

der heidnischen Kultur“ (106), woran Cl. nie gedacht hat. Das in Strom VI 28,3. 32,3 ausdrücklich genannte Ziel der Ausführungen ist vielmehr, abgesehen von der Diebstahltheorie, zu zeigen, dass von griechischen Voraussetzungen aus kein Grund besteht, wunderhafte Berichte der Bibel als unglaubwürdig abzuweisen. Bei den Übernahmen aus dem Kerygma Petri geht es Cl. vornehmlich darum, das geschichtliche Selbstverständnis der christlichen Religion als *τρίτον γένος*, eine Aussage, deren Kriterien die Gotteserkenntnis und Gottesverehrung bilden, mit der ihm eigenen Überzeugung zu verbinden, die angesehensten griechischen Denker hätten Gott nicht *κατ' ἐπίγνωσιν*, aber immerhin *κατὰ περίφασιν* erkannt (Strom VI 39,1 und immer wieder). Die Ausführungen des Vf. dazu (89ff.) stoßen nicht zu der nötigen Klarheit vor. Der Abschnitt § 3. III. (111–123) ist konfus, dringend erforderlich wäre eine lexikographische Differenzierung des Wortgebrauchs von *διαθήκη*. Ob sich dieser systematisieren lässt, ist noch gar nicht ausgemacht. Strom I 182,2, eng angelehnt an Philo, Qu. in Gen. III 42, ist textkritisch problematisch. Vier Aussagen lassen sich entnehmen, die Vf. nicht klar genug herausarbeitet (118): a) Gott ist die *διαθήκη*; b) diese ist nicht in Schrift (undeterminiert!) zu suchen; c) die Etymologie *θεός* – *θέσις* / *τάξις*; d) Begründung: Gott ist die *διαθήκη*, weil er die *διακόσμησις* setzt (der philonische Hinweis auf die archetypische Form der *διαθήκη* als kosmologisches Prinzip dürfte stillschweigend impliziert sein). Auf jeden Fall klingt der Gegensatz *φύσις* – *θέσις* hier nicht, wie Vf. will (120f.), an. Das Mittel, die höhere Wahrheit in einem Schriftwerk wie den Strom zu schützen, ist nicht eigentlich die Aufnahme der Philosophie (132), sondern die buntschriftstellerische Form, d.h. die Vermischung mit dem gesamten Bildungswissen der Zeit. Dass Cl. auch fremde Anschauungen etc. referieren kann, ohne sich mit ihnen zu identifizieren, macht sich Vf. nicht klar. Auf S. 147 steht die zutreffende Erklärung des terminus *ἀπόρρητον* von Strom V 7,8 in Anm. 156, nicht im Text. Vf. kommt mit Strom II 14,3 nicht ins reine (163, noch einmal 288); nicht zur Kenntnis genommen hat er die brillante Konjektur von P. Nautin (RHE 49, 1954, 836), ebenso wenig meine Interpretation des weiteren Kontextes, die ihm in mehrfacher Hinsicht hätte entgegenkommen können. Die angeblichen Stellen, an denen Cl. die Reinkarnationslehre befürwortet oder logisch voraussetzt (196 ff.) sind teils Wie-

dergaben fremder Meinungen, teils beruhen sie auf Missverständnissen des Vf. Das Endziel als mystische Vereinigung der Seele mit Gott zu beschreiben (198. 226 u.ö.) ist mehr als gewagt, zumal da eine einlässliche Diskussion unterbleibt. Die Zahlenspekulation von Hexas, Hebdomas und Ogdoas will Vf. in Anlehnung an J. Moingt erläutern, den er aber falsch referiert (200); andere Interpretationen, z.B. die von A. Méhat übergeht er. Was dann als Stufenschema herauskommt (202f.), ist eine schematische, starre Konstruktion, die dem offenen und gleitenden Denken des Cl. nicht gerecht wird. Die Erörterung von Cl.' System der enzyklopädischen Wissenschaften (249–262) verstrickt sich im Apparat, weil die leitenden Kriterien, die Einübung der Seele in das Geistige und die intellektuelle Bewaffnung gegen zersetzende Einreden, nicht erkannt sind. Philosophiegeschichtlich irreführend ist das Schlagwort von der sophistischen Skepsis (286. 290). Die Sophisten sind pompös auftretende Dogmatiker, die auf alles und jedes eine Antwort parat haben. Insofern müssten die Überlegungen des Vf. zum Problem der Letztbegründung modifiziert werden. Das schwierige Basildes-Zitat Strom II 10,3 mit Strom II 27,2 ist trotz der Zuversichtlichkeit, mit der Vf. von einem Syllogismus practicus spricht (292 f.), nicht geklärt (wahrscheinlich bedeutet schon in Strom II 10,3 *ἐλπίς* s.v.w. Hoffnungsgut); eine Auseinandersetzung mit anderen Interpretationen, die mehr Gewissheit bringen könnte, unterbleibt. Schließlich, bei den griechischen Zitaten wimmelt es von Fehlern aller Art (Akzentsetzung, Rechtschreibung, Auslassungen, fehlerhafte Ergänzungen); ich habe mir knapp über 100 Fälle am Rand notiert.

