



CHRISTIAN DANZ (HRSG.)

# Kanon der Theologie

45 Schlüsseltexte im Portrait

3. Auflage

WBG   
Wissen verbindet

## **Kanon der Theologie**



Christian Danz (Hrsg.)

# **Kanon der Theologie**

## **45 Schlüsseltexte im Portrait**

3. Auflage

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,  
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in  
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

3., mit einem neuen Vorwort versehene und bibliographisch ergänzte Auflage.

1. Auflage 2009

© 2012 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt  
Die Herausgabe des Werkes wurde durch  
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.  
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier  
Printed in Germany

**Besuchen Sie uns im Internet: [www.wbg-wissenverbindet.de](http://www.wbg-wissenverbindet.de)**

**ISBN 978-3-534-25090-5**

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:

eBook (PDF): 978-3-534-72928-9

eBook (epub): 978-3-534-72929-6

## Vorwort zur dritten Auflage

Die theologische Literatur ist unübersichtlich. Selbst der Fachmann vermag die unüberschaubare Fülle an theologischen und religiösen Texten, welche die Geschichte der abendländischen Theologie hervorgebracht hat, kaum noch zu überschauen, geschweige denn zu lesen. Wer sich indes mit theologischen und religionsphilosophischen Fragen und Problemstellungen beschäftigt und sich ein eigenes Urteil bilden möchte, der kommt um die Auseinandersetzung mit der Geschichte der Theologie nicht herum. Der vorliegende *Kanon der Theologie*, der nach kurzer Zeit schon in der dritten Auflage erscheint, möchte eine erste Orientierung über die wichtigsten theologischen Werke von der Antike bis zur Gegenwart geben. Berücksichtigt wurden solche Texte, denen eine für die weitere theologische Entwicklung prägende Rolle zukam. Jedes der Hauptwerke der Theologie wird sowohl in dem werkgeschichtlichen Kontext des jeweiligen Autors erörtert als auch in den problemgeschichtlichen Zusammenhang eingeordnet. Durch diesen Aufbau erfüllt der Band zugleich die Funktion einer Geschichte der Theologie aus der Perspektive ihrer jeweiligen Grundtexte. Eine solche Sammlung stellt freilich immer eine Auswahl dar. Das gilt allerdings für jeden Kanon. Ein solcher kommtt allein dadurch zustande, dass anderes ausgeschlossen wird. Andernfalls kann er keine Orientierungsfunktion wahrnehmen. So ist auch die Auswahl der Texte für den vorliegenden Band eine subjektive.

Die dritte Auflage des *Kanons der Theologie* erscheint in ihrem Textbestand unverändert. Sie wurde jedoch einer vollständigen Durchsicht unterzogen und die Literatur zu den einzelnen Beiträgen wurde aktualisiert. Im Unterschied zu den vorangegangenen Auflagen erscheint dieser Band um ein Vorwort und ein Personenregister erweitert.

Der Band wäre nicht zustande gekommen ohne das Engagement der Beiträger. Ich möchte ihnen an dieser Stelle dafür danken, dass sie ihre Beiträge für den Band zur Verfügung gestellt haben. Die Druckvorlagen der unterschiedlichen Auflagen des *Kanons der Theologie* wurden von meinen Mitarbeitern Herrn David Zezula, Herrn Patrick Leistner und Herrn Alexander Schubach angefertigt. Ihnen danke ich für ihre Mühen. Das dieser Auflage des Kanons beigelegte Personenregister wurde dankenswerter Weise von Herrn Schubach erstellt. Der *Wissenschaftlichen Buchgesellschaft* habe ich nicht nur dafür zu danken, dass sie den Band in ihr Verlagsprogramm aufgenommen hat, sondern auch für die sehr konstruktive Zusammenarbeit.

Wien, im September 2011

Christian Danz



# Inhaltverzeichnis

|                  |   |
|------------------|---|
| Vorwort .....    | 3 |
| Einleitung ..... | 8 |

## *I. Patristische und mittelalterliche Literatur*

|  |     |
|--|-----|
| IRENÄUS VON LYON   |     |
| Adversus haereses (Rudolf Leeb) .....                                | 11  |
| TERTULLIAN   |     |
| Adversus Praxean (Wolfgang Wischmeyer) .....                         | 18  |
| ORIGENES   |     |
| De principiis (Holger Strutwolf) .....                               | 22  |
| EUSEBIUS VON CAESAREA  |     |
| Praeparatio evangelica / Demonstratio evangelica (Jörg Ulrich) ..... | 30  |
| ATHANASIUS   |     |
| Arianerreden (Wolfgang Wischmeyer) .....                             | 36  |
| AUGUSTIN   |     |
| Confessiones (Volker Henning Drecoll) .....                          | 43  |
| DIONYSIUS AREOPAGITA   |     |
| Die Namen Gottes (Holger Strutwolf) .....                            | 52  |
| ANSELM VON CANTERBURY  |     |
| Cur Deus homo (Hans-Martin Rieger) .....                             | 59  |
| PETRUS ABAELARDUS  |     |
| Sic et non (Ingo Klitzsch) .....                                     | 66  |
| BERNHARD VON CLAIRVAUX   |     |
| Hoheliedpredigten (Ulrich Köpf) .....                                | 72  |
| BONAVENTURA  |     |
| Breviloquium (Marianne Schlosser) .....                              | 79  |
| THOMAS VON AQUIN   |     |
| Summa theologiae (Miriam Rose) .....                                 | 85  |
| JOHANNES DUNS SCOTUS   |     |
| Tractatus de primo principio (Volker Leppin) .....                   | 91  |
| WILHELM VON OCKHAM   |     |
| Sentenzenkommentar (Volker Leppin) .....                             | 98  |
| MEISTER ECKHART  |     |
| Das Buch der göttlichen Tröstung (Dietmar Mieth) .....               | 103 |

*II. Römisch-katholische Literatur*

|  |     |
|--|-----|
| ROBERTO BELLARMINIO  |     |
| De controversiis christiana fidei  |     |
| adversus hujus temporis haereticos (Thomas Dietrich) .....   | 114 |
| JACQUES-BENIGNE BOSSUET  |     |
| Discours sur l’Histoire universelle à Monseigneur le Dauphin,<br>pour expliquer la suite de la Religion et les changements des<br>Empires (Peter Walter) ..... | 121 |
| ANTON GÜNTHER  |     |
| Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums<br>(Johann Reikerstorfer) .....  | 127 |
| JOHANN ADAM MÖHLER   |     |
| Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze<br>der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen<br>Bekenntnisschriften (Harald Wagner) ..... | 134 |
| JOHANN SEBASTIAN VON DREY  |     |
| Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit<br>des Christentums in seiner Erscheinung (Elmar Klinger) .....                              | 139 |
| JOHANNES EVANGELIST VON KUHN   |     |
| Katholische Dogmatik (Adrian Brants) .....   | 146 |
| MATTHIAS JOSEPH SCHEEBEN   |     |
| Die Mysterien des Christenthums (Peter Walter) .....   | 152 |
| JOHN HENRY NEWMAN  |     |
| Essay in Aid of a Grammar of Assent (Roman Siebenrock) .....   | 159 |
| ERICH PRZYWARA   |     |
| Analogia entis (Martha Zechmeister) .....  | 164 |
| HENRI DE LUBAC   |     |
| Surnaturel (Rudolf Voderholzer) .....  | 170 |
| PIERRE TEILHARD DE CHARDIN   |     |
| Le Phénomene humain (Kurt Appel) .....   | 177 |
| HANS URS VON BALTHASAR   |     |
| Theodramatik (Wolfgang Treitler) .....   | 184 |
| GUSTAVO GUTIÉRREZ  |     |
| Teología de la liberación (Franz Gmainer-Pranzl) .....   | 192 |
| KARL RAHNER  |     |
| Grundkurs des Glaubens (Günther Boss) .....  | 197 |
| JOHANN BAPTIST METZ  |     |
| Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Johann Reikerstorfer) .....   | 204 |

*III. Protestantische Literatur*

|   |     |
|---|-----|
| PHILIPP MELANCHTHON   |     |
| Loci communes (Sven Grosse) .....   | 212 |
| MARTIN LUTHER   |     |
| De servo arbitrio (Christian Danz) .....  | 218 |
| JOHANNES CALVIN   |     |
| Institutio Christianae Religionis (Georg Plasger) .....   | 224 |
| LEONHART HÜTTER   |     |
| Compendium Locorum Theologicorum (Johann Anselm Steiger) .....  | 231 |
| JOHANN JOACHIM SPALDING   |     |
| Betrachtung über die Bestimmung des Menschen (Albrecht Beutel) .....  | 239 |
| FRIEDRICH SCHLEIERMACHER  |     |
| Der christliche Glaube nach den Grundsäzen der evangelischen<br>Kirche im Zusammenhange dargestellt (Arnulf von Scheliha) ..... | 245 |
| ALBRECHT RITSCHL  |     |
| Die christliche Lehre von der Rechtfertigung<br>und Versöhnung (Arnulf von Scheliha) .....                                      | 254 |
| ADOLF VON HARNACK   |     |
| Das Wesen des Christentums (Claus-Dieter Osthövener) .....  | 262 |
| ERNST TROELTSCH   |     |
| Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte<br>(Folkart Wittekind) .....                                       | 269 |
| KARL BARTH  |     |
| Die Kirchliche Dogmatik (Georg Pfleiderer) .....  | 276 |
| PAUL TILLICH  |     |
| Systematic Theology (Christian Danz) .....  | 283 |
| RUDOLF BULTMANN   |     |
| Theologie des Neuen Testaments (Ulrich H.J. Körtner) .....  | 289 |
| WOLFHART PANNENBERG   |     |
| Offenbarung als Geschichte (Christine Axt-Piscalar) .....   | 296 |
| JÜRGEN MOLTMANN   |     |
| Theologie der Hoffnung (Markus Dröge) .....   | 302 |
| EBERHARD JÜNGEL   |     |
| Gott als Geheimnis der Welt (Tom Kleffmann) .....   | 310 |
| Mitarbeiterverzeichnis .....  | 319 |
| Personenregister .....  | 321 |

