

Symbolum

Historische Bedeutung und patristische Deutung des Bekenntnisnamens

Von ANDREAS MERKT

In *De congressu eruditionis gratia* äußert Philo von Alexandria einen Gedanken, der jedem, der sich mit der Geschichte eines Wortes befasst, zu denken geben muss: Er rügt den Eifer derer, die sich ihr Leben lang mit ὀνόματα und ἑήματα abgeben, als ob ihre Seligkeit davon abhinge. Sie sollten – so mahnt der Philosoph – sich doch lieber mit Fragen der Philosophie und Ethik befassen¹. Wir lernen daraus zweierlei: Es gibt offenbar Wichtigeres als begriffsgeschichtliche Untersuchungen, und: Ein Leben lang sollte man sich vielleicht wirklich nicht damit beschäftigen.

Glücklicherweise gibt derselbe Philo uns in einer anderen Schrift auch einen Hinweis, weshalb es sich vielleicht doch lohnen könnte, sich gelegentlich mit Namen zu befassen: Der Name – so schreibt er in *De vita contemplativa* – ist der Spiegel des Gedankens². Wer also einem Gedanken auf die Spur kommen möchte, der ist gut beraten, die sprachliche Gestalt dieses Gedankens zu untersuchen. Auf das Thema dieses Aufsatzes gemünzt: Möchte man wissen, welche Bedeutung die frühen Christen den Bekenntnissen zuschrieben, so schlägt man sicherlich nicht den falschen Weg ein, wenn man nach dem Sinn des Namens fragt, den die Kirchenväter dem Bekenntnis beigelegt haben. Auf der Suche nach einer Erklärung des Bekenntnisnamens muss man jedoch bald feststellen, dass die bisherige Literatur zum Thema mehr verwirrt als erklärt.

I Der *status quaestionis*: Fragwürdige Antworten

Erstaunlicherweise wurde die Frage nach der Semantik des Begriffs *Symbol* im Zusammenhang der Glaubensbekenntnisse seit Kellys Monographie über die altchristlichen Glaubensbekenntnisse aus dem Jahre 1972 nicht mehr aufgeworfen³. Erstaunlich wirkt dies aus einem doppelten Grund. Denn zum einen ist die Theologie seit dem von Eberhard Jüngel und Paul Ricoeur verfassten Sonderheft „Metapher“ zur Evangelischen Theologie aus dem Jahre 1974 sensibilisiert für die theologische Bedeutung der Metaphorologie, und so verwundert es, dass die theologische Metaphorologie sich, so weit ich sehe, nicht dieses Themas bemächtigt hat:⁴ Gerade der kirchliche Symbolbegriff fordert ja angesichts der

¹ Philo congr. 53 (Philonis Alexandrini opera 3 [Berlin 1898] 72–109, dort 82,15–83,1 Wendland).

² Philo contempl. 78 (ebd. 6 [Berlin 1915] 46–71, dort 67,1–9 Cohn/Reiter).

³ J. N. D. KELLY, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Theologie und Geschichte (= UTB 1746) (Göttingen ²1993; Original: London ³1972) 57–65.

⁴ Lediglich S. DOUGLAS deutet die Möglichkeit einer Verbindung moderner Symboltheo-

Nähe der Begriffe ‚Symbol‘ und ‚Metapher‘ gerade zu einer Relecture vom Standpunkt der modernen Metaphernforschung heraus. Zum anderen bilden die altkirchlichen Bekenntnisse seit über einem Jahrhundert eines der am häufigsten bearbeiteten Forschungsfelder der Patristik⁵. Wenn sich die Erforschung der altkirchlichen Bekenntnisse auch vornehmlich mit der inhaltlichen Genese der alten Bekenntnisse, mit Fragen der Priorität und Abhängigkeit, befasst, so geht es dabei auch immer wieder um die Frage, was das Bekenntnis eigentlich sei: eine liturgische Formel oder ein existentieller Akt⁶, ein Kampftruf gegen den Feind oder eine geheime Parole⁷ – um nur zwei der beliebtesten Alternativen zu nennen. Selten jedoch hat man diese Fragen mit dem Namen in Verbindung gebracht.

