

# KRITISCHE MISCELLEN

## Zum Stichwort: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum

Von Hans-Dietrich Altendorf

Das Thema „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum“ ist durch Walter Bauers Buch vom Jahre 1934 neu beleuchtet worden. Das Buch hat Aufsehen erregt. 1964 wurde es neu herausgegeben.<sup>1</sup> In einer Anzeige der Neuauflage lehnte ich Bauers Deutungsvorschlag ab.<sup>2</sup> Auf die Gefahr hin, offene Türen einzustoßen, komme ich auf das Thema noch einmal in gebotener Kürze zurück.<sup>3</sup>

Das Problem „Rechtgläubigkeit und Ketzerei“ stellt sich ein, wenn man die Geschichte des Christentums im zweiten Jahrhundert betrachtet, und es begleitet die ganze Kirchengeschichte. Es tritt einem auch in den Anfängen der Kirche entgegen, wenn man entsprechend fragt.

Es gibt eine communis opinio, die man mit Sätzen aus einem verbreiteten Kompendium der Kirchengeschichte wiedergeben kann: „In die Jahrzehnte 160–180 fällt der Zusammenschluß der alten katholischen Kirche. Er ist das Ergebnis der durch die inneren und äußeren Gefahren, insbesondere, aber nicht allein durch den Gnostizismus, geschaffenen Krisis. Diese wurde dadurch überwunden, daß die bis dahin voneinander rechtlich unabhängigen Gemeinden sich zu einem Verbands zusammenschlossen und sich über bestimmte feste Normen verständigten, die fortan entscheiden sollten, wer als Christ anzuerkennen, wer als „Häretiker“ aus der Kirche auszuschneiden sei.“<sup>4</sup> Diese Normen waren das „apostolische“ Taufsymbold, der „apostolische“ Schriftenkanon und das „apostolische“ Amt. Mit

---

<sup>1</sup> W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. 2., durchges. Aufl. m. einem Nachtrag, hrsg. v. G. Strecker, Tübingen 1964 (Beiträge zur historischen Theologie, 10).

<sup>2</sup> *Theolog. Literaturzeitg.* 91, 1966, Sp. 192 ff.

<sup>3</sup> Der Beitrag geht auf ein Referat zurück, das ich am 17. Mai 1967 in der Tübinger Theologischen Arbeitsgemeinschaft gehalten habe.

<sup>4</sup> Dazu die Anmerkung: „Häresie, *αἵρεσις* (zuerst Ignat., ad Trall. 6), selbstgewählte Anschauung, Abweichung von Grundlehren der katholischen Kirche (Ketzerei). Davon zu unterscheiden das Schisma (*σχίσμα*) = die Trennung vom rechtmäßigen Bischof nicht aus Gründen der Lehre, sondern der kirchlichen Verfassung oder Zucht“.

ihrer Aufrichtung wurde der Gnostizismus ausgeschieden, zunächst in Rom (Valentin, Marcion), sehr viel später auch im Osten“.<sup>5</sup>

Bauer begnügte sich nicht mit der herkömmlichen Anschauung. Er versuchte, sie durch eine realistischere Sicht zu ersetzen. „Um alle modernen Stimmungen und Urteile von vornherein auszuschließen, gehe ich von der Auffassung aus, welche die alte Kirche bereits im 2. Jahrhundert bezüglich der Ketzer und ihrer Lehren hegt, und prüfe sie auf ihre Haltbarkeit in der Hoffnung, bei solchem kritischen Verfahren einen Weg zum Ziel zu finden“ (S. 3). Nach der kirchlichen Ansicht vollzog sich die Entwicklung in folgender Weise: „Unglaube, Rechtglaube, Irrglaube“: „Wo es Häresie gibt, muß zuvor Orthodoxie bestanden haben“ (ebd.). Bauer fragt nun: „Vielleicht, ich betone vielleicht, sind gewisse Erscheinungen des christlichen Lebens, welche die Kirchenschriftsteller als Ketzereien abtun, ursprünglich gar keine solchen gewesen, sondern, wenigstens da und dort, die einzige Form der neuen Religion, d. h. für jene Gegenden das Christentum schlechthin. Auch die Möglichkeit bleibt bestehen, daß ihre Bekenner die Mehrheit bilden und mit Haß und Verachtung auf die Orthodoxen heruntersehen, die für sie die Irrgläubigen sind“ (S. 2). Nach Bauers Urteil gilt von der historischen Kritik: „Allzu leicht für mein Empfinden beugt sie sich der kirchlichen Meinung über das Früh und Spät, das Ursprünglich und Abhängig, das Wesentlich und Unwichtig für die Urgeschichte des Christentums. Ist mein Eindruck zutreffend, so geht die ganz überwiegend geteilte Auffassung auch heute dahin, daß schon für die Anfangszeit die Kirchenlehre – natürlich nur auf irgendeiner Stufe der Entwicklung – das Primäre darstellt, die Häresien dagegen irgendwie eine Abwandlung des Echten sind. Ich will nicht sagen, daß diese Anschauung falsch sein müsse, aber ich kann sie ebensowenig für selbstverständlich oder gar für bewiesen und sichergestellt ansehen. Vielmehr liegt hier ein Problem vor, um das man sich mühen muß“ (S. 4).

Das Ergebnis von Bauers Untersuchung kann man in zwei Thesen fassen: Erstens: Das Schema „Unglaube, Rechtglaube, Irrglaube“ ist weitgehend unzutreffend. In einem nicht geringen Teil der alten Welt ist das Christentum zuerst in einer Form bekanntgemacht worden, die nicht als „orthodox“ im späteren Sinn des Wortes gelten kann. So stand es in Edessa, in Ägypten, wohl auch in Gebieten Kleinasiens, Griechenlands und Mazedoniens, wo jedenfalls die „Orthodoxie“ einen schweren Stand hatte.

Die zweite These heißt: Rom war der Sitz der „Rechtgläubigkeit“. „Der Lauf des Christentums war von Anfang an nach dem Westen gerichtet. Fast kann man sagen: es wurde durch die Entwicklung Rom geradezu in die Arme getrieben“ (S. 234). In Rom wurden die häretischen Strömungen entschlossen abgewiesen. Rom ging zum Gegenangriff über. Dafür ist das älteste Dokument der Brief, den die römische Gemeinde um das Jahr 96 durch Klemens an die korinthische Gemeinde schreiben läßt. Der Brief will zur Befriedung der korinthischen Gemeinde beitragen, in der die „Jungen“ gegen die „Alten“

<sup>5</sup> K. Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, 10. Aufl., Tübingen 1949, S. 55 f.