## Einleitung

Die Geschichte der christlichen Theologie ist nicht zuletzt auch eine Geschichte der theologischen Literatur. Dies gilt bereits für die allerersten Anfänge dessen, was man später christliche Theologie genannt hat. Schon die Schriften, die in das Neue Testament aufgenommen wurden, setzten sich auf unterschiedliche Weise mit alttestamentlichen Schriften auseinander. Und der zweiteilige, aus Altem und Neuem Testament bestehende biblische Kanon, der in einem langwierigen Prozess von der frühen Kirche festgelegt wurde, fungiert durch die gesamte Geschichte der christlichen Theologie hindurch als Ausgangs- und Fluchtpunkt des theologischen Denkens. Die theologischen Auslegungen der Bibel in Form von erbaulichen Traktaten, Exegesen, lehrhaften Darstellungen oder systematischen Zusammenfassungen wurden dann selbst wieder zu Werken, die die weitere Auslegung bestimmten. Die theologische Schriftenproduktion antwortet auf gegenwärtige Problemstellungen im Horizont eines bereits vorliegenden Problemniveaus und führt dies weiter. So gesehen ist die Geschichte der Theologie eine Geschichte der theologischen Literatur. In den einzelnen theologischen Werken verdichtet sich gleichsam die vorangegangene Geschichte des theologischen Denkens und sie werden selbst wieder zum Anstoß der weiteren theologischen Entwicklung.

Der vorliegende Band bietet einen einführenden Überblick über 45 Schlüsselwerke der Theologiegeschichte von *Iräneus von Lyon* bis *Eberhard Jüngel*. Die vorgestellten Werke zeichnen sich allesamt dadurch aus, den weiteren Gang des theologischen Denkens entscheidend mitbestimmt zu haben. Es sind Werke, denen man den Rang eines ‚Klassikers‘ der Theologie zubilligt und deren Kenntnis auch noch für das Verständnis von gegenwärtigen theologischen Debatten unerlässlich ist. Sie haben nicht nur ihre eigene Zeit im Gedanken erfasst, sondern auch das Problembeusstsein der nachfolgenden Generation tiefgreifend geprägt.

Der Begriff ‚Kanon‘, der keineswegs nur in der Theologie gebräuchlich ist, meint einen fest umrissenen Bestand an normativ verbindlichen Texten von höchster Autorität. Dieser Begriff des Kanons ist das Resultat der Aufnahme des antiken Kanonbegriffs (Richtschnur, Maßstab, Norm) durch die christliche Theologie. Zu dem Kanon darf, wie es in der klassischen Formulierung des patristischen Theologen Athanasius heißt, nichts hinzugefügt, nichts weggelassen und nichts verändert werden. Selbstverständlich haben theologische Werke nicht den Rang oder den Status von normativ verbindlichen Texten. Ihr Anspruch ist viel bescheidener. Sie sind Auslegungen und Neudeutungen des Christentums in ihrer Zeit und damit alles andere als verbindlich. In diesem Sinne kann also von einem Kanon der Theologie gar nicht die Rede sein.

Ein Kanon, auch der biblische, ist eine Auswahl von exemplarischen Texten, denen die Funktion eines kulturellen Gedächtnisses (Jan Assmann) zukommt. Auf diesen eher schwachen Sinn ist mit dem Begriff des Kanons in diesem Buch angespielt. Es sollen Schlüsselwerke aus der Geschichte der Theologie einführend vorgestellt werden, die auch noch für die gegenwärtigen Problemstellungen in Theologie und Religionsphilosophie von hoher Bedeutung sind. Dem Leser soll eine aller-

erste Einführung in grundlegende Texte der Geschichte der Theologie geboten werden, die ihm eine Orientierung erlaubt und die vor allem zu eigener Lektüre dieser Werke anregen soll.

Die 45 in diesem Band vorgestellten Werke stellen eine Auswahl aus der enormen Fülle der literarischen theologischen Produktion aus einem Zeitraum von nahezu 2000 Jahren dar. Eine solche Auswahl, das lässt sich gar nicht vermeiden, bleibt zwangsläufig selektiv. Auch dies hat die vorliegende Auswahl mit jedem Kanon gemein. Ein Kanon ist immer das Resultat eines kulturellen und religiösen Selektionsprozesses, in dem bestimmte Texte ausgewählt werden und andere nicht. Das Kriterium der vorliegenden Auswahl lag in der überragenden Bedeutung und Innovationskraft der Schriften. Der Kenner der Theologiegeschichte wird das eine oder andere Werk vermissen. So wurde eines der einflussreichsten Werke der mittelalterlichen theologischen Literatur, die *Sentenzen* des Petrus Lombardus (1095/1100-1160), nicht aufgenommen. Die Bedeutung dieses Werkes mag man daran ermessen, dass es bis in die frühe Neuzeit das theologische Standardlehrbuch war, das immer wieder kommentiert wurde. An Stelle des Lombarden wurde *Sic et non* von Abaelardus aufgenommen. Die Entscheidung zwischen dem Lombarden und Abarlard, die im Interesse an der Ausgewogenheit des Bandes gefällt werden musste, stellte vor die Alternative, entweder den einflussreichsten mittelalterlichen Denker in den Band aufzunehmen oder den innovativsten. Nach Rücksprache mit Mittelalterspezialisten fiel die Entscheidung auf den innovativen Denker.

Die einzelnen Artikel zu den in diesen Band aufgenommenen Hauptwerken der Theologie stellen diese in ihren jeweiligen problemgeschichtlichen Kontext, erörtern die Stellung des Werkes in der Entwicklung des Autors, informieren über Inhalt und Aufbau der Schrift und beleuchten dessen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte. Auf diese Weise wird gleichsam aus der Optik von Schlüsselwerken der Theologie die Geschichte der Theologie selbst in den Blick genommen. Die einzelnen Werke werden in ihren entstehungsgeschichtlichen Kontext gestellt und dadurch kontextualisiert. Dem Leser wird es dadurch möglich, das Werk in bestimmten Problemkonstellationen einzuordnen. Das Buch möchte also kein Werklexikon der Theologie sein, in dem die Fülle der theologischen Literaturproduktion dargestellt wird. Es sollen grundlegende Texte vorgestellt werden, die jeweils für das Gesamtwerk eines Autors exemplarisch sind.

Jeder Artikel des Bandes ist aus sich selbst verständlich und bietet grundlegende Informationen zu dem besprochenen Werk, nennt die wichtigsten Quellen- und Werkausgaben sowie die Standardliteratur, die zu eigener, weiterführender und vertiefender Lektüre anregen wollen. Die Seitenzahlen in den jeweiligen Beiträgen verweisen, sofern nicht anders vermerkt, auf das dargestellte Hauptwerk. Zitate aus der Sekundärliteratur werden in allen Beiträgen im Text durch Nennung des Verfassers, Erscheinungsjahr des Buches und Seitenzahl angegeben. Die vollständige Angabe der Quelle findet sich in den Literaturangaben am Ende jedes Beitrags. Die in dem Band verwendeten Abkürzungen und Siglen folgen dem Abkürzungsverzeichnis der *Theologischen Realenzyklopädie* (zusammengestellt von Siegfried Schwertner, Berlin/New York 1976.<sup>2</sup>1994).

## I. Patristische und mittelalterliche Literatur

## ***Irenäus von Lyon, Adversus haereses / Gegen die Häresien (180-185)***

### **1. Der Autor und sein Werk**

Irenäus, der wohl um 140 in Kleinasiens geboren und um 200 in Lyon gestorben ist, gelangte vielleicht aufgrund einer kirchlichen „Dienstreise“ in die mehrheitlich griechischsprachige Gemeinde von Lyon in Gallien, wo er vor 177 Presbyter wurde. Nach dem Martyrium des dortigen Bischof Potheinos in der Verfolgung von 177 wurde er dessen Nachfolger. Von seinen Schriften, die Euseb in seiner Kirchengeschichte noch kennt (Eus., h.e. V, 26), sind nur mehr zwei vollständig erhalten. Die *Epideixis* (Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος/Darlegung der apostolischen Verkündigung) und die Hauptschrift Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (Widerlegung der fälschlich so bezeichneten Gnosis), die unter ihrem lateinischen Kurztitel *Adversus haereses* (Gegen die Häretiker/Häresien) bekannt geworden ist. Irenäus schrieb *Adversus haereses* als Bischof wohl in den Jahren zwischen 180-185 in mehreren Anläufen. Den im griechischen Originaltitel genannten häretischen Anhängern der Gnosis begegnete Irenäus auch in seiner eigenen Gemeinde. Seine genauen Kenntnisse der Gnosis hatte er aber nicht nur aus den Gesprächen und Diskussionen mit den Gnostikern erworben, sondern auch aus gnostischen Schriften, die er gesammelt hatte. Das ursprünglich in der Muttersprache des Irenäus auf Griechisch geschriebene Werk ist uns heute vollständig nur mehr in einer lateinischen Übersetzung des späten vierten Jahrhunderts erhalten. Fragmente des griechischen Textes sind uns bei späteren Kirchenvätern, aber auch in einem Papyrus überliefert.

