern bald als Neubelebung des Arianismus angesehen (von dort die Bezeichnung als Neuarianer), historisch zu unrecht. Auch die Bezeichnung ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν (anhomoios kat' usian/ungleich bzw. unähnlich im Bereich des Wesens) wurde von den Gegnern geprägt (daher ist die ältere Bezeichnung dieser Gruppe als Anhomöer aufzugeben), Aëtius und Eunomius haben eine willentliche Übereinstimmung zwischen Vater und Sohn im Hinblick auf das heilsgeschichtliche Handeln durchaus gelehrt. Sachlich gesehen ist die heterousianische Theologie (ähnlich wie die des Arius) nur unzureichend in der Lage, den Unterschied zwischen der ewigen Zeugung des Sohnes und der Erschaffung der Welt auszudrücken. Zugleich wurde durch die heterousianische Theologie die homöische Theologie verdächtig, weil die homöische Betonung der Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn auch im heterousianischen Sinne gelesen, d.h. auf eine nur willentliche Übereinstimmung zwischen Vater und Sohn bezogen werden konnte.

14.3 Die homöusianische Gruppe seit 358

Der Verdacht, die Homöer wollten eine Theologie verbindlich machen, unter deren Dach auch die Heterousianer Platz finden könnten, führte zu einer Neureflexion der ontologischen Begrifflichkeit bei wichtigen Vertretern der origenistischen Mittelgruppe. Eine Synode in Ankyra 358 griff unter der Federführung von Basilius von Ankyra und Georg von Laodicea die antimarkellische Richtung der Mittelgruppe auf, hielt es aber zugleich – in Abwehr der heterousianischen Theologie – für notwendig, die Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn auch auf die οὐσία (usia/Wesen) zu beziehen. Das Stichwort hierfür lautete: ὁμοιος κατ' οὐσίαν (homoios kat' usian/gleich bzw. ähnlich im Bereich des Wesens) bzw. (zusammengezogen): ὁμοιοούσιος (homoiouosios/wesensähnlich; eigentlich wohl nicht: ὁμοιοούσιος/homoiouosios). Die auf die Häresiologie des Epiphanius zurückgehende Bezeichnung als Semiarianer ist unzutreffend. Die Homöusianer griffen zugleich die origenistische Hypostasenlehre auf, klärten jedoch das Verhältnis zwischen οὐσία und ὑπόστασις (hypostasis/Hypostase) nicht. Ihre Theologie war von Mt 28,19 geprägt, außerdem betonten sie das Abbildverhältnis zwischen Vater und Sohn und

vertraten damit eine eigentlich binitarisch akzentuierte Trinitätslehre. Die Position der Homöusianer fand langfristig bei Kaiser Konstantius keine Unterstützung; es erschien dem Kaiser als kirchenpolitisch zweckmäßig, die dogmatische Fixierung so offen wie möglich zu halten.

14.4 Der Sieg der Homöer und das Reichsdogma von 360

Das Ziel, durch eine große Synode die kirchliche Einheit wiederherzustellen, verfolgte Konstantius mit großem Nachdruck. Skrupulös bereitete er das entsprechende Verfahren vor. Zunächst berief er eine Kommission ein, die auf der Grundlage der 2. Sirmischen Formel ein neues Bekenntnis verfassen sollte. Dieser Text, die sog. 4. Sirmische Formel (die 3. Sirmische Formel ist nur die Modifikation einer Antiochenischen Formel, die auf einer Synode in Sirmium 358 beschlossen wurde), knüpfte an die Antiochenischen Formeln an, war aber homöisch geprägt (sie verbot insbesondere die ontologische Begrifflichkeit). Dieses Bekenntnis sollte den Bischöfen aus Ost und West vorgelegt werden. Um zu verhindern, dass sich – wie in Serdika 343 – westliche und östliche Bischöfe gleich am Anfang gegenseitig verwarfen, sollten beide Reichshälften zunächst getrennt tagen und über die vom Kaiser vorgelegte 4. Sirmische Formel beraten. Dann sollten jeweils Delegationen beider Synoden ihr Ergebnis dem Kaiser mitteilen, der beide Ergebnisse dann zu einem Gesamtergebnis zusammenfassen wollte, das dann wiederum von beiden Synoden förmlich sanktioniert werden sollte. Die westliche Synode tagte mit ca. 400 Bischöfen in Rimini und verwarf die 4. Sirmische Formel als häretisch. Doch die Delegation, die dieses Ergebnis dem Kaiser mitteilen sollte, wurde unterwegs in Nike festgehalten und dort von Valens und Ursacius sowie durch kaiserliche Drohungen dazu gebracht, einer Modifikation der 4. Sirmischen Formel, der sog. Formel von Nike, zuzustimmen, die eigentlich homöisch ausgerichtet war. Etwa zeitgleich tagte im Osten eine Synode in Seleukia, die deutlich schlechter besucht war (ca. 160 Bischöfe). Die östliche Teilsynode zerfiel in zwei Lager, ein homöusianisches und ein homöisches, die sich nicht einigen konnten und daher zwei Delegationen zum Kaiser schickten. Die größere Gruppe war dabei die der Homöusianer, die die 4. Sirmische Formel ebenfalls ablehnten. Doch auch hier übte der Kaiser massiven Druck aus und zwang so die östliche Teilsynode, eine weitere Bearbeitung der 4. Sirmischen Formel zu verabschieden. Das so erreichte Ergebnis ließ der Kaiser in Rimini und auf einer Synode in Konstantinopel Ende 359/Jahresbeginn 360 feierlich sanktionieren. Führende Homöusianer wurden abgesetzt und exiliert. Das Reichsdogma von Konstantinopel enthielt die mit biblischen Begriffen angereicherte Bestimmung, dass der Sohn *Gott aus Gott* sei und dem Vater ähnlich sei, *wie es die göttlichen Schriften sagen und lehren*. Neben den Begriffen οὐσία (usia/Wesen) und ὁμοούσιος (homousios/wesensgleich) wurde jetzt auch der Begriff ὑπόστασις (hypostasis/Hypostase) ausgeschlossen, der in der origenistischen Tradition als Bezeichnung für die Eigenständigkeit von Vater, Sohn und Geist benutzt wurde.