aufgestanden sind. Bauer hält die bisher vorgetragenen Erklärungsversuche der Unruhen für unzureichend, weil an der Oberfläche bleibend. Vielmehr erscheint es Bauer „nicht unangemessen, auch Lehr- und Lebensunterschiede mit in Anschlag zu bringen, wenn wir die Entstehung der für Rom so peinlichen Neuordnung in Korinth begreifen wollen“ (S. 103). Erwägt man die kirchlichen Zustände in Korinth, soweit sie uns aus der Zeit vor und nach Klemens bekannt sind, so muß sich die Entwicklung „doch wohl so vollzogen haben, daß sich die echten Fortsetzer der ursprünglichen Paulus- und Kephasparteien immer näher rückten, um schließlich gegenüber den gnostisierenden Christen, in denen vielleicht der Geist des alexandrinischen Synkretisten Apollos weiterwirkte, zur „Rechtgläubigkeit“ zu verschmelzen. Es erscheint mir nur naturgemäß, daß diese, die sich als Verkörperung der apostolischen Vergangenheit der korinthischen Kirche fühlen und die Parole Paulus und Petrus für sich in Anspruch nehmen durfte, anfänglich, noch von der Gründungszeit her, die Leitung in der Hand hatte. Aber ebenso gewiß ist, daß sie sich je länger desto weniger auf die Mehrheit der Gläubigen stützen konnte. Waren doch schon zur Zeit des Paulus die „Starken“ ein höchst beachtlicher Faktor gewesen. Und daß sie aus der hellenistischen Welt einen sehr viel größeren Zuzug gewannen als die anderen, deren judenchristlicher Flügel sowieso schon immer mehr ins Hintertreffen kam, ist schwerlich zweifelhaft. So erscheint es nur als eine naturgemäße Folge der veränderten Sachlage, wenn der „Jugend“ eines Tages die Minderheitsregierung der „Alten“ untragbar vorkam, so daß sie, angeregt und geleitet durch einige besonders zielbewußte und ehrgeizige Leute (1 Clem 47, 6), grundlegenden Wandel schuf und eine einheitliche Besetzung der Ämter im Sinne ihrer Richtung durchführte. Damit aber waren die Interessen Roms empfindlich berührt. Denn jetzt war die Gemeinde der ihm nächstgelegenen Weltstadt, wohl überhaupt diejenige ansehnlichere Christenschaft, die ihm verkehrsmäßig am engsten verbunden war, im Begriff, sich völlig von ihm zu lösen. Das aber bedeutet für Rom, da das Christentum, je weiter man nach Osten kam, immer weniger seiner Auffassung entsprach, die Gefahr gänzlicher Vereinsamung“ (S. 105). Rom „fühlt, daß sich Korinth jetzt offiziell nach dem Osten hin einstellen und damit vom Westen lossagen will“ (S. 106).

Infolgedessen greift Rom ein. Es entreißt Korinth den Aufständischen, gewinnt es als Bundesgenossen und stößt von diesem Stützpunkt aus in den Osten vor. Mit der Hilfe weiterer Verbündeter, – Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna, Papias von Hierapolis, Demetrius von Alexandrien kann man nennen, – gelingt es Rom, die Stellung der Vertreter eines in seinen Augen nicht „rechtgläubigen“ Christentumsverständnisses zu erschüttern und der „Orthodoxie“ zum Siege zu verhelfen. Die „rechtgläubige“ Kirche ist Roms Werk. „Eine einheitliche Front von Marcioniten und Judenchristen, Valentinianern und Montanisten ist undenkbar. So war es das Schicksal der Häresien, nachdem sie den Zusammenhang mit dem rechtgläubigen Rest der Christenheit verloren hatten, zersplittert zu bleiben, sich auch wohl untereinander zu befehden und so von der Orthodoxie jede für sich geschlagen zu

werden. Durchgesetzt hat sich die von der stärksten Organisation getragene, einheitlichste und für den Massengebrauch am besten geeignete christliche Glaubens- und Lebensform, trotzdem m. E. noch lange nach Abschluß des nachapostolischen Zeitalters die Gesamtheit der bewußt rechtgläubigen und antihäretischen Christen der Summe der „Ketzer“ zahlenmäßig unterlegen gewesen ist. Es war nur natürlich, daß die in sich geschlossene Kirchlichkeit mit ihrer geballten Energie nach und nach auch die große Masse derer an sich zog, die zunächst unklar und unentschieden, einer allgemeinen Christlichkeit hingegeben in der Mitte gestanden hatten, und die unter abweichenden Umständen auch auf die Gegenseite hätten fallen können. Und nicht minder selbstverständlich erscheint es, daß die römische Staatsgewalt in der von Rom aus kirchlich organisierten Christlichkeit schließlich Fleisch von ihrem Fleisch erkannte, sich mit ihr verbündete und ihr dadurch recht eigentlich erst den entscheidenden Sieg über Ungläubige und Ketzer ermöglichte“ (S. 233 f.).

Das Buch schließt: „Es ist ja eigentlich ein merkwürdiges Spiel der Geschichte, daß das abendländische Rom dazu ausersehen war, gleich zu Beginn den bestimmenden Einfluß auf eine Religion, deren Wiege im Orient gestanden, auszuüben, um ihr diejenige Gestalt zu geben, in der sie Weltgeltung gewinnen sollte. Aber als weltverachtende Jenseitsreligion und unerbittliche Lebensordnung eines himmelentstammten Übermenschentums oder als komplizierter Mysterienkult für religiöse und geistige Feinschmecker oder als enthusiastischer Überschwang, der heute anschwillt und morgen abebbt, hätte das Christentum eine solche niemals erlangt“ (S. 242).

Die ausgehobenen Stellen aus Bauers Buch lassen die lebhaft mit dem argumentum ex silentio spielende konstruktive Phantasie des Verfassers erkennen. Die von Rom ausgehende, über das kirchlich eroberte Korinth hinweg in den Osten vordringende römische „Rechtgläubigkeit“, die sich der Christenheit zu bemächtigen vermocht habe, ist eine gelehrt und elegant ausgearbeitete Fiktion, verwandt einer einst aufgestellten kunstgeschichtlichen Fiktion, die lautete: „Rom schafft die Typen und die Symbole; der Orient nimmt sie an“.<sup>6</sup> Wer den Klemensbrief und die übrigen Schriften liest, auf die Bauer seine „römische“ These baut, bedarf keiner weiteren Argumente mehr, welche die Haltlosigkeit der Konstruktion dartun.

Anders steht es mit Bauers erster These, die sich auch als wirkungsvoller erwiesen hat als die kirchen- und machtpolitische Deutung der entstehenden christlichen „Rechtgläubigkeit“, die Bauer in der ersten These vorlegt. Bauer hat scharf herausgestellt, daß in den verschiedenen Regionen der alten Welt, in denen das Christentum Fuß faßte, der christliche Glaube in mannigfacher Färbung auftrat und alles andere als homogen war. Bauer hat zur frühen Christentumsgeschichte damit einen wertvollen Beitrag geleistet, der noch nicht in dem Maße wahrgenommen worden ist, wie er es verdient. Es eröffnet sich ein weites Feld orts- und landesgeschichtlicher Forschung, die den in

<sup>6</sup> J. Wilpert, *Erlebnisse und Ergebnisse im Dienste der christlichen Archäologie*, Freiburg i. Br. 1930, S. 186.