### **2. Die Zeit und der Gegner des Irenäus**

Irenäus schrieb als Autor des 2. Jahrhunderts in einer Zeit, in der sich das Christentum in einem Transformationsprozess und in einer charakteristischen Situation befand. Das Christentum hatte sich vom ersten bis ins zweite Jahrhundert in geographischer und soziologischer Hinsicht von einer ländlichen, abgelegenen Region des östlichen Mittelmeerraumes aus mit erstaunlicher Geschwindigkeit in die Metropolen des römischen Reiches ausgebreitet. Damit trat das Christentum nun in Konkurrenz nicht nur zu den Religionen der Antike, sondern auch zu den herrschenden anspruchsvollen und zum Teil hoch entwickelten Philosophien und „Weltanschauungen“ der damaligen Welt. Die dafür noch wenig gerüsteten Christen standen damit vor der Aufgabe, den gebildeten antiken Zeitgenossen das junge Christentum zu erklären und vor ihnen intellektuell zu verantworten. Bei dieser Aufgabe wagten sich manche Theologen in neue und mitunter gefährliche Gebiete vor. Theologische Entwürfe entstanden, die den Dialog mit der antiken intellektuellen Umwelt suchten, wobei nicht selten der Boden des (noch keineswegs überall endgültig fixierten) Christlichen verlassen wurde. Deshalb kam gleichzeitig mit diesen Entwicklungen auch ein innerchristlicher Reflexions- und Klärungsprozess

in Gang, in dem zur Debatte stand, was noch als christlich bzw. rechtgläubig gelten konnte und nach welchen Kriterien dabei zu urteilen sei. Nicht zu Unrecht hat man deshalb das 2. Jahrhundert mit einem „Laboratorium“ verglichen, in dem theologisch experimentiert wurde. Während dieses Prozesses entstand und verbreitete sich im 2. Jahrhundert in den Bildungsmetropolen der Antike auch jene religiöse Bewegung, gegen die sich die Schrift des Irenäus bereits im Titel wendet: die Gnosis. Die Gnosis war in sich vielgestaltig und brachte eine Reihe von Systemen hervor, die allesamt mit Hilfe der zeitgenössischen Popularphilosophie mehr oder weniger versuchten, den philosophisch gebildeten Zeitgenossen das Christentum zu erklären und näher zu bringen.

Stark vereinfachend können die Systeme der verschiedenen gnostischen Bewegungen folgendermaßen typologisch zusammengefasst werden: Alle gnostischen Systeme gehen von einem unendlich fernen, jenseitigen, höchsten guten Gott aus. Dieser Gott ist aber nicht der Schöpfer der irdischen Welt und der Materie. Diese wurde von einem eigenen, bösen oder auch unwissenden Gott geschaffen, dem „Demiurgen“ (Handwerker). Die vom Demiurgen (und nicht vom guten Gott) geschaffene Welt bzw. Materie ist nach Auffassung der Gnostiker schlecht und böse. Welt und Materie sind im Prinzip radikal vom höchsten, guten unendlich fernen Gott unterschieden. Diese negative Qualifizierung der Schöpfung ist das Signum der Gnosis. Ihr Weltbild ist deswegen stark dualistisch geprägt. Allerlei göttliche Mittwesen zwischen dem höchsten Gott und der Welt wurden aus diesem Grund eingeführt. Die Entstehung dieser göttlichen Zwischenwesen wird von den Gnostikern oft in langatmigen und geheimnisvollen Genealogien beschrieben. Der Schaffung der Welt durch den Demiurgen geht zumeist ein „tragischer Prolog im Himmel“ voraus, der als kompliziertes mythologisches Drama geschildert werden kann, bei dem ein göttliches Element bzw. Lichtwesen aus der Umgebung des jenseitigen guten Gottes in die Tiefe fällt und damit in die böse Materie gerät wie ein Stück Gold in lauter Unrat. Dieser göttliche Lichtfunke schlummert in bestimmten Menschen und kann geweckt werden. Er ist die notwendige Voraussetzung für die Erlösung, die erst durch diesen „göttlichen“ Ansatzpunkt im Menschen möglich wird. Die Erlösung beginnt für den Gnostiker ab dem Moment, in dem der Mensch erkennt und weiß, dass sich ein Element des jenseitigen Gottes in ihm befindet, d.h. Gott selbst in ihm ist. Diese durch die Vernunft erreichbare und mögliche Erkenntnis und Einsicht (Gnosis) bedeutet die Erlösung. Diese Erkenntnis ist aber letztlich einer vermittelnden Erlösergestalt zu verdanken, die zumeist mit „Christus“ identifiziert wird, die aus der Welt des jenseitigen höchsten Gottes herabkommt, zwar in den Raum der bösen und schlechten Materie hinabsteigt, sich aber als göttliches Wesen nicht auf diese einlässt bzw. in sie eingeht. Diese Erlösergestalt verkündet die Wahrheit, um dann wieder nach Oben zurückzukehren. Diese göttliche Wahrheit gilt es zu erkennen. Der Gnostiker fühlt sich deshalb ab dem Moment der „Gnosis“ in dieser bösen und schlecht gelungenen Welt als Fremder. Er hat Sehnsucht und „Heimweh“ nach dem höchsten, jenseitigen guten Gott und will dieser Welt durch Einsicht und Erkenntnis entfliehen, aber nur geistlich-intellektuell durch Gnosis und nicht leiblich, denn die Materie muss hinter sich gelassen werden.

Diese verschiedenen gnostischen Richtungen und Systeme waren, wie wir wissen, für die Zeitgenossen attraktiv. Irenäus sah sich genötigt, dagegen Stellung zu nehmen, um die Gnosis als Häresie zu entlarven.

### 3. Aufbau, Inhalt und Stil des Werkes

Irenäus will mit seiner Schrift die christlichen Gemeinden gegen die Gefahren dieser einflussreichen und expandierenden Häresie wappnen und immunisieren. Dies will er durch die vollständige Widerlegung der Gnosis und die genaue Darlegung der damaligen kirchlichen Lehre bzw. durch eine gründliche Unterweisung erreichen.

*Adversus haereses* besteht aus fünf Büchern. In Buch I stellt Irenäus das gnostische System anhand der „Valentinianischen“ Gnosis (System des Ptolemaios) vor. Schon hier kommt er aber nicht umhin, erste massive Kritik anzubringen. Buch II bringt die Widerlegung. Ab Buch III beginnt die positive Darlegung der Wahrheit der kirchlichen Überlieferung durch den Beweis aus der Schrift. Diese zieht sich von hier bis zum Ende des Werkes durch, wobei Buch IV sich der Einheit der Heilsgeschichte widmet und Buch V von der Errettung des Menschen handelt. Das Werk ist wenig bzw. unvollständig gegliedert. Insbesondere im vierten Buch wird man eine klare Gliederung vergeblich suchen. Wir haben mit *Adversus haereses* also keinen geschlossenen, streng komponierten theologischen Systementwurf im herkömmlichen Sinn vor uns. Die kirchliche Lehre wird im Zuge der Auseinandersetzung mit den Schriften der Gnosis in immer neuen Anläufen und Argumentationsreihen, Einzelbeobachtungen und Kommentaren Schritt für Schritt entfaltet. Irenäus zitiert dabei ausführlich gnostische Texte, mit deren Hilfe er zunächst die Lehre seiner Gegner darstellt. Diese Zitate werden dann von ihm kommentiert bzw. widerlegt, wobei es nicht einfach ist, das Zitat und den eingeschalteten Kommentar des Irenäus voneinander zu unterscheiden.

Irenäus legt seine Theologie in einem einfachen literarischen Stil und in klaren Sätzen dar. Er will verständlich sein. Dies liegt nicht nur darin begründet, dass er als Theologe offensichtlich nicht in philosophischer Begrifflichkeit und philosophischer Argumentation geschult und groß geworden ist, sondern Irenäus hat sogar einen offenkundigen Widerwillen gegen eine solche Argumentation mit wissenschaftlicher Begrifflichkeit. Er hegt Misstrauen gegenüber hoher Gelehrsamkeit. Für ihn bestand dabei die Gefahr, in leere theologische Spekulation oder substanzarme Intellektualität abzuleiten. Diese Abneigung hat eine ihrer Wurzeln auch im Auftreten der Gnostiker, die in den Augen des Irenäus mit großer pseudowissenschaftlicher Attitüde und im Gewand hochtrabender Spekulation auftraten und dabei in ihrem Hochmut die gesunde, klare, schlichte und eindeutige Lehre der Kirche geringschätzig betrachteten. In der Tat haftete an den Gnostikern ein elitärer Zug. Sie verstanden sich als jene, die im Reich der Finsternis und unter den vielen Unwissenden das Licht der eigentlichen und wahren erlösenden Einsicht und Erkenntnis besaßen. Nicht selten wurde von Zeitgenossen den Gnostikern hochmütiges Benehmen vorgeworfen. Demgegenüber ist Irenäus der unerschütterlichen und von keinerlei Zweifel angekränkelten Überzeugung, dass die Wahrheit eine Angelegen-

heit von größter Klarheit ist, allen offen steht und für jeden zugänglich ist. Das Wesentliche des Glaubens sei klar und eindeutig und auch ohne große intellektuelle Anstrengung einsichtig. Zwar gebe es auch schwierige Fragen der Theologie, diese sind aber Fachleuten vorbehalten und berühren nicht den umstrittenen klaren und eindeutigen Kern des christlichen Glaubens. Irenäus vertritt ein in diesem Sinn schlichtes und praktisches Christentum für jedermann.