Einer der Gründe, weshalb nicht nach dem Namen *Symbolum* gefragt wird, liegt auf der Hand: Die Antwort scheint geklärt. In der Tat finden wir nämlich in den verschiedensten theologischen und kirchenhistorischen Publikationen Erklärungen des Namens – Erklärungen freilich, von denen jede einzelne durch die Vielzahl der alternativ angebotenen Deutungsversuche in Frage gestellt wird.

Die kritische Forschung der Neuzeit hat zunächst eine religionsgeschichtliche Erklärung des Namens präferiert. Als *symbola* – so betonte schon Johann Ernst Immanuel Walch, aber auch noch Friedrich Nitzsch und Walter Müri sowie zuletzt Stephan Meier-Oeser – wurden heilige Formeln in der Zauberei und in den Mysterienkulten bezeichnet⁸. Diese *Symbola* dienten offenbar auch als geheime Parolen, an denen sich die Angehörigen eines Kultes erkennen konnten. Gegen diese religionsgeschichtliche Herleitung des Bekenntnisnamens wandte sich zunächst Ferdinand Kattenbusch an der Wende zum 20. Jahrhundert in seinem Monumentalwerk über das Apostolische Symbol⁹. Ihm folgte Harry

rien, insbesondere der Heideggerschen, mit dem Bekenntnisnamen an: *A Critical Analysis of Gregory's Philosophy of Language: The Linguistic Reconstitution of Metadiastemic Intrusions*, in: H. R. DROBNER/A. VICIANO (Hg.), *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14–18 September 1998)* (= *VigChr Suppl.*-Bd. 52) (Leiden/Boston/Köln 2000) 447–466, dort 463 Anm. 50.

⁵ Vgl. W. KINZIG/M. VINZENT, *Recent Research on the Origin of the Creed*, in: *JThS.NS* 50 (1999) 535–559, bes. 535, Anm. 3 die einschlägige Literatur über die Forschungsgeschichte.

⁶ Vgl. C. ANDRESEN/A. M. RITTER, *Geschichte des Christentums I/1: Alte Kirche* (Stuttgart² 1992) 152.

⁷ Vgl. R. STAATS, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen* (Darmstadt 1996) 133.

⁸ Vgl. J. E. I. WALCH, *Antiquitates symbolicae, quibus symboli apostolici historiae illustrantur* (Jena 1772); W. MÜRI, *ΣΥΜΒΟΛΟΝ. Wort- und sachgeschichtliche Studie* (1931), in: *Griechische Studien* (Basel 1976) 1–44; F. NITZSCH, *Ueber den Ursprung der Bezeichnung des Taufbekenntnisses und der übrigen Bekenntnisse als Symbola*, in: *ZThK* 3 (1893) 332–341, S. MEIER-OESER, *Art. Symbol I: Antike, Mittelalter, Neuzeit* in: *HWP* 10 (1998) 710–723, dort 711.

⁹ Vgl. F. KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol II* (1900, Nachdruck Darmstadt 1962) bes. 80f., 129 und 234.

James Carpenter in einem Aufsatz des Jahres 1942¹⁰. Ihre Argumente sind weiter unten noch zu erörtern. Zugleich hat Carpenter versucht, eine unter den Kirchenvätern verbreitete juristische These neu zu beleben: *Symbolum* bedeute so viel wie Vertrag. Dem hat sich Joseph Crehan angeschlossen¹¹.

Diese Erklärung wurde nun ihrerseits durch John Norman Davidson Kelly in seinem Standardwerk über die frühen christlichen Glaubensbekenntnisse in Frage gestellt. Er stellt eine banalere Lösung des Rätsels um den Bekenntnisnamen zur Debatte: *Symbolum* könne doch schlicht und einfach im Sinne von Symbol verstanden worden sein: also etwas, wodurch man an etwas anderes erinnert wird. Das Bekenntnis wäre demnach ein Erinnerungszeichen für den dreifaltigen Gott¹². Auf eine weitere Deutung weist Hubertus R. Drobner hin, wenn er schreibt: „... der Name ‚*Symbolum*‘ geht wohl auf die Funktion des Taufbekenntnisses zurück als eines ‚Ausweises‘, der zum Empfang der Taufe vorzulegen war.“¹³ Schließlich kommt Markus Vinzent das Verdienst zu, in dem jüngsten Lexikonbeitrag zum Thema sich einer eigenen Präferenz enthalten und die ganze Bandbreite der Deutungen unterschiedslos aufgezählt zu haben. Tatsächlich markiert nämlich dieses Nebeneinander diverser Deutungen den gegenwärtigen Stand der Forschung¹⁴.