Harnacks Ausbreitungsgeschichte und in Bauers Buch enthaltenen Hinweisen und Anregungen nachzugehen hat.<sup>7</sup>

Das Problem „Rechtgläubigkeit und Ketzerei“ ist damit noch nicht gelöst. Die bereits erwähnte Lehrmeinung, nach welcher die drei „katholischen Normen“ als Damm gegen die Häresie errichtet worden sein sollen, besteht die Probe nicht. Die angeblichen „Normen“ sind nichts anderes als „eine irreführende Abstraktion“,<sup>8</sup> die der Wirklichkeit nicht gerecht wird.

Auch das Problem „Rechtgläubigkeit und Ketzerei“ bleibt solange abstrakt und unergiebig, bis man sich entschließt, es so zu betrachten, wie es in der Zeit auftritt, der die Untersuchung gilt.

Das zweite Jahrhundert der Christenheit ist lückenhaft bekannt. Es sind eine Anzahl von Texten aus dieser Zeit erhalten; nicht wenige Texte, die aus dem zweiten Jahrhundert wahrscheinlich oder vermutungsweise stammen oder doch Nachrichten aus der Zeit enthalten, sind nur verändert und überarbeitet auf die Nachwelt gekommen, und es ist ein delikates Geschäft, wenn man versucht, zum Ursprünglichen vorzudringen oder es zu erschließen.

Spätere Generationen nahmen ein geringes Interesse an der kirchlichen Vergangenheit, soweit sie vor der konstantinischen Zeit lag. Die Kirchenhistoriker des vierten und fünften Jahrhunderts setzten Eusebs Kirchengeschichte fort. Der erste uns bekannte Fortsetzer von Eusebs Werk war Gelasius von Cäsarea (gest. zwischen 394 und 400), einer von Eusebs Nachfolgern auf dem Thronos von Cäsarea in Palästina. Für die frühere Zeit verließ man sich auf Eusebs Kirchengeschichte, die Euseb wiederholt herausgegeben hatte, zum ersten Mal in acht Büchern in den Jahren 312/313.

Eusebs *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* ist keine „Kirchengeschichte“ im heutigen Sinne, sondern eher eine gelehrte Materialiensammlung, die unter bestimmten Gesichtspunkten angeordnet ist.<sup>9</sup> Die mitgeteilten Nachrichten, Urkunden und Exzerpte verdankt Euseb zum großen Teil den Bibliotheken von Aelia-Jerusalem und Cäsarea. Für die *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* ist charakteristisch „die mit den Bibliothekskatalogen zusammenhängende Inventarisierung der Literatur, das Aufstöbern des Details, die Jagd auf zeitgenössische Schilderungen der Persönlichkeiten“.<sup>10</sup> Eine der Hauptaufgaben des Buches war,

<sup>7</sup> Am förderlichsten ist Bauers Untersuchung der frühen Christentumsgeschichte von Edessa, die das erste Kapitel des Buches bildet (S. 6–48). Ich nehme allerdings an, daß Palüt nicht ganz so stark isoliert gewesen ist, wie es Bauer sieht, und daß die edessenischen Marcioniten und Bardesaniten ein Substrat gemeinchristlicher Frömmigkeit vorfanden, von dem sie ausgingen; die Abarlegenden muß etwas älter sein, als Bauer annimmt. Die neuerdings Zustimmung findende These, das sog. Thomas-evangelium sei um 140 in Edessa entstanden und Edessa sei von Judenchristen missioniert worden (zuletzt L. W. Barnard, *The origins and emergence of the Church in Edessa during the first two centuries A. D.*, *Vigiliae Christianae* 22, 1968, S. 161–175) ist abwegig.

<sup>8</sup> H. v. Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968 (Beitr. z. hist. Theol., 39), S. 380, Anm. 6.

<sup>9</sup> Ed. Schwartz, *Über Kirchengeschichte*, Gesammelte Schriften, Bd. 1, Berlin 1938, S. 110 ff.

<sup>10</sup> Schwartz, a.a.O., S. 119.

„die Häretiker aufzuführen und chronologisch einzuordnen“.<sup>11</sup> Euseb war gegen die Häretiker „so wenig tolerant, wie es Origenes einst war, und ist mit verwerfenden Urteilen nicht sparsam, aber er will den professionellen Ketzerbestreitern keine Konkurrenz machen, sondern ihn interessieren hier in erster Linie die literarischen und chronologischen Fragen“.<sup>12</sup> Von diesem Interesse ist die Auswahl der von Euseb herangezogenen Literatur geleitet. Euseb verwendet nach Möglichkeit nicht erbauliche Texte, sondern Schriften, die aus geistigen Auseinandersetzungen stammen, weil im Schrifttum der Polemik am ehesten Namensnennungen und Angaben enthalten sind, die chronologisch und literaturgeschichtlich ergiebig sind. Wollte man allein an Hand von Eusebs *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* die früheste Christentumsgeschichte darstellen, würde man ein einseitiges Bild erhalten; zum Glück braucht man den Versuch nicht zu unternehmen.

Die Auskunft, es sei die Schuld einer Art kirchlicher Zensur, wenn vom Schrifttum des zweiten Jahrhunderts wenig genug erhalten ist, geht fehl. Es bestand kein *Interesse*, Justin, die antimarcionitischen Polemiker, die Apostellehre und dergleichen Texte zu lesen; man denke auch daran, wie schlecht die Schriften von Männern wie Irenäus und Epiphanius überliefert sind. Dagegen ist der Text von Eusebs „Kirchengeschichte“ reich überliefert „und infolgedessen in einziger Weise fest und sicher“,<sup>13</sup> obwohl Euseb als „Arianer“ vielen als „Häretiker“ galt, wie allein die „ungnädigen Randbemerkungen“ in den Handschriften der Kirchengeschichte verraten.<sup>14</sup> Die Kreise, die an theologischer Literatur Anteil nahmen, waren von gelehrten und antiquarischen Interessen bewegt; zur Ausübung einer „Zensur“ bestand wenig Neigung.<sup>15</sup> Für die Überlieferung der christlichen Literatur des Altertums kamen, soweit wir sehen, nicht allzu viele Bibliotheken in Betracht; die Transmission der Literatur scheint in recht schmalen Rinnsalen erfolgt zu sein. Im griechischen Osten kann man in diesem Zusammenhang die Bibliotheken in Cäsarea in Palästina,<sup>16</sup> Cäsarea in Kappadozien,<sup>17</sup> die Bibliothek des Akoimetenklo-

<sup>11</sup> Schwartz, *Unzeitgemäße Beobachtungen zu den Clementinen*, *Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft* 31, 1932, S. 163.

<sup>12</sup> Schwartz, *Eusebios*, in: *Griechische Geschichtschreiber*, Leipzig 1957, S. 537.

<sup>13</sup> Eusebius, *Kirchengeschichte*, hrsg. v. Ed. Schwartz, kleine Ausgabe, 3. Aufl., Leipzig 1922, S. III.