#### 4. Die kirchliche Theologie des Irenäus als Antwort auf die Häresien

Nach Irenäus gründet die christliche Lehre auf drei Fundamenten: 1.) auf der apostolischen Sukzession 2.) auf der so genannten Glaubensregel und 3.) auf den biblischen Schriften des Alten und des Neuen Testaments. Im Grunde sind aber alle drei genannten Fundamente nur Teil eines übergeordneten Ganzen, Teile eines großen Fundamentes, nämlich der in historischer Kontinuität auf die Apostel und damit letztlich auf Christus selbst zurückgehenden kirchlichen Überlieferung und Tradition. Nach Irenäus ist die in den Gemeinden lebendige kirchliche Tradition letztlich das Kriterium, woran sich die Christen und die Gemeinden halten und orientieren können. Die kirchliche Gemeindetradition scheidet die rechte Lehre von der Häresie und sie ist zugleich der Garant für die Wahrheit der christlichen Lehre. Besonders deutlich wird dies an der „Glaubensregel“ (regula fidei, regula veritatis). Bei der Glaubensregel handelt es sich um eine in den altkirchlichen Gemeinden mündlich überlieferte bekenntnishaftre Glaubensnorm, also nicht um einen schriftlich niedergelegten bzw. schriftlich fixierten Text. Nach dem Selbstverständnis der Gemeinden stellt die Glaubensregel eine verbindliche Zusammenfassung der Lehre und der Verkündigung der Apostel dar. Genau in der Zeit als Irenäus *Adversus haereses* schrieb, begannen Theologen sich zur Abgrenzung gegen die Häresien auf sie zu berufen. Formulierungen der in den Gemeinden überlieferten Glaubensregel tauchen außer bei Irenäus noch bei Tertullian und später auch noch bei Origenes auf. In den theologischen Aussagen stimmen alle überlieferten Versionen der Glaubensregel überein. In der Formulierung des Irenäus lautet sie: Die Kirche „hat von den Aposteln und ihren Schülern den Glauben angenommen an den einen Gott, den allmächtigen Vater, ,der Himmel, Erde, Meer und alles darin gemacht hat‘ und an den einen Jesus Christus, der Sohn Gottes Fleisch geworden zu unserem Heil und an den Heiligen Geist der durch die Propheten verkündet hat und das Kommen des geliebten Christus Jesus, unseren Herrn; und seine Geburt aus der Jungfrau, das Leiden und die Auferstehung von den Toten und seine leibliche Aufnahme in den Himmel und seine Ankunft vom Himmel in der Herrlichkeit des Vaters um ‚alles zusammenzufassen‘“ (Eph 1,10) und um alles Fleisch der ganzen Menschheit zu erwecken“. Diesen von den Aposteln empfangenen Glauben habe die Kirche, obwohl sie über die ganze Welt verbreitet ist, immer sorgfältig und vor allem einheitlich bewahrt (I,10,1-2). Die Glaubensregel sei deshalb die zuverlässige Richtschnur für die christliche Lehre. Sie ist es, weil sie in historischer Kontinuität auf die Apostel selbst zurückgeht. Deshalb ist die Glaubensregel der Garant für die überall gültige Lehre. Auf der ganzen Welt hat deswegen die Kirche ein und denselben Glauben

(I,10,3). Eine solche auf die Apostel und damit auf Christus selbst zurückgehende Überlieferung könnten die Gnostiker eben nicht vorweisen, sie müssen darum zwangsläufig in die Irre gehen. In den Gemeinden hingegen haben die Apostel selbst die Lehre des Herrn den ersten dort von ihnen eingesetzten Bischöfen gegeben, die diese ihrerseits ihren Nachfolgern mitgeteilt haben (III,3,1; IV,33,8). Deshalb ist die Sukzession der Bischöfe von höchster Bedeutung und nicht zufällig ist Irenäus der erste, der uns Bischofslisten überliefert, um die historische Zuverlässigkeit der apostolischen Tradition zu demonstrieren. Die damit von Irenäus formulierte apostolische Sukzession steht dabei für die Zuverlässigkeit der in den Gemeinden lebendigen kirchlichen Überlieferung insgesamt. Dies gilt bis zu einem gewissen Grad sogar für die biblische Überlieferung. Nach Irenäus ist in den biblischen Schriften (Altes und Neues Testament) zwar die gesamte Wahrheit enthalten und sind diese deshalb die Richtschnur der Wahrheit selbst. Alle Aussagen der kirchlichen Überlieferung bleiben zurückgebunden an die Heilige Schrift (III,4,2; III,1,2). In diesem Sinn kann Irenäus durchaus als Schrifttheologe bezeichnet werden. Allerdings beruht die Wahrheit der biblischen Schriften nach Irenäus nicht zuletzt darauf, dass sie seit den Zeiten der Apostel unverfälscht in den Gemeinden überliefert wurden. Sicherheit bei ihrer Auslegung gibt nicht zuletzt die schon vorangegangene Auslegung der Vorfäder und damit eben wieder die kirchliche Überlieferung (IV,32,1). Es wird daran deutlich, dass bei Irenäus im Grunde genommen die Kirche als Bewahrerin der Überlieferung und als Verkünderin der Wahrheit die Offenbarung Gottes fortsetzt. In ihr manifestiert sich das offenbarenden Handeln Gottes.

Nach Irenäus enthält die kirchliche Überlieferung und Tradition also bereits alle Argumente gegen die Lehren der Gnosis bzw. der Häretiker insgesamt. Seine Theologie findet schon in der Glaubensregel alle für die Gemeinde wichtigen theologischen Aussagen, die die Gnosis entlarven und die mit der Exegese nur mehr zu entfalten und zu illustrieren sind. Irenäus ist der dezidierten Meinung, dass die Gegner gar nicht mehr vernünftig antworten könnten (II,11,2). Der rechtgläubige Christ braucht bloß auf Tatsachen zu verweisen.

An erster Stelle der positiven Darlegungen des Irenäus steht die dogmatische Grundaussage, dass der Erlösergott und der Schöpfergott im Gegensatz zur Gnosis ein- und derselbe sind. Es gilt die theologische Einheit von Schöpfung und Erlösung. Damit wird Welt und Materie als Gottes gute Schöpfung ausgesagt. Die oben zitierte Glaubensregel betont aber nicht nur die Schöpfung durch Gott, sondern in dezidiert antignostischer Stoßrichtung auch die Inkarnation (!) des Sohnes Gottes zum Heil der Menschen. „Invisibile enim Filii Pater, visibile autem Patris Filius“ (IV,6,6): Die unsichtbare Realität des Vaters offenbart sich wirklich und greifbar in seinem Sohn, um den Menschen wieder mit Gott zu versöhnen (IV,20, 4). Diese Glaubensüberzeugung des Eingehens des höchsten Gottes in die Materie durch Inkarnation war für Gnostiker eine Ungeheuerlichkeit. In gleicher Weise betont Irenäus in der Glaubensregel die leibliche Auferstehung und die leibliche Himmelfahrt, also keine geistige, sondern eine leibliche Erlösung. In diesem Sinn ist auch die zentrale Stellung der Kreuzigung bei Irenäus zu interpretieren, die bei ihm zusammen mit der Inkarnation das zentrale heilsgeschichtliche Ereignis darstellt. Gerade in der Kreuzigung des inkarnierten Gottessohnes – auch dies für den Gnostiker

eine Ungeheuerlichkeit – offenbart sich der Schöpfungsmittler. Letzteres wird von Irenäus übrigens vor allem in seiner Epideixis herausgearbeitet.

Antignostisch ist auch die Vorstellung des Irenäus von einem göttlichen Heilsplan (οἰκονομία/dispositio): Gott hat den Gang der Schöpfung und der Erlösung nach einem genauen Heilsplan eingerichtet. Die Schöpfung bzw. die Welt ist eben nicht im Zusammenhang eines tragischen Unfalls, durch den Fall eines göttlichen Lichtwesens entstanden und deshalb verdorben und übel geraten, sondern die Geschichte des Kosmos ist eine unaufhaltsame und anwachsende, sich entwickelnde Ordnung des Heils. Es handelt sich zugleich um eine fortschreitende „Erziehung“ der Menschheit. Die Absichten mit seinem Heilsplan hat Gott den Menschen mitgeteilt und werden in den Gemeinden überliefert. Irenäus will diesen heilgeschichtlichen Weg des Fortschritts in *Adversus haereses* beschreiben und nachzeichnen. Der heilgeschichtliche Fortschritt vollzieht sich nach ihm dabei auf eine charakteristische Weise. Sie geschieht im immer wieder erfolgenden Rückgriff auf den eigentlichen Anfang, nämlich auf Christus. Denn Christus hat die gesamte Geschichte in sich zusammengefasst (Eph 1,10). Irenäus nennt dies ἀνακεφαλαίωσις/recapitulatio (III,23,1). In Christus ist die gesamte Heilsordnung rekapituliert. Die durch Adams Fall verloren gegangene Gemeinschaft der Menschen mit Gott muss durch den Inkarnierten selbst wiederhergestellt werden. Der Gottessohn stellt wieder her, was durch Adams Fall zerstört worden ist. Das Unvollkommene und Sündhafte muss in einem Rückgriff auf Christus zum Heil „rekapituliert“ werden (III,21,10). Der sündige Mensch als das eine Ende eines Bandes wird wieder mit dessen Anfang verbunden und so wieder zum Bild Gottes, das im Inkarnierten für den Menschen sichtbar geworden ist (IV,2; 4; III,21,10-23,8). Die Menschheit entwickelt sich fortschreitend zu diesem Anfang hin, zu dem, was im Menschgewordenen uns schon gegeben ist (V,6,1; V,38f.). Die Heilsgeschichte kommt voran, indem alles auf den inkarnierten Gottessohn bezogen wird. Bei der Wiederkunft Christi in der Parusie vollendet sich der Heilsplan, sodass alles in allem und in Christus rekapituliert sein wird (Eph 1,10). Irenäus folgt dabei übrigens chiliastischen Vorstellungen (Apk 20,1ff.). Am Ende wird es zwei Auferstehungen geben. Nach einer ersten Auferstehung der Auserwählten erleben diese im Reich des Sohnes die Erfüllung der Verheißen. Die danach erfolgende zweite allgemeine Auferstehung bringt dann erst das letzte Gericht, in dem die Erlösten in der endgültigen recapitulatio dem Inkarnierten gleich werden (V,31-36).