Dieser Überblick über die Deutungen des Bekenntnisnamens bliebe freilich unvollständig, wenn nicht noch eine weitere Erklärung erwähnt würde, die vielleicht die bekannteste ist und das wohl gerade deshalb, weil sie nicht von Spezialisten, also von Kirchenhistorikern, Patristikern oder Altphilologen vorgetragen wurde, sondern fast ausschließlich bei systematischen Theologen begegnet, ja sich bei diesen außerordentlicher Beliebtheit erfreut und durch deren populärwissenschaftliche Veröffentlichungen eine weite Verbreitung erhalten hat.

Diese Deutung wurde von Joseph Ratzinger in seiner klassischen Einführung ins Christentum vorgetragen: „*Symbolum*‘ kommt von ‚*symbollein*‘, zu deutsch: zusammenfallen, zusammenwerfen. Den Hintergrund bildet ein antiker Brauch: zwei zusammengefügte Teile eines Ringes, eines Stabes oder Täfelchens galten als Erkennungszeichen für Gastfreunde, Boten, Vertragspartner. Das entsprechende Stück zu besitzen berechnete zum Empfang einer Sache oder einfach der Gastfreundschaft.“ Und er fügt dieser Ätiologie noch eine theologische Deutung an: „*Symbolum* ist das Stück, das auf die Ergänzung im andern weist und damit gegenseitiges Erkennen und Einheit schafft. Es ist Ausdruck und Ermöglichung von Einheit.“¹⁵

¹⁰ Vgl. H. J. CARPENTER, *Symbolum* as a Title of the Creed, in: JThS 43 (1942) 1–11.

¹¹ J. CREHAN, Early Christian Baptism and the Creed. A Study in Ante-Nicene Theology (= The Bellarmine Series 13) (London 1950) 96–109: *Symbolum* sei gleichbedeutend mit *stipulatio* (mündlicher Vertrag).

¹² Vgl. KELLY (Anm. 3) 64 f.

¹³ Lehrbuch der Patrologie (Freiburg 1994) 202.

¹⁴ Vgl. M. VINZENT, Art. *Symbolum*, in: LThK³ 9 (2000) 1164 f.

¹⁵ J. RATZINGER, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische

Das Panorama der vielfältigen Deutungen des Bekenntnisnamens führt die Notwendigkeit vor Augen, das Problem erneut aufzurollen. Dabei müssen wir methodisch klar unterscheiden zwischen der historischen Bedeutung und der patristischen Deutung; denn es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass man schon in der Alten Kirche nicht mehr um den ursprünglichen Sinn des Namens wusste. Dementsprechend versuche ich im folgenden Abschnitt zunächst, *historisch* diejenige Bedeutung des Wortes zu ermitteln, die für die Übertragung auf das Bekenntnis den Ausschlag gegeben hat. Dazu müssen all jene Textzeugen für das Wort vernommen werden, die sich der Vor- und Frühgeschichte der amtlichen Bekenntnisse zuordnen lassen (II). Anschließend werde ich dann *patristisch* nach den Deutungen fragen, welche die Kirchenväter dem Namen gegeben haben (III). Denn sie verdeutlichen nicht weniger als der Name selbst, welche Bedeutung die antiken Theologen den Bekenntnissen zugeschrieben haben. Den Abschluss bildet dann eine Zusammenfassung der Ergebnisse (IV).

II Die historischen Ursprünge:

Symbolum in der Vor- und Frühgeschichte der Bekenntnisse

1) Symbolum *bei Tertullian*

Wann immer ein theologischer Terminus, der offenbar eine Neubildung oder Neuprägung eines klassischen lateinischen Wortes darstellt, auf seinen Ursprung hin untersucht werden soll, kommt man nicht an dem ersten lateinisch schreibenden Theologen vorbei. Die Forschungen zum christlichen Latein der Spätantike haben gezeigt, dass Tertullian als Kenner der juristischen und philosophischen Sprache wie auch als begnadeter Rhetor und Sprachschöpfer für die Begrifflichkeit der lateinischen Theologie Pionierarbeit geleistet hat¹⁶. Von daher

Glaubensbekenntnis (Sonderausgabe München 1985) 66f. Zur theologischen Deutung vgl. auch noch ebd. 68.