4. Sirmische Formel

Synode in Rimini 359

Synode in Seleukia 359

Synode in Konstantinopel 360

14.5 Literatur

LEKTÜRETIPP: H.C. BRENNECKE: Studien zur Geschichte der Homöer, 1988, 5-66.

QUELLEN: s. § 1; 10.4.

LITERATUR: W. LÖHR: Die Entstehung der homöischen und der homöusianischen Kirchenparteien, 1986. – H.C. BRENNECKE: Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II., 1984. – L. ABRAMOWSKI: Eunomios, RAC 6 (1966) 936-947. – L.R. WICKHAM: The Syntagmation of Aetius the Anomean, JThS 19 (1968) 532-569. – C. PIÉTRI/J. ULRICH: Von der partitio des christlichen Kaiserreichs bis zur Einheit unter Konstantius, GCh

2, 1996, 345-395 [besonders 369-395]. – R. KLEIN: Constantius II. und die christliche Kirche, 1977. – T.D. BARNES: Athanasius and Constantius, 3. A. 2001. – T.A. KOPECEK: A History of New-Arianism, 2 Bde., 1979. – K.-H. UTHEMANN: Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus, ZKG 104 (1993) 143-175.

15. Neugruppierungen in der Julianzeit

Nur mit politischem Druck hatte Konstantius seine Vorstellung einer einheitlichen Kirche durchsetzen können. Nach seinem Tod setzte der neue Kaiser Julian diese Politik nicht fort. Unter seiner, auf eine Restitution der römischen Reichsreligion ausgerichteten Herrschaft durften die exilierten Bischöfe zurückkehren, was zu neuen Auseinandersetzungen innerhalb der Kirche führte. Julians kurze Regierungszeit bis 363 führte zu einer weitgehenden Neugruppierung der bis 360 entstandenen Gruppen. Es zeigte sich rasch, dass das homöische Reichsdogma kaum Rückhalt hatte, weil damit die heterousianische Theologie kaum ausgrenzbar schien. Dies führte dazu, dass sich 362/363 bisherige Homöer, Homöusianer und Altnizäner neu annäherten. Die Situation im Westen und im Osten entwickelte sich dabei unterschiedlich. Im Osten öffneten sich Bischöfe mit einem origenistisch-eusebianischen Hintergrund, die zwischen 357 und 360 homöusianisch oder homöisch orientiert waren, dem Nizänum und bemühten sich um ein Verständnis des $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\omicron\tau\omicron\varsigma$ (homousios/wesensgleich), das mit der Vorstellung dreier Hypostasen vereinbar war. Diese neuen Bemühungen schienen zu einer umfassenden Verständigung zu führen, als Athanasius auf einer Synode in Alexandria 362 ein Synodalschreiben beschließen ließ, in dem die Drei-Hypostasen-Lehre grundsätzlich als eine mögliche Trinitätslehre anerkannt wurde, wenn zeitgleich das Nizänum anerkannt würde und zugestanden würde, dass es auch andere theologische Ansätze geben könne, die von einer $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ (hypostasis/Hypostase, als Synonym verstanden von $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ /usia/Wesen) ausgingen. Die Verständigung mit den origenistisch-eusebianischen Theologen kam dann jedoch aus zwei Gründen nicht zustande: a) In Antiochia entbrannte ein erbitterter Kampf um den Bischofsstuhl. Hier standen sich der Anhänger der origenistischen Tradition, Meletius von Antiochia, und der Anführer der Altnizäner, Paulinus, zu dem Athanasius stand, unversöhnlich gegenüber. b) Nach Julians frühem Tod regierte für nur wenige Monate Jovian, von dem sich viele Nizäner eine Unterstützung ihrer Position erhofften. Ab 364 regierte jedoch Valentinian, der Valens zum Mitregenten für den Osten ernannte. Valens nun griff auf das Reichsdogma von 360 zurück, das jetzt – nach den Veränderungen in der theologischen Landschaft – mehr denn je als kaiserlich aufoktroierte Religionspolitik galt. Durch Valens' Unterstützung konnten sich wichtige Anführer der Homöer in ihren Bistümern halten, so etwa Eudoxius von Konstantinopel und Euzoius von Antiochia; in manchen Provinzen konnten die Homöer sogar ihren Einfluss erweitern. Im Westen konnte zwar in Mailand Bischof Auxentius eine ho-