## 5. Bedeutung, Wirkung und Rezeption

Irenäus war nach unserer Kenntnis der erste, der das Thema „Häresien“ grundsätzlich und umfassend behandelte. Er ist von Beginn an als *der* Bekämpfer der Häresien in die Kirchengeschichte eingegangen. Irenäus war nach unserer Kenntnis auch der erste, der mit seinem Werk eine Gesamtschau der christlichen kirchlichen Lehre bieten wollte, auch wenn manche Themen wegen der im Vordergrund stehenden antignostischen Argumentation zurücktreten. In gewisser Weise kann Irenäus deshalb als Begründer der Dogmatik bezeichnet werden. Mit dem Werk des Irenäus erreicht die altkirchliche Theologie jedenfalls einen ersten Höhepunkt. Die Skepsis

und Ablehnung gegenüber theologischen Experimenten und die gleichzeitige Rückbesinnung auf die kirchliche Tradition lassen ihn als „konservativen“ Theologen erscheinen. Mit der Irenäusausgabe des Erasmus von 1526 wurde die Inkarnationstheologie des Irenäus im 16. Jahrhundert einer breiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich. Die reformierten Theologen interessierten sich für seine Inkarnationstheologie, die sie gegen die Antitrinitarier verwendeten. Da Irenäus als erster ausführlich das „katholische Prinzip“ der apostolischen Sukzession als Garant der Wahrheit der kirchlichen Lehre formulierte, wurde auf ihn naturgemäß in der katholischen Reform und Gegenreformation zurückgegriffen.

## Literatur

### Quellen und Werkausgaben

- IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses/Gegen die Häresien* (übersetzt u. eingeleitet v. N. BROX, *Fontes Christiani* 8/1-5), Freiburg/Basel/Wien 1993-2001.  
 IRENÄUS VON LYON, *Contre les hérésies*. Buch I (hrsg. u. übers. v. A. ROUSSEAU/L. DOUTRELEAU/ Sources Chrétienne 263. 264), Paris 1982; Buch II (hrsg. u. übers. v. A. ROUSSEAU/L. DOUTRELEAU, Sources Chrétienne 293. 294), Paris 1982; Buch III (hrsg. u. übers. v. A. ROUSSEAU/L. DOUTRELEAU, Sources Chrétienne 210. 211), Paris 1974; Buch IV (hrsg. u. übers. v. A. ROUSSEAU unter Mitarbeit v. B. HEMMERDINGER/L. DOUTRELEAU/C. MERCIER, Sources Chrétienne 152. 133), Paris 1965; Buch V (hrsg. u. übers. v. A. ROUSSEAU/L. DOUTRELEAU, Sources Chrétienne 152. 153), Paris 1969.

### Sekundärliteratur

- ALAND, B., Polemik bei Irenäus von Lyon. Strategie – Ertrag –Wirkung, in: O. Wischmeyer (Hrsg.), *Polemik in der frühchristlichen Literatur* (BZNW 170), Berlin u.a. 2011, 579-602.  
 BEHR, J., *Asceticism and anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford 2000.  
 BROX, N., Die biblische Hermeneutik des Irenäus, in: ZAC 2 (1998), 26-48.  
 BROX, N., Irenaeus von Lyon, in: RAC 18 (1998), 820-854.  
 HAMM, U., Irenäus von Lyon, in: LACL, Freiburg-Basel-Wien <sup>3</sup>2002, 351-355.  
 JASCHKE, H.-J.R., Irenäus von Lyon, in: TRE 16 (1987), 258-268.  
 MARKSCHIES, C., *Die Gnosis*, München 2001.  
 MEIJERING, E.P., Bemerkungen zum Nachleben des Irenäus im Streit der Konfessionen, in: VigChr. 53 (1999), 74-99.  
 MUTSCHLER, B., Irenäus als johanneischer Theologe (Studien und Texte zu Antike und Christentum 21), Tübingen 2004.  
 NOORMANN, R., Irenäus als Paulusinterpret (WUNT 2/66), Tübingen 1994.  
 OSBORN, E., *Irenaeus of Lyons*, Cambridge 2001.  
 OVERBECK, W., Menschwerdung. Eine Untersuchung zur literarischen und theologischen Einheit des fünften Buches „Adversus haereses“ des Irenäus von Lyon (BSHST 61), Bern u.a. 1995.  
 STEENBERG, M.C., *Irenaeus on Creation* (Supplements to Vigiliae Christianae 91), Leiden 2008.  
 WANKE, D., Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon (BZNW 99), Berlin/New York 2000.

WYRWA, D., Kosmos und Heilsgeschichte bei Irenäus von Lyon, in: D. WYRWA (Hrsg.), Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche (FS U. Wickert), Berlin/New York 1997, 443-480.

*Rudolf Leeb*

## ***Tertullian, Adversus Praxeian (um 213)***

### 1. Kontext

Die christlich-lateinische Literatur beginnt in Nordafrika, und sie hat dort in Quintus Septimius Florens Tertullianus „mit einem unvermittelten Fortissimo“ (Sieben) angefangen. Das gilt nicht nur für sein apologetisches Schrifttum und besonders für das berühmte Apologeticum. Vielmehr hat man gerade über die Schrift, die hier vorgestellt wird, gesagt, „daß es in der gesamten patristischen Literatur keine Schrift gibt, die sich an Bedeutung und Einfluss mit [...] dem Traktat Adversus Praxeian messen kann“ (v. Harnack). Auch wenn wir heute, was solche lobenden Wendungen angeht, zurückhaltender sind, so sind doch die literarischen Qualitäten Tertullians beachtlich, und der Typ des christlichen Intellektuellen, dem wir hier begegnen, besitzt eine Dynamik, die die herkömmliche Theologiegeschichtsschreibung sprengt.

Dabei kennen wir Tertullian, der in der antoninischen und severischen Blütezeit Nordafrikas in Karthago lebte (ca. 160-225 n. Chr.) und sozialgeschichtlich wohl der Oberschicht zuzuordnen ist, nur durch seine 31 (nach anderer Zählung 32) lateinischen Schriften – seine griechischen sind verloren –, in denen er Hyperbel, Antithese und Paradox und all seine von der sog. Zweiten Sophistik bestimmte Sprachkunst mit Witz und common sense dazu einsetzte, im lateinischen Sprachbereich „das Christentum theologiefähig, das heißt: theoriefähig und damit auch diskussionsfähig für den intellektuellen Diskurs [...] [zu machen], besonders für den Diskurs mit der Philosophie. In all seiner Fremdheit hat der römische Afrikaner Tertullian entscheidend zur kulturellen Prägung und Definition Europas beigetragen“ (Brennecke). Und das gilt trotz seiner Grundeinstellung, die Christentum und Kirche von der Gesellschaft und der Verantwortung für diese trennen will.

Zwei große Themenkomplexe lassen sich in seinem Werk finden: Fragen zur christlichen Existenz in einer nichtchristlichen und eigentlich mit dem christlichen Glauben nicht vereinbaren Gesellschaft sowie zur inhaltlichen Bestimmung des Glaubens, gerade angesichts des in christlichen Kreisen fortschreitenden Pluralismus.

## 2. Das Problem

Lange Zeit hat man in der Forschung das Denken Tertullians als fortschreitende Radikalisierung beschrieben, ausgelöst durch seine zunehmende Hinneigung zur prophetischen Bewegung des Montanismus, die letztendlich auch zu einem formalen Bruch mit der Großkirche führte. Diese Interpretation erlaubte auch, ein zeitliches Nacheinander von „katholischen“ und „montanistischen“ Schriften anzunehmen und dies für die Chronologie zu nutzen. Eine solche Entwicklung ist nun in der neueren Forschung ebenso bezweifelt worden wie Tertullians Bruch mit der Großkirche; die Radikalisierung dürfte wohl eher literatur- und stilgeschichtlichen Bedingungen entsprechen. Und nicht jede Erwähnung des Heiligen Geistes oder, wie Tertullian in johanneischer Sprache sagt, des Parakleten ist gleich sicher montanistisch. „In Tertullians Schriften finden sich zudem weder Erwähnungen über montanistische noch ablehnende Äußerungen über afrikanische oder katholische Bischöfe und keine Hinweise auf einen generellen Kirchenausschluß der Montanisten“ (Zilling).

Eine Sonderstellung nicht nur im Werk Tertullians, sondern auch in der zeitgenössischen theologischen Debatte nimmt die um 213 geschriebene Schrift *Adversus Praxean* ein, die gegen einen uns unbekannten christlichen Theologen polemisiert, der in Rom und Afrika gelehrt hat und dessen Identifizierung – ein sonst unbekannter monarchianischer Theologe Praxeas oder aber unter dem Spottnamen „Händelsucher“ zu identifizieren mit einem bei Hippolyt (haer. 9,7,1) belegten Monarchianer Epigonus, einem Noetschüler, der in Rom gelehrt hat, oder mit dem römischen Bischof Calixtus I. oder gar mit Irenäus von Lyon – zu einem ebenso beliebten wie vergeblichen theologischen Vexierspiel geworden ist. Dabei stützt sich die Schrift Tertullians zum Teil auf eine Homilie *Contra Noetum*, die vielleicht dem kleinasiatischen Schriftsteller mit Namen Hippolyt zugeschrieben werden kann, der von Hippolyt von Rom zu unterscheiden ist.

Der in der Gemeindetheologie stärker als gemeinhin angenommen bekannte Monarchianismus (Hübner) suchte das in der christlichen Tradition mit dem Monotheismus gegebene Problem mit einer einfachen Identifikation zu lösen: Gott und Christus wurden als eigentlich identisch gesehen, und damit war die Menschheit Christi in Frage gestellt. Tertullian will die Unsinnigkeit dieser (monarchianischen) Lehre bei ihren zahlreichen Anhängern entlarven. Dazu benutzt er insbesondere die rhetorische Gestaltung des Exordiums seines „wichtigsten theologischen Werkes“ (Zilling), um drastisch die teuflische Lehre von dem „einen und einzigen Herrn“ (unicus dominus) zu geißeln und damit zugleich den Adressaten seiner Schrift die Identifikation ihres Lehrers Praxeas mit dem Teufel zu insinuieren: „Sehr verschiedenartig hat der Teufel die Wahrheit nachgeäfft. Bisweilen sucht er sie zu vernichten, wenn er vorgibt, sie zu verteidigen. So macht er sich zum Anwalt des einzigen Herrn, des Allmächtigen, des Weltschöpfers, um aus dem ‚einzigen‘ eine Häresie zu bilden. Er behauptet, der Vater selber sei in die Jungfrau hinabgestiegen, sei selber aus ihr geboren, habe selber gelitten, kurz sei selber Jesus Christus“. Dabei könnte doch der Teufel, der die Schrift kennt und benutzt, aus dieser wissen, „dass Gott einen Sohn hat“ (Prax 1,1).