¹⁶ Vgl. die Veröffentlichungen der Schule von Nijmegen, denen auch G. DE LA FUENTE, *Introducción al latín bíblico y cristiano* (Madrid 1990) verpflichtet ist, speziell CH. MOHRMANN, *Observations sur le style et la langue de Tertullien*, in: *Nuovo Didaskaleion* 4 (1950) 41–54, nachgedruckt in: *Études sur le latin des chrétiens* 2. *Latin chrétien et médiéval* (= *Storia e Letteratura* 87) (Rom 1961) 235–246. Zur Relativierung der Schulmeinung von einer altchristlichen „Sondersprache“ vgl. schon die Modifikationen der These durch Joseph SCHRIJNEN in: *Le latin chrétien devenu langue commune*, in: *REL* 12 (1934) 96–116, bes. auch die von Silvano Boscherini kritisch präsentierte und durch Mohrmann aktualisierte italienische Übersetzung seines Manifestes von 1932: *I caratteri del latino cristiano antico*. Con un'appendice di Ch. Mohrmann „Dopo quarant'anni“, hg. von S. BOSCHERINI (Bologna 1986), sowie J.-C. FREDOUILLE, *Langue philosophique et théologique d'expression latine (IIe–IIIe siècle)*, in: *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome „La Sapienza“* (Rome, 17–19 mai 1990) (= *Collection de l'École française de Rome* 161) (Rom 1992) 187–199, der aber nichtsdestoweniger die besondere Rolle Tertullians in der Ausbildung einer „langage théologique autonome“ hervorhebt; ähnlich R. BRAUN, *Tertullien et le renouveau*

liegt die Frage nahe: Welche Bedeutung beinhaltet bei ihm das Wort *symbolum*?¹⁷ Dabei stößt man dann allerdings auf die Tatsache, dass das Wort in seinem Werk nur an zwei Stellen vorkommt¹⁸. In *De Paenitentia* 6,12 begegnet es in der Konstruktion *symbolum mortis* und in *Adversus Marcionem* 5,1 in der Wendung *symbolo suscipere*. Was ist jeweils gemeint?

Symbolo suscipere

Dass Tertullian *symbolum* in der Bedeutung von Bekenntnis kennt, haben manche Gelehrte aus einer Stelle in *Adversus Marcionem* geschlossen. Zu Beginn des fünften Buches wendet sich Tertullian mit der Frage an Markion, auf welcher Grundlage er Paulus als Apostel anerkenne, wo dieser doch im Evangelium nicht unter den Aposteln zu finden sei:

„Deshalb, oh Schiffsherr vom Pontus, wenn du niemals gestohlene und illegale Ware an Bord deiner Schiffe genommen hast, wenn du überhaupt nie eine Fracht verfälscht oder unterschlagen hast, dann wirst du wohl in Gottes Angelegenheiten noch vorsichtiger und gewissenhafter sein, und so möchte ich, dass du angibst, mit welchem *symbolum* du den Apostel Paulus aufgenommen hast, wer ihm den Frachtstempel (*character tituli*) gegeben hat, wer ihn dir übersandt hat, wer ihn an Bord gebracht hat (*imposuerit*), so dass du ihn unverehrt an Land setzen kannst (*constanter exponere*).“¹⁹

Tertullian spielt in diesem Satz auf Markions früheren Stand als *naulerus* (Schiffsherr, Reeder, Kapitän, Überseehändler) an²⁰ und hält sich dabei durchgängig an die Terminologie des Seehandels. In der Sprache des antiken Handelsrechts bezeichnet nun *symbolum* einen Berechtigungsschein zur Mitfahrt, im konkreten Fall also eine urkundliche Befugnis für die Einschiffung eines Reisenden oder einer Fracht²¹. Nun fällt jedoch auf, dass die von Tertullian ver-

ment du latin, in: Les Pères de l'Église au XXe siècle. Histoire – Littérature – Théologie (Paris 1997) 265–274. Für eine Einordnung der philologischen Innovationskraft Tertullians in einen weiteren kulturgeschichtlichen Zusammenhang vgl. J.-C. FREDOUILLE, Tertullien et la conversion de la culture antique (Paris 1972) und H. STEINER, Das Verhältnis Tertullians zur antiken *Paideia* (= Studien zu Theologie und Geschichte 3) (St. Ottilien 1989).