<sup>14</sup> Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, VII, *Nachrichten v. d. kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, phil. hist. Kl.*, 1908, S. 352. Vgl. F. Winkelmann, *Die Beurteilung des Eusebius von Caesarea und seiner Vita Constantini im griechischen Osten. Ein Beitrag zur Untersuchung der griechischen hagiographischen Vitae Constantini*, in: *Byzantinistische Beiträge*, hrsg. v. J. Irmscher, Berlin 1964, S. 91–119.

<sup>15</sup> Über den theologischen Bildungsstand des griechischen Klerus im frühen Mittelalter darf man keine Illusionen haben. „Schroff ausgedrückt kann man sagen: Theologie war nicht die Sache des Klerus als solchen, sondern des Gebildeten schlechthin; Klerus und Gebildet ist aber in Byzanz keineswegs identisch“ (H.-G. Beck, *Konstantinopel. Zur Sozialgeschichte einer frühmittelalterlichen Hauptstadt*, *Byzantin. Zeitschr.* 58, 1965, S. 25 f.). – Über die lateinische Kirche braucht in diesem Zusammenhang nicht gesprochen zu werden.

<sup>16</sup> Schwartz, *Eusebios*, a.a.O., S. 498 f., vgl. *Ges. Schr.*, Bd. 5, Berlin 1963, S. 206, Anm. 2. Eusebs Nachfolger Acacius setzte die Pflege der Bibliothek fort, Schwartz,

sters in Konstantinopel,<sup>19</sup> die Eustathianerbibliothek in Antiochien<sup>19</sup> aufzählen; im Westen spielt Kassiodors Bibliothek in Vivarium eine wichtige Rolle als Vermittlerin.<sup>20</sup> Der Klerus hat sich ex officio um die Literatur wenig gekümmert; beschäftigten sich Priester und Bischöfe mit ihr, dann als Literaten, nicht als Zensoren; das sog. Decretum Gelasianum und den mit ihm verbundenen Index gebotener Bücher von Damasus' römischer Synode vom Jahre 382 darf man in ihrer Wirkung so wenig überschätzen wie ähnliche Äußerungen bei den Griechen, vor allem, was die Literatur des 2. Jahrhunderts angeht. Aus ihr konnte man sich weder erbauen noch belehren, weil sie auf die Fragen der späteren Geschlechter keine Antwort gab; so blieb es Gelehrten wie Arethas überlassen, nach alten Handschriften Ausschau zu halten.

Betrachtet man nun das zweite Jahrhundert, soweit man es vermag, so tritt einem in der Tat eine „Krise“ entgegen. Die Christenheit fühlt sich von „Häresien“ bedroht; die Namen, die am häufigsten genannt werden, sind Marcion, Montanus und seine Prophetinnen mit ihrer „Neuen Prophetie“, Valentin und seine Anhänger. Vor allem Marcions Kirchengründung „wirkte wie ein Schock, auf den man nirgends vorbereitet war“.<sup>21</sup> Im Osten, bis nach Edessa hin, „waren die rechtgläubigen Christen z. T. völlig in die Defensive gedrängt“;<sup>22</sup> die polemische Literatur gegen Marcion muß erheblich gewesen sein. Marcions Lehre leuchtete vielen ein. Nicht im gleichen Maße breitete sich die phrygische „Neue Prophetie“ aus; doch finden wir sie am Ende des 2. Jahrhunderts in einigen Vertretern in Rom und Afrika. Valentins „Schule“ beschränkte sich in ihren genuinen Anhängern auf die gebildeteren Schichten, denen die anspruchsvolle esoterische Lehre zugänglich war. Ebenso stand es mit den anderen „gnostischen“ Lehrern und ihrem Anhang, doch darf nicht übersehen werden, daß sowohl im 1. wie im 2. Jahrhundert eine schwer faßbare, offenbar ganz diffuse „gnostische“ und „gnostisierende“ Stimmung auch unter den kleinen Leuten auftrat und sich in magischen Praktiken und allerlei Gruppenbildung mit „gnostischem“ Gehabe äußerte.<sup>23</sup>

Eusebios, S. 590, vgl. T. C. Skeat, *Britain and the papyri* (P. Lond. 878), in: *Aus Antike und Orient*, Festschrift W. Schubart, Leipzig 1950, S. 132, Anm. 1.

<sup>17</sup> Erzbischof Arethas, ein Schüler des Photius, sandte Agenten nach Ägypten und Syrien, um Papyrusrollen zu erwerben, und bemühte sich selbst um Handschriften; Arethas' Verdienste um das klassische und christliche Schrifttum sind erheblich. G. Heinrici, Arethas, in: *Realencyklopädie f. protest. Theologie u. Kirche*, 3. Aufl., Bd. 2, Leipzig 1897, S. 1–5; K. Weitzmann, *Geistige Grundlagen und Wesen der Makedonischen Renaissance*, Köln-Opladen 1963 (Arbeitsgemeinschaft f. Forschg. d. Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, 107), S. 18 f.

<sup>18</sup> U. Riedinger, *Byz. Zeitschr.* 58, 1965, S. 112; H.-G. Beck, ebd. 60, 1967, S. 382.

<sup>19</sup> M. Tetz, *Zur Theologie des Markell von Ankyra I*, in *dieser Zeitschr.* 75, 1964, S. 234 f., 236, 243. Daß hier und in anderen Scriptorien auch eine „zensensorische“ Tätigkeit ausgeübt wurde, steht auf einem anderen Blatt.

<sup>20</sup> Th. Klauser, *Vivarium*, in: Robert Boehringer, *eine Freundesgabe*, Tübingen 1957, S. 337–344; P. Riché, *Éducation et culture dans l'occident barbare, VI<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1962 (*Patristica Sorbonensia*, 4), S. 204–212.

<sup>21</sup> v. Campenhausen, a.a.O., S. 193 f.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Reiches Material bei Kl. Thraede, *Exorzismus*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 7, Stuttgart 1966, Sp. 44–117.

Die kirchliche Polemik gegen diese Erscheinungen redete von ihnen als von *αἰρέσεις*, die sich von der christlichen Gemeinde absonderten. Man muß vom Begriff der *αἰρέσεις* die Assoziationen fernhalten, die erst im Lauf der Christentumsgeschichte eingetreten sind und die den „Häretiker“ zum „Ketzer“ werden ließen. Die Christen verwandten, – ebenso wie jüdische Autoren, – die Bezeichnung *αἰρέσεις* zunächst im Verständnis ihrer kulturellen Umgebung, „noch ohne Bezug auf den sich erst bildenden Begriff der Orthodoxie“.<sup>24</sup> *Αἰρέσεις* bezeichnete demnach eine Lehrmeinung und deren Anhänger, also eine „Partei“ oder „Weltanschauungsgemeinschaft“.<sup>25</sup> Wer „parteiisch“ ist, sondert sich von der Gemeinde ab, selbst wenn er, wie die Valentinianer verfahren, den Anspruch erhebt, den gemeinsamen Glauben zu teilen. Die Kräftigkeit des frühchristlichen Kirchenbewußtsein führte dazu, daß den Gemeinden zunehmend deutlicher wurde, daß die Kirche keine „Schule“ sei. Die christlichen Gemeinden sollten bleiben, was sie von Anfang an waren, „Verbände zu einem heiligen Leben auf Grund einer gemeinsamen Hoffnung“.<sup>26</sup> Die Folge davon war für den Begriff *αἰρέσεις*, daß er diskreditiert wurde; aus dem „Häretiker“ wurde der „Ketzer“. Man darf sich den Begriffswandel nur nicht zu logisch vorstellen; er ging langsam und stockend vonstatten.