Osten

Nizänum

Valens

Westen

möische Position aufbauen, doch sympathisierten die meisten westlichen Bischöfe, unter ihnen besonders Liberius von Rom, mit dem Nizänum, das in der Tradition von Serdika verstanden wurde. Durch diese Prägung war nicht nur eine Einigung mit den Homöern, sondern auch mit denjenigen Theologen erschwert, die eine Drei-Hypostasen-Lehre mit dem Nizänum verbinden wollten.

15.1 Das Schisma in Antiochia

Der von den Homöern 360 als Bischof von Antiochia eingesetzte Armenier Meletius überwarf sich sogleich mit Kaiser Konstantius und führenden Homöern, so dass man ihn verbannte und 361 durch Euzoius ersetzte. Meletius nahm die Absetzung jedoch nicht hin und konnte unter Julian zurückkehren. Ab 362 öffnete sich Meletius für das Nizänum (s. § 1; 15.3), ihm folgte die Majorität der Gemeinde, so dass es zu einem Schisma zwischen der Meletiusgruppe und der Euzoiusgruppe kam. Zusätzlich opponierte eine kleine Altnizäner-Gruppe, die auf Eustathius von Antiochia zurückging, gegen Meletius (den homöischen Euzoius erkannte sie ohnehin nicht an). Sie wurde von Paulinus angeführt, der sich 362 zum Bischof weihen ließ, so dass es nunmehr drei Bischöfe in Antiochia gab. Später sollte sich noch eine vierte Gruppe etablieren, die die Christologie des Apollinaris vertrat (dazu s. § 4; 3.) und von Vitalis angeführt wurde, der ab 376 ebenfalls beanspruchte, Bischof von Antiochia zu sein. Da Antiochia neben Alexandria die wichtigste Stadt im Osten und Ort besonders intensiver theologischer Diskussionen war, war das Schisma von Antiochia von überregionaler Bedeutung. Meletius erhielt Unterstützung von vielen Bischöfen mit origenistischem Hintergrund, so etwa Basilius von Cäsarea. Paulinus hatte hingegen gute Kontakte zu Athanasius und wurde daher auch im Westen anerkannt. Wie oft in der Kirchengeschichte verbanden sich hier persönliche Animositäten und kirchenpolitische Rivalitäten mit theologischen Gegensätzen zu einem kaum lösbaren Problemkomplex.

Meletius von Antiochia

Euzoius

Paulinus

Vitalis

15.2 Athanasius' Programm seit 362: Erweiterung der Nizänergruppe

Athanasius war nach seinen ersten beiden Exilen (335-337 in Trier und 339-346 in Rom) unter Konstantius 356 erneut exiliert worden, entzog sich aber dadurch, dass er bei ägyptischen Mönchen Unterschlupf fand. Trotz intensiver Fahndungen und der Einsetzung eines neuen Bischofs (Georg) beruhigte sich die Lage nicht, da Athanasius nach wie vor literarisch tätig war und von seiner Gemeinde und den Klöstern unterstützt wurde. Nach dem Amtsantritt von Julian kehrte Athanasius nach Alexandria zurück und berief 362 eine Synode der ägyptischen Bischöfe ein. Diese Synode verabschiedete den berühmten *Tomus ad Antiochenos* (Schreiben an die Antiochener), in dem Athanasius ein historisch bedeutsames Verständigungsprogramm für eine Koalition zwischen Altnizänern und der neuen Gruppe der Origenisten, die sich dem Nizänum öffneten, entwarf. Folgende Grundsätze sollten dafür gelten: 1. Verwerfung des Arianismus (Christus als Geschöpf, verschieden vom Vater) und des Sabellianismus (Christus nur eine heilsgeschichtliche Erweiterung von Gott, daher im Grunde mit dem Vater identisch); 2. Anerken-

Tomus ad Antiochenos