¹⁷ Vgl. A. D'ALÈS, Tertullien, *symbolon*, in: RSR 26 (1936) 468.

¹⁸ Unberücksichtigt kann hier die sinnverschiedene feminine Form *symbola* bleiben, die Tertullian in adv. Val. 12,2f. (SC 280,108,12–14 Fredouille) gebraucht: „Videmus cotidie nauticorum lascivias gaudiorum. Itaque, ut nautae ad symbolam semper exultant, tale aliquid et aeones“. *Symbola* bedeutet hier den Beitrag für ein Fest(mahl). Vgl. auch den von Tertullian im selben Zusammenhang gebrauchten synonymen Begriff *collaticium*: 12,4 (23).

¹⁹ Tert. adv. Marc. 5,1,2 (CCL 1, 663f. Kroymann): „Quamobrem, Pontice nauclere, si numquam furtivas merces uel illicitas in acatos tuas recepisti, si numquam omnino onus auertisti uel adulterasti, cautior utique et fidelior in die rebus edas uelim nobis, quo symbolo susceperis apostolum Paulum, quis illum tituli caractere percusserit, quis transmiserit tibi, quis imposuerit, ut possis eum constanter exponere.“

²⁰ Zu Markions Beruf vgl. z. B. W. WISCHMEYER, Von Golgotha zum Ponte Molle. Studien zur Sozialgeschichte der Kirche im dritten Jahrhundert (= FKDG 49) (Göttingen 1992) 33.

²¹ Für die Bedeutung „Fahrschein“ vgl. auch die σύμβολα καμήλων, Billette zur Benutzung der Karawanenstraße. Vgl. J. GEFFCKEN/E. ZIEBARTH (Hg.), Friedrich Lübkers Reallexikon des klassischen Altertums (Leipzig 8 1922) 1004.

wendeten Termini *imponere* (einschiffen) und *exponere* (ausschiffen) nicht reine Fachtermini sind, sondern durchaus auch eine weitere Bedeutung beinhalten. Damit liegt es nahe, auch für *symbolum* eine Konnotation anzunehmen. In diesem Sinne hat Ferdinand Kattenbusch vermutet, Tertullian spiele mit *symbolum* auf ein gleichnamiges Bekenntnis an²².

Das als *symbolum* bezeichnete Glaubensbekenntnis wäre demnach so etwas wie ein Fahrschein, Frachtbrief oder Beglaubigungsschreiben, jedenfalls ein rechtsverbindliches Kriterium, das die Akzeptanz des Paulus begründet, das also, allgemein gesprochen, über die Zugehörigkeit einzelner Schriften zum Kanon entscheidet. So verführerisch diese Deutung Kattenbusch im innerprotestantischen Apostolikumstreit der Jahrhundertwende erscheinen musste²³ (und auch – zugegeben – einem katholischen Theologen erscheint): sie wird durch zweierlei in Frage gestellt.

Zunächst können wir *e silentio* schließen, dass es sich hier weder um einen *terminus technicus* für ein Bekenntnis noch um einen Begriff handelt, den Tertullian prägen möchte. Es fällt nämlich auf, dass er die Metapher gerade da nicht verwendet, wo sie sich in eine von ihm verwendete Bildsprache fügen würde: An mehreren Stellen greift Tertullian auf das im antiken Mittelmeerraum beliebte Bild der Seefahrt als einer Daseinsmetapher zurück: Das Leben ist eine Seereise, über der ständig die Gefahr des Schiffbruchs hängt, die Kirche aber ist das bewährte Schiff, mit dem man sicher den Hafen des ewigen Lebens erreichen wird²⁴. Was hätte da näher gelegen, als das Bekenntnis als Fahrschein, als Eintrittskarte, als Berechtigungsschein zur Mitfahrt auf dem Schiff der Kirche zu deuten? Gerade diese Deutung aber unterlässt Tertullian. Wir müssen uns fragen weshalb. Die Antwort erscheint simpel: Tertullian schreibt an keiner Stelle einem Bekenntnis eine solche kriteriologische Funktion zu. Wie er in *De praescriptione haereticorum* zeigt, sind für ihn die normgebenden Instanzen die in der Kirche gedeutete Schrift, die *regula fidei* und die Autorität der *ecclesiae apostolicae*. Diese bilden sozusagen die Rechtsgrundlage, auf der gezeigt wird, dass der Ankläger, der Häretiker, gegenüber der Kirche im Unrecht ist²⁵. Als

²² Vgl. KATTENBUSCH (Anm. 9) 80 Anm. 43.