Bochum

Dietmar Wyrwa

Kinzig, Wolfram / Marksches, Christoph / Vincent, Markus: *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 74), Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1999, X + 484 S., geb., ISBN 3-11-016302-0.

Wie entstehen christliche Glaubensbekenntnisse, und ab welchem Zeitpunkt kann man von ihrer Existenz ausgehen? Daß die Verwendung fixierter Bekenntnisformeln bei der Taufe nicht die Praxis

der frühen Kirche und somit auch nicht der Kristallisationspunkt der Bekenntnisbildung überhaupt war, hat sich zwar mittlerweile als Konsens der Forschung etabliert, ohne daß jedoch eine positive Lösung des damit aufgeworfenen Sachproblems vorläge. Die „Frage nach dem Ursprung des sogenannten ‚Römischen Bekenntnisses‘... und damit nach dem Ursprung von Bekenntnissen überhaupt neu [zu] stellen“ (S. V) und einer Antwort näherzubringen, ist daher das gemeinsame Ziel der drei vorliegenden Studien und zugleich das einigende Band zwischen den recht unterschiedlich angelegten Einzelbeiträgen.

Christoph Marksches bezeichnet seine Leitfrage: „Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*?“ im Untertitel selbst als „kaum lösbar“ (1) und bietet dementsprechend keine Antwort, sondern nur „Empfehlungen“, wie mit der *Traditio Apostolica* umzugehen sei: Sie könne nicht mehr als authentische Schrift Hippolyts bezeichnet (39) und daher auch nicht mehr als Quelle für Liturgie und Theologie der römischen Gemeinde zu Beginn des 3. Jh.s herangezogen werden; somit stelle das Bekenntnis in *trad. ap.* 21 nicht länger ein frühes Zeugnis für das sog. *Romanum* dar (vgl. 53–56). Nach M. läßt sich dieses Urteil dadurch begründen, daß innerhalb der komplizierten Filiationsverhältnisse der *trad. ap.* erst relativ spät die Zuweisung an Hippolyt von Rom belegbar ist, nämlich in der *Epitome* zu den Apostolischen Konstitutionen (14 f.), nicht jedoch in der (verlorenen) griechischen „Grundschrift“ der *trad. ap.* (20). Zwar existiert ein inschriftliches Zeugnis dafür, daß ein römischer Theologe dieses Namens eine Schrift mit dem Titel ἀποστολική παράδοσις verfaßt habe (21–24); daß jedoch die tatsächlich existierende *Traditio apostolica* ursprünglich diesen Namen getragen habe, meint M. keineswegs als gesichert ansehen zu dürfen (35 f.). Tatsächlich sei eine anonyme Kirchenordnung zunächst mit der Autorität der Apostel ausgestattet und erst im späten 4. Jh. mit Hippolyt in Verbindung gebracht worden (42). Die *trad. ap.* gewährt insofern keine Einblicke in den Stand der Bekenntnisentwicklung im frühen 3. Jh. – auch die mit Hippolyt in Verbindung gebrachten Taufsymbole weisen mindestens punktuelle Ähnlichkeit zu Formeln aus dem 4./5. Jh. auf (so die lateinische Fassung in Cod. Veron. I.X, vgl. 58 f.) oder wurden offensichtlich in nachnizänischer Zeit konzipiert, wie sich etwa aus den eindeutig antipneumatomachischen Züge der arabisch erhaltenen *Canones Hippolyti* ergibt, die in ihrer Endgestalt ins späte 4. Jh. gehören (66). Der Vf. formuliert das Ergebnis seiner Untersuchung lapidar: „Viele Fragen“ (74).