### 3. Das Werk

Deshalb verwendet Tertullian zur Leserlenkung Zitate aus dem Alten und Neuen Testament, nachdem er ein Bild von Praxeas und der Geschichte seiner Häresie gezeichnet hat. Weiterhin weist er anhand der Glaubensregel, die er für die allgemeine kirchliche Position, erst recht aber für jemanden, der zusätzlich vom Parakleten belehrt ist, in Anspruch nimmt, präskriptiv die Lehre der Gegner ab. Er stellt das Beweisziel heraus, nämlich die Vielheit ohne Teilung: „Als ob nicht auch in der Weise einer alles sei, dass aus einem alles ist, und zwar durch die Einheit der Substanz, und trotzdem das Geheimnis (sacramentum) der Ökonomie (oikonomia) gewahrt bleibt, die die Einheit in der Dreiheit anordnet (unitatem in trinitatem disponit) und als drei den Vater, den Sohn und den Geist lenkt (dirigens), als drei nicht der Beschaffenheit (status), sondern dem Grad (gradus) nach, nicht der Substanz (substantia), sondern der Form (forma) nach, nicht der Macht (potestas), sondern der Erscheinungsweise (species) nach, dagegen von einer einzigen Substanz und von einer einzigen Beschaffenheit und von einer einzigen Macht, weil es ein Gott ist, aus dem die Grade und Formen und Erscheinungsweisen unter den Namen Vater, Sohn und Heiliger Geist hergeleitet werden“ (Prax 2,4). Dabei stellt „die Aufteilung (dispensatio, anderswo kann es auch dispositio heißen), die wir auch oikonomia nennen“ (Prax 2,1), eine entscheidende Voraussetzung für den Glauben an diesen einen Gott dar.

Diese Ökonomie ist ebenso wie die Monarchie längst ein unverstandenes Schlagwort unter den lateinisch sprechenden Christen, so dass es vorweg gilt, zentrale Begriffe für die Schriftargumentation zu klären wie eben „Monarchie“ (Prax 3-4), aber auch „Sohn“, letzteres unter den Gesichtspunkten, ob er ist (5), wer er ist (6-7) und wie er ist (8), und was die Bedeutung von „ein anderer“ (9-10,6) ist. Der kritische Geist Tertullians zeigt sich darin, dass er darauf verzichtet, auf einen jüdenchristlichen Midrasch, der vielleicht Aristo von Pella zuzuschreiben ist und den auch Irenäus kennt (epid. 43), zurückzugreifen. Diese Variante gibt Gen 1,1 in folgender Fassung wieder: „Im Anfang schuf sich Gott einen Sohn“ (5,1). Ebenso lehnt Tertullian hochironisch jede Spekulation über Gottes Willen ab, die sich nicht deutlich aus der Bibel herleiten lässt (10,7-9).

Dabei geht Tertullian seinerseits im Hauptteil seines theologischen Traktates den Bibelstellen nach, die seine These, dass es in Gott eine Mehrheit von „Personen“ gibt, verteidigen (Prax 11-16) und die von Praxeas angeführten Schriftstellen widerlegen (17-26). Dabei führt er für seine prosopologische Auslegung bis auf Joh 1,1 nur alttestamentliche Schriftzitate an, während ihm für seine Theophanietheorie, die aus der grundsätzlichen Unsichtbarkeit Gottes zu folgern ist, nur neutestamentliche Schriftstellen zur Verfügung stehen.

Der ersten Refutatio des Praxeas folgt eine zweite (Prax 27-30), die gewisse Modifikationen der monarchianischen Position erkennen lässt, die wohl versuchen, auf trinitarisches Unterscheidungsdenken in Kompromissen einzugehen, aber zu nichts anderem führten als zu Unverständlichkeiten, über die Tertullian seinen Spott ausgießt, ja die er als gnostische Spekulation entlarven kann: „Leute, die bisher behaupteten, der Vater und der Sohn seien einer und derselbe, fangen jetzt damit an, sie eher zu teilen als zu einen! Denn wenn nämlich ein anderer Jesus ist und ein

anderer Christus, dann wird der Vater ein anderer Sohn sein, denn Jesus ist der Sohn und Christus der Vater. Eine solche Monarchie, das heißt Jesus und Christus zu zweien zu machen, haben sie vielleicht bei Valentin gelernt“ (Prax 27,2).

Auf verschiedene Richtigstellungen zu Geist und Fleischwerdung (Prax 27,4-15), zu Christus und der biblischen Verwendung dieser Bezeichnung (28) sowie zu Tod, Leiden und Mitleiden Gottes (29-30) folgt die Peroratio, die die Ergebnisse des Traktates zusammenfasst (31). Hat Tertullian schon die Anklage der gnostischen Häresie erhoben, so steigert er diese Anklage jetzt noch durch den Vorwurf, was Praxeas und seine Anhänger verfolgen, sei jüdischer Glaube, der den Unterschied der Christen, das Werk des Evangeliums und die Substanz des Neuen Testamentes vergäße: „Denn Gott hat so das Sakrament erneuern wollen, dass er auf ganz neue Weise als der eine durch den Sohn und den Geist geglaubt werden soll, damit auch öffentlich in seinen eigenen Namen und Personen derjenige erkannt werden soll, welcher in der Vergangenheit zwar durch den Sohn und den verkündet wurde, aber nicht verstanden wurde.“ Trost und Mahnung für den, der bekennt, dass Christus der Sohn Gottes ist, hat Tertullian hier am Ende mit Stellen aus dem 1. Johannesbrief parat. Das Leben hat nur, wer den Sohn hat. „Den Sohn aber hat nicht, der ihn für jemand anderen als den Sohn hält“ (31,3).

#### 4. Die Wirkung

Tertullians Traktat setzt den grundsätzlichen Schritt älterer Apologeten voraus, mit der Logostheologie von der Einzigartigkeit Gottes zu einer Zweiheit zu gelangen, die in theologisch reflektierter Weise das Christusereignis bedachte. Tertullian erweiterte diese Zweiheit in Gott zu einer Dreheit und modifizierte damit entscheidend die altapologetischen Versuche, Gott nicht nur zu glauben, sondern auch zu denken. Zugleich sprach er von drei „Personen“ und positionierte sie in dem einen Gott „als unter bestimmter Rücksicht, nämlich der des Personseins, Gleiche“ (Sieben). Dabei darf aber Gleichheit nicht mit Identität verwechselt werden. „Identity would destroy them, their difference is the ground of their identity“ (Osborn). Hier liegen dem Denken Tertullians stoische Gedanken zugrunde, die bei Alexander von Aphrodisias oder Stobaeus zu finden sind. Dasselbe gilt für den Gedanken der totalen Mischung, deren Qualitäten oder NATUREN erhalten bleiben, eine Vorstellung, die bei der Unterscheidung der beiden NATUREN in Christus wichtig ist.

Die Akzeptanz der ökonomischen Trinitätslehre Tertullians erweist sich nicht zuletzt in ihrer theologiegeschichtlichen Wirkungsgeschichte. Das gilt trotz aller Modifikationen der Fragestellungen im Laufe der Geschichte des christologischen und trinitätstheologischen Diskurses. Dabei ist auch schon die Überlieferungsgeschichte des Textes eines nicht für orthodox gehaltenen Schriftstellers erstaunlich. Im Einzelnen hat die Forschungsgeschichte über den direkten Einfluss von *Adversus Praxean* auf bestimmte Kirchenschriftsteller und auf die Konzilsgeschichte zu kontroversen Ergebnissen geführt, insbesondere ist man gegenüber einer geraden und ungebrochenen Traditionskette, die von unserer Schrift zu den Definitionen des Konzils von Chalcedon 451 geführt habe, skeptisch geworden. Das soll aber nicht sagen, dass nicht Gedanken Tertullians adaptiert und, wie es dem Magister wohl

gefallen hätte, beim theologischen Weiterdenken anregend nachhaltigen Einfluss ausgeübt haben.

### Literatur

#### Quellen und Werkausgaben (CPL 26)

- TERTULLIAN, Adversus Praxeum, in: *Opera Septimii Florentis Tertulliani*, hrsg. v. BEATUS RHENANUS, ED Basel 1521.
- TERTULLIAN, Adversus Praxeum, in: *CSEL* 47 (1906), hrsg. v. A. KROYMANN, 227-289.
- TERTULLIAN, Adversus Praxeum, in: *CCSL* 1-2, hrsg. v. E. DEKKERS, Turnhout 1954.
- TERTULLIAN, Adversus Praxeum, in: *Corona Patrum* 12, hrsg. v. G. SCARPAT, Turin 1952.
- TERTULLIAN, Adversus Praxeum, in: *Tertullians apologetische, dogmatische und montanistische Schriften* (BKV 1, 24), hrsg. v. K.A.H. KELLNER, Kempten 1915.
- TERTULLIAN, Adversus Praxeum, übers. und eingeleitet v. H.J. SIEBEN (FC 34), Freiburg 2001.

#### Sekundärliteratur

- BARNES, T.D., *Tertullian*, Oxford 1985.
- BRENNECKE, H.C., *Tertullian von Karthago*, in: F.W. GRAF (Hrsg.), *Klassiker der Theologie* 1: Von Tertullian bis Calvin, München 2005, 28-42.
- OSBORN, E., *Tertullian*, in: G.R. EVANS (Hrsg.), *The First Christian Theologians*, Oxford 2004, 143-149.
- WILHITE, D.E., *Tertullian the African* (Millenium-Studien 14), Berlin 2007.
- ZILLING, H.M., *Tertullian. Untertan Gottes und des Kaisers*, Paderborn 2004.