²³ Zum Apostolikumstreit vgl. H.-M. BARTH, Apostolisches Glaubensbekenntnis II. Reformation und Neuzeit, in: TRE 3 (1984) 554–566, dort 560–562, speziell zu Kattenbusch: DERS., Ferdinand Kattenbusch, in: H. G. GUNDEL u. a. (Hg.), Gießener Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (= Lebensbilder in Hessen 2, Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 35/2) (Marburg 1982) 493–502 mit weiterführender Literatur.

²⁴ Vgl. z. B. bap. 8,4 und 12,7 (CCL 1,283,19–27 und 288,38–43 Borleffs). Zu diesen Bildern in der Alten Kirche vgl. H. RAHNER, Antenna crucis, in: DERS., Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter (Salzburg 1964) 239–546, ebd. passim auch weitere (durch das Register leicht ermittelbare) Belege zu Tertullian. Vgl. ferner J. DANËLOU, Le navire de l'église. Les symboles chrétiens primitifs (Paris 1961) 65–76 und E. PETERSON, Das Schiff als Symbol der Kirche in der Eschatologie, in: ThZ 6 (1950) 77–79 = DERS., Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen (Freiburg 1959, Nachdr. Darmstadt 1982) 92–96.

²⁵ Eine Zusammenfassung und Systematisierung des Inhalts der *praescriptio*-Schrift bietet J. A. ALCAÍN, Las normas de lo cristiano en el „*De Praescriptione*“ de Tertulliano, in: Compostellanum 35 (1990) 93–105. Weiterführender sind dagegen J. K. STIRNIMANN, Die Prae-

symbolum hätte Tertullian demnach allenfalls die Glaubensregel bezeichnen können, nicht aber ein Bekenntnis.

Dass Tertullian indes mit *symbolum* auch nicht auf die *regula fidei* – zumindest nicht direkt – anspielt, ergibt sich aus dem Kontext der Stelle. Nach der zitierten Passage zeigt Tertullian auf, dass die Apostolizität des Paulus nicht allein aufgrund seiner eigenen Behauptung angenommen werden dürfe, sondern einer Autorität außerhalb seiner Briefe bedarf. Diese aber könne Markion nicht vorweisen. Denn im von Markion akzeptierten ‚gereinigten‘ Lukas-Evangelium findet sich Paulus nicht in den Reihen der Apostel. Seine Apostolizität kann deshalb – so Tertullian – allein aus den typologischen Präfigurationen des Alten Testaments und aus dem Zeugnis der Apostelgeschichte erwiesen werden²⁶. Beide aber verwirft Markion. Das Kriterium, das Tertullian mit der Metapher *symbolum* ins Feld führt, ist also weder ein Bekenntnis noch die Glaubensregel, sondern die unverkürzte Heilige Schrift der *Catholica*²⁷.

In einer anderen Bedeutung begegnet *symbolum* hingegen in *De paenitentia*.

scriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie (= Paradosis 3) (Fribourg 1949); D. MICHAÉLIDÈS, Foi, écritures et tradition. Les „*Praescriptiones*“ chez Tertullien (= *Théologie* 76) (Paris 1969) und das Kapitel über *praescriptio* in der Dissertation von J.-C. FRÉDOUILLE (Anm. 18). Vgl. ferner die hilfreiche 72seitige Einleitung zur italienischen Übersetzung: Tertulliano, *La prescrizione contro gli eretici*. Dottrina, traduzione e appendice critica di C. TIBILLETI (Rom 1991) sowie die kleine Studie von W. M. GESSEL, *Der Ternar. Glaubensregel, Tradition und Sukzession nach De praescriptione haereticorum Tertullians*, in: *Sendung und Dienst im bischöflichen Amt*. Festschrift Bischof Josef Stimpfle (St. Ottilien 1991) 139–154.

²⁶ Adv. Marc. 5,1,5–7 (CCL 1,664f. Kroymann).