Wie alle antike Polemik war auch die innerchristliche „agonistisch“. Weder wurde sie dem Gegner gerecht noch klärte sie voll über den eigenen Standpunkt auf; das einzige Ziel war, „den Gegner mit allen verfügbaren Mitteln zu schlagen“.<sup>27</sup> Ein Mann wie Tertullian handhabte diese Kampfesart virtuos.

Die Kritik an den „Häresien“, wie sie seit dem zweiten Jahrhundert geübt und auch noch in späten Zeiten eine gern unternommene Beschäftigung war, erzeugt im Leser der Kampfschriften das Bild einer Hydra mit vielen Köpfen, so daß er von „der“ Häresie zu reden beginnt, die sich aus Mutwillen, Ehrsucht und sittlicher Verdorbenheit stets neu gebiert.

Sobald man die Bekämpften selbst betrachtet, ändert sich das Bild. Marcion trat als „Reformator“ der Christenheit auf.<sup>28</sup> Montanus und seine Prophetinnen riefen die Christen zur Anerkennung der „Neuen Prophetie“ auf, die offenbar in einer ganz spontanen und elementaren Bewegung entstand.<sup>29</sup> Die Valentinianer und ihre Geistesverwandten, – die „Gnosis“ niederen Genres kann man übergehen, – fühlten sich als Glieder der Kirche, gaben aber vor, die kirchliche Predigt besser und tiefer zu verstehen, als es die

<sup>24</sup> E. Wolf, *Häresie*, in: *Die Religion in Geschichte u. Gegenwart*, 3. Aufl., Bd. 3, Tübingen 1959, Sp. 13.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ad. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1, 4. Aufl., Tübingen 1909, S. 243.

<sup>27</sup> O. Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966, S. 104.

<sup>28</sup> In Marcion erscheint zum ersten Mal in der Christenheit „le type formel d'un „Réformateur“ dans toute sa pureté“ (v. Campenhausen, *Marcion et les origines du canon néotestamentaire*, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 46, 1966, S. 220).

<sup>29</sup> v. Campenhausen, *Entstehung d. chr. Bibel*, S. 257 u. 262.



herkömmliche Darbietung tat. Gemeinsam war den Bekämpften die Überzeugung, „eigentlich“ das „wahre Christentum“ zu vertreten und sich gegen ein entstelltes, unvollkommenes oder mediokres Christentum zu wenden. Die „Häretiker“ empfanden untereinander kein Zusammengehörigkeitsgefühl. Der Valentinianer Ptolemäus scheint zu den ersten Bestreitern Marcions gehört zu haben. Valentinus selbst war als „Theologe“ sowohl Platoniker als auch Paulusschüler, ja er und seinesgleichen „sind nicht Platoniker und nebenbei auch Christen – oder auch umgekehrt –, sie sind Platoniker, gerade weil und insofern sie Christen sind“.<sup>30</sup>

Wenn die genannten „Häretiker“ sich als Christen in eminentem Sinne fühlten und von vornherein nicht von der Absicht erfüllt waren, die christliche Gemeinschaft zu verlassen, so ist klar, daß die Sonderung von der Kirche, wie sie gemeinhin bestand, erst die Folge der eingetretenen Auseinandersetzung war. Marcion und Montanus mit ihren Anhängern fanden in zahlreichen Gemeinden keine Zustimmung; so kam es zur Trennung. Sie mag auf verschiedene Weise erfolgt sein, durch eignen Entschluß der „Häretiker“ oder durch die Exkommunikation von Seiten der Gemeinde. Andersorts, so in den östlichen Gebieten, wurden ganze Gemeinden marcionitisch oder montanistisch. Von diesen Gemeinden aus konnten weitere Gemeinden ins Leben gerufen werden, so daß es Territorien gegeben haben kann, – wie, – möglicherweise, – in und um Edessa, – in denen eine Form des Christentums als erste erschien, die in anderen Gegenden als „häretisch“ galt und abgelehnt wurde. Es wird auch an unfertigen, synkretistischen und halbbrütigen Bildungen nicht gefehlt haben, die sich einer genauen Beschreibung entzogen und wohl immer entziehen werden, weil nur dürftige Kunde von ihnen auf uns gekommen ist; man wird den Umfang solcher Mischformen nicht unterschätzen dürfen und muß grundsätzlich mit allen Möglichkeiten rechnen; ein Blick auf die volkstümliche Frömmigkeit späterer Jahrhunderte kann hier belehrend sein: wie sah es etwa im 4. Jahrhundert im christlichen Volke in Ost und West aus!

Die beträchtliche Verbreitung vor allem der marcionitischen Kirche im Osten der Alten Welt ist nun aber kein Argument gegen die Meinung sowohl der nicht-„häretischen“ Kirche des zweiten Jahrhunderts als auch der historischen Kritik, „daß schon für die Anfangszeit die Kirchenlehre – natürlich nur auf irgendeiner Stufe der Entwicklung – das Primäre darstellt, die Häresien dagegen irgendwie eine Abwandlung des Echten sind“.<sup>31</sup> Es kann ja keinen Zweifel leiden, daß Marcion, Montanus, Valentin und die übrigen „Häretiker“ vom gemeinchristlichen Glauben und Leben ausgingen, wie immer auch die Trennung sich vollzog. Insofern ist die Aussage *ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθεν* (I. Joh. 2, 19) zutreffend. Diese Feststellung darf nur nicht im geographischen Sinne verallgemeinert werden; hier gilt das soeben von der Vielfalt der Formen Gesagte.

<sup>30</sup> H. Langerbeck, Aufsätze zur Gnosis, Göttingen 1967 (Abhandl. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Kl., 3. Folge, 69), S. 82.

<sup>31</sup> Bauer, Rechtgläubigkeit, S. 4, s. ob. S. 62.