Diesem für die frühchristliche Taufpraxis negativen Ergebnis vermag Wolfram Kinzig einige positive Aufschlüsse gegenüberzustellen – so der Anspruch seines Beitrags über die „Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis zu Luther“. Die Anfänge christlicher Bekenntnisbildung werden hier in der Formulierung von *Tauffragen* (statt der oft postulierten *Taufbekenntnisse*) verortet (110 f.); die Erkenntnisse von Marksches zur Spätdatierung der *Traditio apostolica* sind dabei vorausgesetzt (vgl. 94 f.).

Ausgehend von einer umfassenden Zusammenstellung der erhaltenen Tauffragen des Mittelalters und der frühen Neuzeit (116–183; vgl. die Übersicht: 80–84) formuliert K. die Hypothese, daß der Archetyp der Tauffragen im sog. *Sacramentarium Gelasianum Vetus* (7. Jh.) erhalten ist, das im ersten und dritten Artikel mit dem sog. *Romanum* übereinstimmt, im zweiten, christologischen Artikel aber deutlich kürzer gefaßt ist (85), so daß die Tauffragen des Sakramentars vor dem römischen Glaubensbekenntnis entstanden seien (86 f.). Aus der Polemik Tertullians gegen Praxeas, demzufolge Gott der Vater selbst geboren worden sei und gelitten habe, meint K. folgern zu dürfen, daß die Prädikation „*natus et passus*“ jedenfalls als christologische Aussage bereits im späten 2. Jh. in Rom im Kontext der Tauffragen eingebürgert war (89–91). Das bedeutet: Am Anfang der christlichen Bekenntnisbildung stehen die *interrogationes de fide*, die sich in erstaunlicher textueller Konstanz bis hin zur Reformationszeit erhalten haben, insofern auch in Luthers Taufbüchlein von 1523 bzw. 1526 noch die pseudo-gelasianische Trias von christologischen Prädikaten nachhallt: „*Credis et in Iesum Christum / filium eius unicum / dominum nostrum / natum et passum?*“ (vgl. 75 f.; 80; im katholischen *Rituale Romanum* wurde diese Formel erst 1969 ersetzt, vgl. 114 f.). Den Ursprung dieses Prozesses sieht K. in der Fassung der trinitarischen Taufformel als *Frage* an den Täufling (95), wobei die Kurzformel *natum et passum* das frühchristliche Verständnis des Kreuzes Christi (nicht seiner Auferstehung!) als zentralem Heilsereignis widerspiegelt (105). Die so rekonstruierten Tauffragen bildeten die Grundlage des erst im 4. Jh. formulierten *Romanum*, das später selbst christologisch stark erweitert wurde und dadurch wiederum den Archetyp einer *Langfassung* der Tauffragen

darstellt, der seit Martin von Bracara (6. Jh.) nachweisbar ist (110; vgl. 79; 83). Mit den Tauffragen des *Sacramentarium Gelasianum Vetus* existiert nach K. also durchaus ein Taufbekenntnis aus dem 2. Jh., nur eben in *interrogatorischer* Form; das *deklaratorische* Bekenntnis entstand dagegen nicht in liturgischem, sondern in apologetischem Kontext, aber wiederum auf der Basis dessen, was anlässlich der Taufe zur Sprache kam (111 f.).

Auch das Credo Markells von Ankyra – nach Ausscheiden der *Traditio apostolica* der früheste Beleg für das *Romanum* – reproduziert nach K. nicht das römische Bekenntnis, sondern *formuliert* es allererst, und zwar auf der Grundlage der in Rom seit dem 2. Jh. verwendeten Tauffragen (113). Diese von ihm nur vorsichtig ange deutete These ist das zentrale Thema der umfangreichen Untersuchung von *Markus Vinzent* über „Die Entstehung des römischen Glaubensbekenntnisses“. V. zieht aus der jüngeren Symbolforschung das Fazit: „Alle Bekenntnisse, die im Wesentlichen den Text des *Romanum* (oder *Apostolicum*) bieten, gehören dem vierten Jahrhundert (einziger Zeuge: Markell von Ankyra) bzw. späteren Jahrhunderten an“ (190). Wenn man nun nicht einen überwältigenden Verlust einschlägiger Quellen postulieren will, ist zu folgern, daß „das *Genus* 'Bekenntnis' der Zeit der Reichskirche angehört“ (195), so daß Markells Brief an Julius von Rom (341) in den Mittelpunkt des symbolgeschichtlichen Interesses rückt: Im Nachgang zu einer Synode in Rom (die um den Jahreswechsel 340/41 stattfand, vgl. 205 f.), legte Markell seinen – von Asterius vehement angefochtenen, von den Synodalen jedoch approbierten – Glauben in Briefform schriftlich nieder (218 f.). Dieses Bekenntnis (223–225) wird nun von V. in die Geschichte der Bekenntnisbildung im 4. Jh. insgesamt eingeordnet, und zwar anhand des von ihm so genannten „antilogisch-traditionellen Baukastenmodells“ (vgl. 235–240). Dabei unterstellt, daß für die Genese von Bekenntnisformulierungen *gleichermaßen Situationsgebundenheit wie Traditionsverbundenheit* zu veranschlagen ist: Bekenntnisse entstehen in konkreter Abgrenzung von anderen Lehrmeinungen („antilogisch“), versuchen jedoch zugleich, die eigene Position durch den Rekurs auf allgemein akzeptierte Aussagen („traditionell“) abzusichern (vgl. 237 f.): „Die theologisch-situative Grundlage dieser Art, Bekenntnisse zu erstellen, bildet das Bemühen der oder des Bekenntnisschreiber(s), möglichst un-