*Wolfgang Wischmeyer*

### ***Origenes, De principiis / Περὶ ἀρχῶν (vor 231)***

*De principiis* (Περὶ ἀρχῶν), systematisch-theologisches Hauptwerk, das Origenes (185-254) noch in seiner alexandrinischen Zeit (also vor 231) verfasste und in dem er die Grundlinien seines Systems darlegte.

#### 1. Überlieferung des Werkes

Die Überlieferungslage dieses Werkes ist allerdings prekär: Aufgrund der origenistischen Streitigkeiten und der Verurteilung des Origenes und einiger seiner Lehrer in den Jahren 543 und 553 ist das Prinzipienwerk in der griechischen Originalgestalt verloren gegangen und nur noch in der lateinischen Übersetzung des Rufin

vollständig erhalten. Diese allerdings ist, wie der Übersetzer selbst deutlich macht (De princ. Praef. Rufini 3), alles andere als eine objektive Wiedergabe des griechischen Originals, sondern stellt an vielen Stellen eine orthodoxe Bearbeitung der Vorlage dar. Rufin ging nämlich davon aus, dass Häretiker das Prinzipienwerk des Origines nachträglich verfälscht hätten und merzte daher in seiner Übertragung alle ihm dogmatisch anstößigen Aussagen aus oder formulierte Passagen, die den inzwischen strenger gewordenen Maßstäben kirchlich-theologischer Lehre nicht mehr genügten, im Sinne der dogmatischen Normen seiner Zeit, die sich ja durchaus von denen der Zeit des Origines unterschieden, um. An vielen Stellen ist daher eine Rekonstruktion des vom Autor Gemeinten gegen die Übersetzung des Rufin nötig. Eine solche kann auf verschiedene Quellen zurückgreifen: Eine ihrem Anspruch nach wörtliche Übersetzung des Hieronymus, mit der er gegen die Rufin'schen Glättungen den häretischen Charakter der Lehre des großen Alexandriner beweisen wollte, ist zwar ebenfalls verloren gegangen, einige Passagen daraus sind aber in seinen Briefen und polemischen Schriften gegen Rufin durch Selbstzitat des Übersetzers erhalten (Epistula 124). Darüber hinaus sind längere griechische Passagen in der Philokalia, einer von Basilios von Caesarea und Gregor von Nazianz herausgegebenen „Blütenlese“ aus den Werken des Origines, die allerdings nur dogmatisch unanständige Texte überliefern, und daneben griechische Fragmente in Zitaten und Paraphrasen verschiedener Kirchenschriftsteller (Antipater von Bostra, Athanasius, Epiphanius von Salamis, Euseb von Cäsarea, Marcellus von Ankyra, Maximus Confessor und Theophilus von Antiochien) und in den Zitaten, die als Anhang zu dem antorigenistischen Edikt des Kaisers Justinian von 543 überliefert sind, erhalten. Der Patriarch und Gelehrte Photius hatte noch eine vollständige griechische Ausgabe des Prinzipienwerkes vorliegen und teilt uns in seiner kurzen Inhaltsangabe des Werkes die ursprünglichen griechischen Kapitelüberschriften mit. Aus diesen Quellen muss die ursprüngliche Lehre des Prinzipienwerkes rekonstruiert werden, wobei allerdings allen Gewährsleuten gegenüber Vorsicht zu walten hat: Wollen die einen die Rechtgläubigkeit des Alexandriner erweisen, so die anderen den häretischen Charakter seiner Lehren.

## 2. Kontext und problemgeschichtlicher Hintergrund

Das Werk offenbart die starke Verwurzelung seines Verfassers im geistigen Milieu der Kulturmetropole Alexandriens: Aufgewachsen in einer christlichen Familie und schon früh mit häretisch-gnostischen Gedanken bekannt geworden, empfing Origines, als er selbst schon als freier christlicher Lehrer wirkte und philosophisch interessierte und Anhänger gnostischer Häresien seinen Unterricht besuchten, bei Ammonius Sakkas, dem späteren Lehrer des Begründers des Neuplatonismus, eine gründliche Schulung in der platonischen Philosophie (vgl. Euseb, Kirchengeschichte VI,19,1-14). So sind eine gediegene und auf Höhe der Zeit stehende Kenntnis der klassischen und zeitgenössischen Philosophie, eine eingehende Auseinandersetzung mit den Lehren der christlichen Gnosis, insbesondere des Valentinianismus, und zugleich eine bewusste Rückbindung seines theologisch-spekulativen Denkens an die christliche Tradition kennzeichnend für den origenistischen Systementwurf. Die-

se christliche Tradition spricht sich bei Origenes einmal in seiner grundlegend biblischen Fundierung seines theologischen Denkens, zum anderen in der Übernahme der kirchlichen Glaubensregel als eines unhintergehbaren Maßstabes allen theologischen Forschens und Lehrens aus.

### 3. Inhalt des Werkes

In der Einleitung zur Prinzipienschrift entfaltet Origenes das Programm seiner systematisch-theologischen Forschung, die christliche Wahrheit in Auseinandersetzung mit der Philosophie und der christlichen Häresie am Leitfaden der kirchlichen und apostolischen Überlieferung klar und zwingend in ihrem inneren Zusammenhang als „organisches Ganzes“ (*series et corpus*) darzustellen (Praef. 10). Auf der Basis der kirchlichen Glaubensregel (*ecclesiistica et apostolica traditio*), in der die grundsätzliche Selbstabgrenzung der Kirche von der gnostischen wie auch der markionitischen Häresie zur Zeit des Origenes schon vollzogen ist (Betonung der Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament, der Identität von Schöpfer- und Erlösergott, der Einheit und Einzigkeit des Erlösers Jesus Christus und Ablehnung des Döketismus, vgl. Praef. 3-8), sollen gerade die Probleme und Fragestellungen, die in der kirchlichen Tradition noch nicht endgültig geklärt werden konnten, durch spekulative Schriftexegese und rationale Argumentation bearbeitet und einer Lösung zugeführt werden. Dieses Forschungsprogramm wendet sich ausdrücklich an die intellektuelle Elite unter den Christen, während sich die einfachen Gläubigen an die von den Aposteln und der kirchlichen Tradition eindeutig festgeschriebenen heilsnotwendigen Lehren halten sollen.

Die eigentliche Darstellung der Theologie folgt dann in *De principiis* durchaus dem Aufriss eines theologischen Systems in der Abfolge: die göttliche Trias (Vater, Sohn und Heiliger Geist), die Vernunftwesen, der Kosmos. Anders als in einer theologischen Summe wird diese absteigende Bewegung von den ersten Prinzipien bis zur Materie allerdings nicht in einem geschlossenen linearen Entwurf, sondern in drei aufeinander folgenden systematischen Zyklen dargestellt und zwar in I,1 bis II,3 in einem mehr allgemeinen Durchgang, in II,4 bis IV,3 in einem mehr auf die Heilsgeschichte und auf philosophische und häretische Herausforderungen eingehenden Verfahren, das mit der Lehre von der Heiligen Schrift als dem Höhepunkt der theologischen Darstellung abschließt, und schließlich in IV,4 mit einer kurzen zusammenfassenden und die Ergebnisse der bisherigen Untersuchungen vervollständigenden Anakephalaisis (zur Gliederung vgl. Harl, 1975, 11-32; Lies, 1992, 15-21; Steidle, 1940/41, 236-239).

Ausgangspunkt der Systementwicklung ist die göttliche Trias, die als eine hierarchische Ordnung ewiger Hypostasen geschildert wird: Ursprung allen Seins ist der streng transzendent vorgestellte Vater (I,1), der in ewiger Zeugung den Sohn als Abbild seiner selbst (I,2,4-7) und dann durch den Sohn den Heiligen Geist hervorbringt (I,3,3 rekonstruiert nach Justinian, Ep. ad Menam [21,7-10], vgl. Strutwolf, 1993, 224 Anm. 88).

An diese göttliche Sphäre schließt sich eine ewige geistige Schöpfung, eine Welt reiner, unkörperlicher Geister an, die vom Vater durch den Sohn geschaffen worden

und durch ihre Herkunft aus dem Nichts deutlich von der göttlichen Sphäre unterschieden ist (I,7,1-2). Denn diese Vernunftwesen sind, da sie nicht notwendig existieren, nicht wesentlich gut, und bedürfen, um gut zu sein und zu bleiben, der ständigen Heiligung durch den Heiligen Geist, der sie mit dem Sohn verbindet, welcher ihnen wiederum den Vater offenbart (I,3,8). Diese übernatürliche Verbindung der Vernunftwesen mit Gott unterliegt daher der Freiheit der Vernunftwesen und es kostet sie offenbar nicht unerhebliche Mühe, in diesem vollkommenen Zustand zu verharren (I,3,8-4,1). Diese Vorstellung von der Freiheit der Vernunftwesen ist nun der „archimedische Punkt“ der origeneischen Systembildung (Lies), denn sie ermöglicht es dem alexandrinischen Theologen, die Vorstellung von der Güte und Gerechtigkeit des Schöpfers mit der Wirklichkeit einer durch metaphysische und moralische Unvollkommenheit gekennzeichneten materiellen Welt, die durch die scheinbar ungerechte Verschiedenheit der in ihr lebenden Vernunftwesen und deren Lebenslose geprägt ist, auszugleichen. Entspricht die primäre Schöpfung einer großen Zahl von einander völlig gleichen und körperlosen Vernunftwesen der Güte und Gerechtigkeit Gottes, so resultiert die faktische Verschiedenheit der Kreaturen in der gegenwärtigen Welt erst aus dem freien Willen eben dieser Geschöpfe, die nicht in ihrem ursprünglichen schöpfungsgemäßen Status der gottseligen Schau geblieben, sondern in verschiedenem Maße von Gott abgefallen sind (vgl. Strutwolf, 1993, 242-244). Erst auf den Fall und die daraus resultierende qualitative Verschiedenheit der Vernunftwesen reagiert Gott dann mit der Schaffung der materiellen Welt, die dazu dienen soll, die gefallenen Geister aufzunehmen und sie durch ihre Verbindung mit materiellen Leibern zu erziehen.