Die im zweiten Jahrhundert auftretenden innerchristlichen Bewegungen wurden von weiten Kreisen der Kirche als Einbruch fremder und unerhörter Gedanken empfunden, gegen die man sich wehren mußte. So verschieden die Bewegungen untereinander auch waren, gemeinsam waren ihnen die „hohen, aber der Überlieferung ganz fremden Spekulationen.“<sup>32</sup> Im Falle des Marcion und der Montanisten lag das auf der Hand, und die „gnostischen“ Gemeinschaften niederen Genres mit auffallenden Riten oder anstößig erscheinenden Sitten wichen offenkundig von der hergebrachten Disziplin ab. Die Valentinianer dagegen mußte man erst „entlarven“. Ihre esoterischen Zirkel pflegten abseits von der Menge, den πολλοί, sich dem Gedankenaustausch zu widmen. Irenäus und Tertullian empfanden ein solches Verhalten als unlauter und stellten es bloß.<sup>33</sup>

Die Beunruhigung war deshalb ernst zu nehmen, weil die „Häresien“ sich von einer Kirche abhoben, deren einzelne Gemeinden „Verbände zu einem heiligen Leben auf Grund einer gemeinsamen Hoffnung“ (oben S. 68) waren. Der *ἰσθὺς λόγος*,<sup>34</sup> die *διδαχή*, bestand in einer locker gefügten Reihe von Glaubenssätzen, nicht in einer formulierten „Lehre“ im strengen Sinn, am wenigsten in einer „Orthodoxie“.<sup>35</sup> In den „Häresien“ trat nun, – jedenfalls gilt es von Marcion und der hohen „Gnosis“, – die Aufforderung an die Kirche heran, ebenfalls „Theologie“ zu treiben.<sup>36</sup> In Harnacks Dogmengeschichte sind diese Krise und ihr Ergebnis klassisch ins Bewußtsein gehoben worden. Es ging bei der Auseinandersetzung nicht um einen Streit zwischen „Rechtgläubigkeit“ und „Ketzerie“ als zweier eindeutig vorhandener Größen. Es ging, – wie immer in dieser Skizze, a parte potiori geredet, – um die Entstehung einer christlichen „Theologie“, um die Interpretation des *ἰσθὺς λόγος*.

Das Erstaunliche bleibt, daß die Kirche des zweiten Jahrhunderts den Stoß überstanden hat, trotz der erheblichen Rückschläge. Am Ende des Jahrhunderts stehen „Theologen“ im Dienste des gemeinen Glaubens: Irenäus, Ter-

<sup>32</sup> Ad. v. Harnack, Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas, Gotha 1927, S. 78.

<sup>33</sup> Irenäus, Adv. haer. 3, 15, 2: Hoc enim fictorum et prave seducentium et hypocritarum est molimen, quemadmodum faciunt hi qui a Valentino sunt. Hi enim ad multitudinem propter eos qui sunt ab Ecclesia, quos „communes“ et „ecclesiasticos“ ipsi dicunt, inferunt sermones, per quos capiunt simpliciores et inlicitum eos, simulantem nostrum tractatum uti saepius audiant; qui etiam queruntur de nobis quod cum similia nobiscum sentiant sine causa abstinemus nos a communicatione eorum, et cum eadem dicant et eandem habeant doctrinam uocemus illos haereticos (Sagnard, S. 272). – Tertullian, Adv. Valent. 1: Valentiniani . . . nihil magis curant quam occultare quod praedicant, mit dem für Tertullian kennzeichnenden Hieb: si tamen praedicant qui occultant.

<sup>34</sup> Hegesipp bei Euseb, Kirchengesch. 4, 22, 2; vgl. *ἰσθὺς λόγος*, Justin, Dialog 80, 5.

<sup>35</sup> „Die ‚Lehre‘ (*διδαχή*, *διδασκαλία*) ist nicht eigentlich Lehre, sondern ‚Zucht‘, der Komplex der Gebote und Ordnungen welche die Gemeinde zusammenhalten“ (Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedaei, Ges. Schriften, Bd. 5, Berlin 1963, S. 62).

<sup>36</sup> „Irenäus, Tertullian und Hippolyt . . . haben theologisiert, weil ihre Gegner Theologen waren“ (Harnack, Dogmengesch., a.a.O., S. 631).

tullian, Hippolyt, Klemens von Alexandrien. Im dritten Jahrhundert scheint Origenes die Stelle auszufüllen, die hundert Jahre früher Valentinus eingenommen hatte; aber Origenes arbeitete nicht im Zirkel der Esoteriker, sondern predigte vor den *ἀπλοῦστεροι*, wohl wissend, daß die göttliche Wahrheit eine mannigfaltige Weisheit sei, die alle speise, die Großen wie die Kleinen.

Die Entwicklung braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden. Zweifellos war die Kirche am Ende des zweiten Jahrhunderts ihrer Geschichte eine „katholische“ Kirche. Sie besaß das bischöfliche Amt, das einen priesterlichen Charakter annahm. Sie besaß eine christliche „Bibel“. Sie war mit reicheren und fester ausgebildeten Einrichtungen versehen, als es hundert Jahre früher der Fall war. Die Kirche wußte zu „lehren“. Ein Monolith der „Orthodoxie“ war sie dennoch nicht geworden. Alle ihre Institutionen erweisen sich bei näherer Betrachtung als eigentümlich elastisch und schmiegsam. Die Kirche war eine „Heilsanstalt“ mit einem kirchlichen „Recht“, das im Laufe des dritten Jahrhunderts fein entwickelt wurde. Aber wie unterschied sich dieses „Recht“ von einem statutarisch festgelegten!<sup>37</sup> Wie wenig „kanonisch“ galt ihre „Bibel“! „Die Bibel gilt niemals als die einzige Quelle des Glaubens. Sie ist stets begleitet von der lebendigen Christusverkündigung und -lehre, die der Kirche schon im Entstehen eingestiftet und vom heiligen Geiste getragen ist. Die Kirche lebt in diesem Sinne immer zugleich und zuerst aus der Tradition.“<sup>38</sup>

Auch um das Jahr 200 verstand sich die Kirche als „*corpus . . . de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere*“.<sup>39</sup> Die hier nicht zu schildernde Überwindung der Krise<sup>40</sup> führte zu einer „Synthese der Gegensätze“, die weniger einer bewußten Lehrbildung, als einer „auf Zeit und Welt und ihre Durchdringung gerichteten organisatorischen Tendenz“<sup>41</sup> der Kirche zugeschrieben werden muß. Das eigentümlich „römische“ Selbstgefühl der stadtrömischen Kirche wird niemand gering veranschlagen wollen. Die „relative Einheitlichkeit der Entwicklung“<sup>42</sup> in Ost und West kann dennoch

<sup>37</sup> Die fundamentalen Untersuchungen von Ed. Schwartz zum frühen „Kirchenrecht“ sind immer noch nicht in gemäßer Weise in das historische Bewußtsein aufgenommen worden.

<sup>38</sup> v. Campenhausen, Entstehung d. chr. Bibel, S. 379.

<sup>39</sup> Tertullian, Apol. 39, 1. „Anachronistisch“ (Harnack, Dogmengesch., a.a.O., S. 170, Anm. 1) kann man diese Beschreibung nur nennen, wenn man sich an dem Schemen der „katholischen Normen“ orientiert (ob. S. 65).