mittelbar dem Gegner in dessen eigener Sprache zu antworten, die eigene Konsensfähigkeit weitestgehend herauszustellen, um dadurch schließlich um so effektiver die eigene Position vertreten und durchsetzen zu können“ (238 f.; vgl. 359). Entsprechend habe Markell in Rom schon deshalb nicht auf ein (von aktuellen Diskussionen unberührtes) Taufbekenntnis rekurrieren können, da er ja seine eigene Position in größtmöglicher Präzision und zugleich in Abgrenzung gegen Asterius zur Sprache bringen wollte (299 f.). Vielmehr prägt seine Theologie, wie sie sich in seinem Buch gegen die Eusebianer findet, auch das in Rom vorgelegte Credo – freilich nur dann, wenn dieses in *allen* seinen Teilen betrachtet wird, ohne den zweiten Abschnitt als angeblich zitiertes *Romanum* zu isolieren (359; vgl. 378 f.).

V. beansprucht mit seiner Hypothese, die christliche Bekenntnisbildung im 4. Jh. insgesamt aus ihrer *Binnendynamik* heraus rekonstruieren zu können, ohne nicht mehr existente Vorläufer erschließen zu müssen. Statt von einer liturgisch gewachsenen wäre demnach von einer gezielt theologisch konzipierten Textgattung von „*Anti-confessiones*“ auszugehen (271; vgl. auch 308; 322 f.). Verifiziert wird diese Hermeneutik durch den Vergleich des Bekenntnisses Markells mit vierzehn anderen Formeln von Arius' Brief an Alexander von Alexandrien (ca. 320) über die Bekenntnisse von Antiochien (324/25) und Nizäa (325) bis hin zu den antiochenischen Formeln von 341 und den Tauffragen des *Sacramentarium Gelasianum Vetus* (vgl. die Auflistung: 247–249 u. ö.). Dabei verortet V. die erste umfassende Formel-Werdung theologischer Aussagen im Credo der Synode von Antiochien (324/25), die zwischen Arius' und Alexanders Theologie zu vermitteln suchte und dazu eben nicht ein vorliegendes Bekenntnis der Situation anpaßte, sondern zugleich mit den konsensfähigen *Inhalten* auch die *Gattung* des Bekenntnisses allererst schuf (vgl. 269–271). Auch die dreigliedrige Form der deklaratorischen Bekenntnisse geht demnach auf Antiochien zurück (339–343; vgl. 379). Die „Antilogik“ der Bekenntnisgenese wird an Markells Symbol deutlich, das V. als „antiasterianisch, antieusebianisch und auch antiarianisch“ (291; vgl. 303) bzw. als „Kompromiß zwischen der Theologie des Nizänums, dem Ansatz des Asterius und dem des Eusebius, der Kritik des Verfassers von *Contra Arianos* IV und seiner eigenen früheren Theologie“ charakterisiert (324). Denn Markell konnte sich

weder auf ein existierendes *Romanum* berufen noch auf das Nizänum rekurrieren, sondern mußte gerade das *asterianische* Credo aufgreifen und korrigieren, um seine *eigene* Orthodoxie zu belegen. Statt der *Vorgeschichte* der Formel Markells sollte nach V. künftig also deren *Wirkungsgeschichte* in das Blickfeld der Forschung treten (382) – galt doch Markells Bekenntnis bis in die 350er Jahre hinein als authentisches Interpretament des „nizänischen“ Glaubens (391), und in späterer Zeit avancierte der mittlere (ökonomische) Teil seines Credos im Westen zum Grundbestand der antiarianischen Taufkatechese (397 f.; vgl. auch 407 f.). V. schließt mit dem Verweis auf den paradoxen Sachverhalt, daß noch heute die westliche Christenheit mit dem – auf das *Romanum* zurückgehenden – *Apostolicum* faktisch ein Bekenntnis desjenigen Theologen spricht, der durch das *Nizäno-Konstantinopolitanum* verdammt wird (409) – was einmal mehr erkennen läßt, wie wenig sich die Grenzen zwischen Orthodoxie und Häresie in der Alten Kirche mit binären, Eindeutigkeit vorsepielenden Schemata beschreiben lassen.