Diese Freiheitslehre ist deutlich in Abgrenzung von der gnostisch-valentinianischen Lehre von den drei verschiedenen Naturen (den von Natur zur Erlösung bestimmten Pneumatikern, den durch freie Entscheidung zum Heil fähigen Psychikern und den aufgrund ihrer rein materiellen Wesenheit zum Verderben prädestinierten Hylikern) entworfen. Während die Gnostiker die Verschiedenheit der Lebenslose von Engeln, Menschen und Dämonen als Ausdruck ihrer verschiedenen, ihnen quasi schicksalhaft zugekommenen Naturen interpretierten, ist sie für Origenes das Resultat der freien Entscheidung der Vernunftwesen und impliziert die prinzipielle Gleichheit aller Vernunftwesen, die daher gleichen Wesens und somit prinzipiell erlösfähig sind. Da im Kontext dieses Entwurfs die Schöpfung der sichtbaren Welt nicht der ursprüngliche Wille Gottes ist, sondern eine Reaktion auf den Fall der Vernunftwesen und eine pädagogische Notmaßnahme darstellt, liegt es nahe, dass das Ziel der Erlösung letztlich in der endzeitlichen Aufhebung der materiellen Schöpfung und in der Befreiung der an und für sich immateriellen Seelen von der Körperlichkeit und ihrer Rückführung in den anfänglichen körperlosen Zustand besteht.

Das Zentrum der Heilsgeschichte, die als ganze der Rückführung der gefallenen Wesen zu ihrem Ursprung dient, bildet auch im Systementwurf des Origenes die Inkarnation des Gottessohnes, der durch seinen Tod und seine Auferstehung die Verlorenheit des Menschen überwindet. Da Origenes wie viele seiner christlichen Zeitgenossen die philosophische Vorstellung vom Göttlichen als unveränderlicher und leidensunfähiger Wesenheit teilt und somit die Vorstellung von einem leidenden und sterbenden Gott für eine logische und theologische Unmöglichkeit hält,

zugleich aber auch der antidoketisch zugespitzten apostolischen Verkündigung von der Menschwerdung, von Leiden, Tod und Auferstehung des göttlichen Logos, verpflichtet ist (Praef. 4), entwirft er als Lösung dieser Grundaporie des christlich-platonischen Denkens als erster Theologe eine Christologie (II,6), die er selbst ausdrücklich als Modell vorstellt, ohne den Anspruch auf dogmatische Verbindlichkeit zu erheben. Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Vorstellung von der Mittlerfunktion der menschlichen Seele zwischen geistigem und materiellem Bereich. Während das Göttliche als solches nicht in der Lage ist, sich mit der Materie zu vereinigen, ist die Seele als immaterielle Substanz nicht nur fähig, mit Gott verbunden zu werden und das Göttliche in sich aufzunehmen, sondern auch in die materielle Welt hinab zu steigen und einen materiellen Leib anzunehmen, und kann so die Brücke zwischen Gott und Materie bilden.

Eine solche Mittlerfunktion kann aber nur eine vollkommene und daher nicht gefallene Seele übernehmen, da allein eine solche den göttlichen Logos ganz und gar in sich aufnehmen kann. Daher muss Origenes postulieren, dass eines der präexistenten Vernunftwesen vom Urfall ausgenommen ist und sich in der Präexistenz so sehr mit dem göttlichen Logos, dem Sohn Gottes, verbunden hat, dass es ganz in ihm aufgegangen ist und sich in dieser engen Verbindung so sehr mit dem göttlichen Sohn vereinigt hat, dass es selbst vergöttlicht wurde. Diese Seele kann daher in ihrem Abstieg in dieser Welt den göttlichen Logos repräsentieren und damit als Mittler zwischen dem überweltlichen Logos und dem menschlichen Leib fungieren. Diese Christologie baut Origenes zu einer regelrechten Zwei-Naturen-Lehre aus: Der göttliche Logos, der sich in Christus offenbart, ist die göttliche Seite in Jesus, die weder leiden noch auf den menschlichen Leib eingegrenzt werden kann, sondern auch während der Inkarnation beim Vater weilt und zugleich die gesamte Welt durchwaltet. Die menschliche Seele und der von ihr angenommene Leib dagegen bilden die menschliche Seite Jesu, die veränderlich und leidensfähig und so Träger aller kreatürlichen Akte des Erlösers ist. Die untrennbare Einheit beider Naturen, die sich im wohl von Origenes geprägten Begriff des „Gott-Menschen“ (Deus-homo = θεάνθρωπος) ausspricht (II,6,3, vgl. Lk. Hom 7), führt dazu, dass er im Ansatz schon die Lehre von der Idiomenkommunikation“ vertreten kann (vgl. Lieske, 1938, 123-25; Strutwolf, 1993, 272-73). Auch im Erlösungswerk wirken beide Naturen Christi zusammen, indem der göttliche Logos seine mit ihm in völliger Willenseinheit verbundene Seele als Lösegeld für die Seelen der gefallenen Menschen einsetzt (II,4,4). Tod und Auferstehung Jesu leiten den Prozess der ‚Wiederbringung aller Dinge‘, die Apokatastasis, ein. Da alle Vernunftwesen in ihrer Natur und ihrem Ursprung gleich sind, scheint es zwingend zu sein, dass auch alle vernünftigen Wesen am Ende wieder zu ihrem Ursprung zurückkehren werden. Und es ist daher mehr als folgerichtig, dass Origenes wirklich die Allversöhnung gelehrt hat, die auch jenes Vernunftwesen einbezieht, das durch seinen Fall zum Teufel geworden ist (III,6,5; zum vermeintlichen Widerspruch dieser Lehre mit anderen Aussagen des Origenes, vgl. Strutwolf, 1993, 354f.).

Da dieser Prozess der Wiedereinbringung aller Vernunftwesen aber mit dem Postulat der Freiheit der Vernunftwesen vereinbart werden muss und Gott dabei keinerlei Zwang auf die freien Wesen ausüben soll, muss sich die Erlösung über eine unüberschaubare Zahl von verschiedenen Weltenläufen erstrecken. Die orige-

neische Vorstellung von verschiedenen Welten vor und nach dem gegenwärtigen Kosmos ergibt sich auch aus dem Postulat, dass Ursprung und Ziel der Heils geschichte einander gleich sein sollen (I,6,2): Da nämlich der Anfang durch die Gleichheit aller Vernunftwesen gekennzeichnet ist, muss jeder Zustand des Welt systems, in dem es noch Verschiedenheit unter den Vernunftwesen gegeben ist, als vorläufiger Übergangszustand angesehen werden. Steht nach biblischem Zeugnis nämlich am Ende dieser Welt das Weltgericht mit der Scheidung von Erlösten und Verdammten, so kann das von den Voraussetzungen des Origenes her betrachtet nur bedeuten, dass das Ende der gegenwärtigen Welt noch nicht das eschatologische Ziel der gesamten Heilsgeschichte sein kann (II,1,3 Ende).

Den Höhepunkt des Werkes bildet nicht zufällig die Lehre von der Heiligen Schrift (IV,1,1-3,15), weil der gesamte Systementwurf nichts anderes sein will als das Ergebnis einer methodisch durchgeführten Auslegung der ganzen Heiligen Schrift, in der die verschiedenen Aussagen und Lehren der Bibel zu einem organischen Ganzen verbunden werden. Ausgehend von einer – schon als kirchliche Tradition vorgestellten – Lehre von der durchgehenden göttlichen Inspiration der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments durch den Heiligen Geist (Praef. 8; IV,1,1) entwirft Origenes dann seine Lehre vom dreifachen Schriftsinn (IV,2,4-6): Die anthropologische Trichotomie von Leib, Seele und Geist wird auf die Heilige Schrift übertragen: Den Leib der Schrift bildet der Text in seinem Wortlaut und in seinem buchstäblichen Sinn. Da dieser leibliche Sinn der Schrift aber an vielen Stellen Widersprüche, Brüche und Ärgernisse enthalte, verweise er auf einen zweifachen höheren Schriftsinn, nämlich zum einen auf den seelischen, der sich auf Erbauung der menschlichen Seele bezieht und damit auch als moralischer Schriftsinn bezeichnet werden kann, zum anderen auf den geistlichen (pneumatischen) Sinn, der die göttlichen Geheimnisse und tiefe nur den Vollkommenen zugänglichen Lehren enthält – jene Lehre nämlich, in die Origenes seine Schüler mit seinem Prinzipienwerk einführen möchte.

#### 4. Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte

Aufgrund der problematischen Überlieferungslage wie auch der eigentümlichen, problemorientierten und teilweise aporetischen Darstellungsweise seines Systems im Prinzipienwerk ist sowohl die Gesamtcharakteristik des Werkes als auch das Verständnis vieler darin diskutierter theologischer Positionen bis heute in der Forschung strittig. Da Origenes hier vielfach Probleme hypothetisch erörtert und in einigen Fragen verschiedene Lösungsmodelle nebeneinander stellt, ohne eine eindeutige Antwort zu geben, wird von vielen Forschern der Systemcharakter des Prinzipienwerkes überhaupt bestritten und von einer „théologie en recherche“ gesprochen (Crouzel). Dagegen geht etwa F.-H. Kettler von einer Verhüllung der eigentlichen Ansichten durch Origenes aus, der dadurch Anstoß und Häresieverdacht zu vermeiden trachte. Es lässt sich nämlich feststellen, dass Origenes zu einigen der in *De principiis* offen gelassenen Fragen, in anderen Werken (besonders den Kommentaren) durchaus eindeutige Positionen vertreten hat. So bleibt im Prinzipienwerk die Frage offen, ob die verklärte Auferstehungsleiblichkeit im Endheil erhal-