<sup>40</sup> Man darf die unleugbar eingetretene Krise in ihrer Auswirkung auf die Gemeinden so wenig überschätzen wie die Auswirkungen der späteren theologischen Auseinandersetzungen auf das Volk. Eine Schrift wie die Apostellehre kennt keine „theologischen“ Probleme und läßt nichts von den Kämpfen der christlichen Intellektuellen ahnen. Die Apostellehre mag um 160/170 in Ägypten entstanden sein; die heute übliche frühere Datierung und die Lokalisierung nach Syrien leuchten mir immer weniger ein.

<sup>41</sup> H. v. Soden, Vom Urchristentum zum Katholizismus (Geschichte der christlichen Kirche, II), Leipzig-Berlin 1919 (Aus Natur u. Geisteswelt, 691), S. 62 u. 22.

<sup>42</sup> Harnack, Die Chronologie der altchristl. Litteratur, Bd. 1 (Geschichte der altchr. Litt., 2. Theil, 1. Bd.), Leipzig 1897, S. XII.

nicht durch die Annahme einer römischen Einflußnahme erklärt werden,<sup>43</sup> sondern ist das Ergebnis einer durch das Auftreten der „Häresien“ eingeleiteten allgemeinen Besinnung auf die Grundlagen der Kirche. Eine Frucht dieser Besinnung ist auch die entstehende kirchliche, nicht „häretische“, „Theologie“, die „nicht radical philosophirt, sondern Verstand in die Überlieferung zu bringen versucht.“<sup>44</sup> Es entstand „das elastische Gefüge“<sup>45</sup> der Bischofskirche des Altertums.<sup>46</sup>

Um das Jahr 200 war die Entwicklung nicht abgeschlossen, denn nicht nur „im unruhigen Menschenalter nach Markion“ äußerten sich „Reaktionen und Tendenzen“, die „weder einheitlich noch in sich geklärt und zu Ende gedacht“<sup>47</sup> waren. Im Altertum ist es überhaupt nicht „zu einem kirchlichen vernünftigen Glaubenslehrensystem gekommen“.<sup>48</sup> Die Kirche blieb trotz aller Wandlungen eine Gemeinschaft der christlichen *πολιτεία*; man darf nicht in den Fehler verfallen, eine „Anticipation des Katholizismus als Gemeinschaft der Lehre“<sup>49</sup> vorzunehmen, oder gar im protestantischen Sinne eine „reine Lehre“ als kirchliche Norm für die spätantike Kirche vermuten.

Euseb von Cäsarea, dessen „historische“ Arbeit bei W. Bauer schlecht wegkommt, weil Euseb die Vergangenheit mit einem „orthodoxen“ Maßstab messe, nimmt sich anders aus, wenn man seine Stellung in den kirchlichen Auseinandersetzungen seiner Zeit betrachtet (ob. S. 66). An Origenes, Theodor von Mopsuestia und andere sei nur erinnert. Desgleichen wird man sich vergeblich bemühen, die Gegner des Origenes im dritten und die Theodors im fünften Jahrhundert ohne weiteres als die Träger einer durch die Jahrhunderte hindurch gleichbleibenden „Rechtgläubigkeit“ zu beschreiben.

Kurz, das Schema „Rechtgläubigkeit und Ketzerei“ ist als zeitlose historio-graphische Kategorie unbrauchbar.

Was *ἀρεοίς*, was „Kirche“, was „Rechtgläubigkeit“ jeweils ist, kann weder für das zweite noch für die folgenden Jahrhunderte der christlichen Antike

<sup>43</sup> Man braucht sich nur die innere Geschichte der römischen Gemeinde im 2. und 3. Jahrhundert zu vergegenwärtigen, um diese Theorie mythologisch zu finden. Die Tätigkeit der römischen Gemeinde nach außen (Liebestätigkeit u. a.) läßt sich schlechterdings nicht in dem Maße „politisch“ interpretieren, wie es W. Bauer unternimmt. Daß in Rom nach Marcions Lostrennung „in steigendem Umfang die intellektuelle Schicht aus der Gemeinde ausgeschieden wird“, hat Langerbeck richtig gesehen (Aufsätze, S. 149); vgl. Langerbecks Skizze „Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135–165“ (Aufsätze, S. 167–179).

<sup>44</sup> Harnack, Dogmengesch., a.a.O., S. 662, Anm.

<sup>45</sup> v. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale u. seine Geschichte, 8./10. Aufl., Gießen 1921, S. 15.

<sup>46</sup> Die oben S. 63 f. ausgeschriebenen Sätze Bauers über die Massenfrömmigkeit in der allgemeinen Kirche deuten etwas Richtiges an; Erik Peterson hat den gleichen Sachverhalt anders interpretiert (Theologische Traktate, München 1951). Ich fürchte, daß beide, die urbane Ironie wie das ekklesiastische Pathos, einige Seiten übersehen, die auch zur antiken Kirche gehören.

<sup>47</sup> v. Campenhausen, Entstehung d. chr. Bibel, S. 213.

<sup>48</sup> v. Harnack, Entstehung d. chr. Theologie, S. 83.

<sup>49</sup> Harnack, Dogmengesch., a.a.O., S. 243.

deduktiv erschlossen werden. Es entstehen dann jene quälenden, weil falsch gestellten und deshalb unfruchtbaren „historischen“ Probleme, ob dieser Autor „schon“ orthodox oder jener es „noch“ sei, und man kann dann vielleicht den einen oder anderen als einen Brand aus dem Verderben retten und andere den Ketzern zugesellen.<sup>50</sup>

Klärend kann nur eine „geschichtliche“ Betrachtung sein, welche die Vergangenheit „einem historischen, und das heißt einem wirklichen, Verstehen“<sup>51</sup> erschließt. Bauers Neigung, das alte Schema „Unglaube, Rechtglaube, Irrglaube“ umzukehren und die – sachlich, nicht geographisch gemeinte – Folge „Irrglaube, Rechtglaube“ nahezulegen, bleibt letztlich noch im Banne der alten Kirchen- und Ketzerhistorie, deren „moderne Tochter“<sup>52</sup> die sog. Dogmengeschichte ja ist. Man muß entschlossen Begriffe und Erscheinungen wie „Orthodoxie“ und „Häresie“ als „historische Begriffe und nicht als Struktur- oder Wesensbezeichnungen“ auffassen,<sup>53</sup> sonst verwirrt man alles.