V.s selbstgewählte Bezeichnung „antilogisch-traditionelles Baukastenmodell“ provoziert freilich den Verdacht einer „mechanistischen“ Erklärungsmethode, wogegen sich der Vf. zu verwehren sucht, indem er sein hermeneutisches Modell als „nachträgliche Abstraktion komplexer Prozesse“ charakterisiert (235). Das „Baukasten“-Bild scheint dennoch zu implizieren, daß altkirchliche Theologen als reine Schreibtischtäter vorzustellen seien, während die konkrete geschichtliche Einbettung der literarischen Auseinandersetzungen in den Hintergrund tritt. Die Stärke des vorgelegten Modells liegt aber zweifelsohne darin, eine Systematik für die Vielzahl von aufeinander bezogenen Bekenntnisformeln zwischen 320 und 341 anzubieten, die ohne postulierte Vorgängerformeln auskommt und stattdessen die komplizierten Interaktionen zwischen den Theologien der verschiedenen „Parteien“ in ihrer Breite auszuloten ver-

mag. Wenn man einmal die Vorstellung aufgibt, daß Bekenntnisse einen liturgischen „Sitz im Leben“ haben *müssen*, kann die Hypothese der Bekenntnisentwicklung als theologisches Puzzlespiel („Mosaik aus Steinchen“: 350) als durchaus plausibel gelten.

Ein Fragezeichen ist allerdings (gegen 198 f.; 347 f.) bei Euseb von Caesarea zu setzen, der auf dem Konzil von Nizäa sein Bekenntnis als das qualifiziert, was er selbst von seinen Vorgängern im Bischofsamt übernommen habe (παρά τῶν πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπων [Urk. 22,3]); hier ließe sich mit demselben Recht eine „unbekannte ältere Vorlage“ annehmen, wie sie V. für das Antiochenum II konzediert (328). Ebenso erscheint es mir unwahrscheinlich, daß die römischen Tauffragen in Reaktion auf Asterius eine „Überformung... durch das markellische Bekenntnis“ erfuhren (375; vgl. 267–270) und bereits vor 324 in Antiochien rezipiert waren (376 f.); hier ist m.E. eher den Ergebnissen von *Kinzig* zu folgen (vgl. 112 f.), wonach Markell die römischen Tauffragen seinem Credo zugrundegelegt habe.

Dessenungeachtet bieten die drei vorliegenden Studien in ihrer Gesamtheit einen beachtlichen Impuls für die Erforschung der altkirchlichen Bekenntnisse. Wenn die *Traditio apostolica* als historisches und theologisches Zeugnis für das 3. Jh. ausscheidet und wenn vor dem Bekenntnis Markells kein altrömisches Credo existierte, wenn sich stattdessen die Tauffragen in Rom bis ins 2. Jh. zurückverfolgen lassen, dann kann der o.g. Konsens der Forschung in der Tat bestätigt und auch fortgeschrieben werden: Statt ein *Romanum* für die frühchristliche Taufliturgie des 2. Jh.s zu postulieren, ließe sich der Vorläufer des heute gebräuchlichen *Apostolicums* trotz seines unpolemischen Wortlautes als Niederschlag einer konkreten „antikongressorischen“ Konfliktsituation im 4. Jh. wahrnehmen. Die Diskussion der hier vorgestellten Thesen darf jedenfalls mit Spannung erwartet werden.

Marburg/Lahn

Peter Gemeinhardt

Mittelalter

Borsje, Jacqueline: *From Chaos to Enemy. Encounters with Monsters in Early Irish Texts. An Investigation Related to the Process of Christianization and the Concept of Evil* (= Instrumenta Patristica XXIX), Turnhout (Brepols Publishers) 1996,

XII, 430 S., 1 Abb., kart., ISBN 2-503-50509-0.

Ein Buch mit einer wirklich originellen Fragestellung erscheint nicht alle Tage im Hause der wissenschaftlichen Publikatio-