<sup>50</sup> Die Not, welche derartige Fragen bereiten, kann man sich an zwei respektablen Büchern klarmachen: an B. Altaners „Patrologie“ und an A. Grillmeiers „Christ in Christian Tradition“ (London 1965). – In anderer Weise anachronistisch ist die Feststellung, die Kirche habe historisch geirrt, als sie das Vierte Evangelium „für orthodox erklärte“ (E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1966, S. 135). Die spätere Polemik gegen das vierte Evangelium durch den sog. Aloger und nach ihm durch Gajus ließ es keineswegs zum „Ketzer-evangelium“ (H. Köster, Häretiker im Urchristentum, in: D. Relig. in Gesch. u. Gegenw., a.a.O., Sp. 21) werden. Ausgewogen urteilt v. Campenhausen, Entstehung d. chr. Bibel, S. 62 f.: „Dieses Evangelium darf auch so noch nicht als Ausdruck einer kirchlich-christlichen Normalfrömmigkeit angesehen werden, obschon es auch nicht eigentlich „häretisch“ wirkt“. Es muß doch auffallen, wie verbreitet das 4. Ev. im zweiten Jahrhundert war und in Kleinasien den anderen Evangelien geradezu vorgezogen wurde (Papias!). Die ebenso bemerkliche Distanz vom Johannesevangelium bei Justin wird den gleichen Grund haben wie Justins Verzicht auf Paulus: gegen die Valentinianer konnte Justin Johannes und Paulus schwer ins Feld führen! Mit der Frage nach der „Rechtgläubigkeit“ hat Justins Verhalten zunächst wiederum nichts zu schaffen: als die Apologie geschrieben wurde, kann Valentin in Rom noch nicht als *αἰρετικός* gegolten haben (Langerbeck, Aufsätze, S. 174); um 160 stand es anders, wie aus dem Dialog (35) hervorgeht. Das Verhältnis zum Johannesevangelium ist aber in beiden Schriften Justins das gleiche.

Käsemanns Züchtigung meiner Anzeige von Bauers Buch (Jesu letzter Wille, S. 133 f.) übersieht, daß es ihr nicht um die Leugnung des kirchlichen Alltags mit seiner Widersprüchlichkeit und seinen Menschlichkeiten zu tun war, sondern um eine Frage der Historiographie. Die Naivität, die Kirchengeschichte auf einen Goldgrund zu malen, habe ich nicht besessen, meine aber, daß man auch verwickelte, widerspruchs- und notvolle Sachverhalte im Rahmen des Möglichen beschreiben kann. Daß die Geschichte des Glaubens eine „Innenseite“ hat, die der Historiker nicht darstellen kann, und daß diese die „eigentliche“ Geschichte des Glaubens ist, die sich der wissenschaftlichen Betrachtung entzieht, fange ich an zu begreifen.

<sup>51</sup> B. Schweitzer, Die Bildniskunst der römischen Republik, Leipzig-Weimar 1948, S. VII.

<sup>52</sup> Schwartz, Über Kirchengeschichte, S. 129.

<sup>53</sup> F. W. Deichmann, Nochmals zur Architektur Konstantinopels im 5. und 6. Jahrhundert, Byz. Zeitschr. 54, 1961, S. 99, im Zusammenhang von Eörterungen über die Begriffe „des Römischen in der späteren Kaiserzeit, des Oströmischen, ebenso wie des Hellenistischen“. Welcher Mißbrauch wird gerade mit dem letzten Begriff getrieben!

Das bedeutet für das zweite Jahrhundert, daß man die damals sich vollziehende geistige Auseinandersetzung nicht als species in einem vorhandenen genus der Ketzerbekämpfung versteht, sondern als historisches Phänomen sui generis, wie oben angedeutet wurde. Von den späteren Zeiten gilt Entsprechendes. Man erkennt dann, – ebenfalls „historisch“ –, daß sich allerdings ein genus der Ketzerpolemik herausbildete und in seiner Weise verstanden werden muß; aber leitend für das Verständnis der ganzen Kirchengeschichte kann es nicht sein, am wenigsten für das 2. Jahrhundert, in dem der Begriff der „Rechtgläubigkeit“ sicher noch nicht durch „clear-cut and absolute lines of division“<sup>54</sup> definiert war.<sup>55</sup>

Damit ist weder einem historischen noch einem theologischen Relativismus das Wort geredet. Aber es sind die beiden, in gleicher Weise bequemen Wege abgeschnitten, die ein sachgemäßes – in den engen Grenzen unsres Erkenntnisvermögens „sachgemäßes“! – Verständnis der Geschichte versperren: die dogmatische Deduktion und die ebenso dogmatische Skepsis. „Die Kirche kann ein Objekt der wissenschaftlichen Forschung nur insoweit sein, als sie eine unter Menschen befindliche, mit den Geschicken der Menschen verknüpfte, mit einem Worte eine geschichtliche Erscheinung ist“.<sup>56</sup> In das Wesen dieser Geschichte dringt man nur ein, wenn man „in ihre Verwicklungen“<sup>57</sup> eindringt und versucht, sie „sachlich und wesentlich“<sup>58</sup> zu beschreiben und zu verstehen. Gerade wenn „mehr als nur geschichtliches Wissen gewonnen werden soll“, gebührt es sich, daß „man die Vergangenheit zunächst rein um ihrer selbst willen erforscht und vor jedem Vergleichen zunächst auf das Unvergleichliche, Einmalige und Besondere jeder Zeit achtet“.<sup>59</sup>

Der Theologe kann gewiß auch beim Thema „Rechtgläubigkeit und Ketzerrei“ nicht darauf verzichten, „seinem Stoffe mehr abzugewinnen als ein gesichertes Verständniß“.<sup>60</sup> Aber wenn es um eine geschichtliche Frage geht, ist es der erste Schritt, ein „gesichertes“ Verständniß zu erwerben, und der zweite Schritt kann nicht ohne den ersten getan werden.

<sup>54</sup> H. Chadwick, *Early Christian thought and the classical tradition*, Studies in Justin, Clement, and Origen, Oxford 1966, S. 122 f.

<sup>55</sup> Wie das Mißtrauen der *ἀπλοῦστεροι* gegen die christliche „Intelligenz“ sich auch auf deren nicht „häretische“ Vertreter erstreckte, zeigt eine spitze Bemerkung des Klemens v. Alexandrien: *Ἐργάζεται δὲ καὶ τὰ κτήνη ἑλαυνόμενα ἀναγκάζονται τῷ φόβῳ. οὐχὶ δὲ καὶ οἱ ὀρθοδοξασταὶ καλούμενοι ἔργοις προσφέρονται, οὐκ εἰδότες ἃ ποιοῦσιν*; (Strom. 1, 45, 6; St.-Früchtel 30, 15–18).

<sup>56</sup> Schwartz, *Über Kirchengeschichte*, S. 112.

<sup>57</sup> v. Soden, *Die Geschichte der christlichen Kirche bei Oswald Spengler*; *Urchristentum und Geschichte*, Ges. Aufsätze u. Vorträge, Bd. 2, Tübingen 1956, S. 26, Anm. 8.

<sup>58</sup> v. Campenhausen, *Entstehung d. chr. Bibel*, S. 2. v. Campenhausens meisterliche Darstellung der frühen Kanongeschichte ist ein Muster solcher Geschichtsschreibung.

<sup>59</sup> v. Soden, *Die christliche Mission in Altertum und Gegenwart*, a.a.O., S. 57.

<sup>60</sup> Harnack, *Dogmengesch.*, a.a.O., S. 32.