²⁷ Nach Brinktrine, Carpenter und Kelly bildet deshalb die Heilige Schrift sozusagen das *symbolum*, das zur Aufnahme des Paulus in die Heiligen Schriften der Kirche berechtigt, ein *symbolum*, das Markion nicht vorweisen kann, weil er gerade das Alte Testament und die Apostelgeschichte ablehnt. Vgl. J. BRINKTRINE, Die trinitarischen Bekenntnisformeln und Taufsymbbole, in: *ThQ* 102 (1921) 156–190, dort 163; CARPENTER (Anm. 10) 3f. und KELLY (Anm. 3) 58. Diese Wortdeutung muss man freilich mit Fragezeichen versehen. Zwar geht es in Tertullians Argumentation primär um die Heilige Schrift, allerdings – und das darf nicht übersehen werden – um die in der Kirche gelesene. Mittelbar kommt damit also auch die Autorität der Kirche ins Spiel, deren *consuetudo* offenbar nach Tertullian den Umfang der Schrift bestimmt und dadurch die Unverfälschtheit der Heiligen Schrift gegen Entstellungen wie die markionitische garantiert. Damit soll nun andererseits auch nicht behauptet werden, Tertullian bezeichne hier die Kirche als *symbolum*. Vielmehr darf man sich fragen, ob nicht überhaupt jeder Versuch, das Wort *symbolum* konkret auf die Schrift oder die Kirche zu beziehen, eher dem Bedürfnis des Interpreten entspricht als dem Text gerecht wird. Vielleicht sollte man deshalb besser gänzlich der Versuchung widerstehen, das Wort *symbolum* aus seinem rhetorischen Kontext herauszulösen und mit einem bestimmtem theologischen Kriterium zu identifizieren. Es handelt sich hierbei schlicht um eine der Sprache des Seehandels entnommene Metapher, mit der Tertullian danach fragt, wie Markion die Aufnahme des Paulus in den Kreis der Apostel legitimiert.

Symbolum mortis

Der betreffende Satz in *De paenitentia* lautet: „Quodsi [Deus] necessitate nobis symbolum mortis indulget, ergo invitus facit (...)“²⁸. Der Zusammenhang ist folgender: Tertullian wendet sich gegen diejenigen Katechumenen, die meinen, sie könnten bis zur Taufe munter weiter sündigen, weil die Taufe ja mit Notwendigkeit von der Sünde befreit. Tertullian bezweifelt nun nicht, dass die Sündenbefreiung in der Taufe zwangsläufig geschieht. Doch daraus zu folgern, dass man bis dahin sündigen dürfe, dass also die Taufe keine innere Umkehr voraussetze, hält er für einen Trugschluss. Zwar befreie Gott den Menschen in der Taufe von den Sünden, doch bei den Unbußfertigen tue er dies nur gegen seinen Willen (*invitus*). Was er aber nur widerwillig gewährt hat, dem wird er keinen Bestand verleihen: Der nicht wahrhaft Bekehrte wird nach der Taufe wieder sündigen, und so wird ihm die verliehene Gnade wieder genommen werden.

Wie ist nun in diesem Kontext die Wendung *symbolum mortis indulgere* zu verstehen? In Heinrich Kellners Übersetzung in der Bibliothek der Kirchenväter lesen wir: „Wenn er uns aber den Schuldschein des Todes mit Notwendigkeit nachlässt, dann handelt er doch gegen seinen Willen“²⁹. Kellner bezieht sich damit auf die Wortbedeutung, der zufolge *symbolum* eine einseitige privatrechtliche Verpflichtung und damit auch einen Schuldschein bezeichnen konnte³⁰. Diese Übersetzung wird dadurch nahegelegt, dass es sich hierbei um einen im profanen Sprachgebrauch sehr gebräuchlichen Sinngehalt des Wortes handelt; zudem scheint sich diese Bedeutung auch in den Gedankengang des Textes zu fügen. Allerdings stellt sich dann das Problem, wie *indulgere* zu übersetzen ist. Kellner gibt es – lexikalisch korrekt und seiner Verdeutschung von *symbolum* gemäß – mit *nachlassen* wieder. Dabei übersieht er jedoch die Bedeutung der grammatikalischen Konstruktion: Im nachklassischen Latein bedeutet *indulgere* in transitiver Funktion in der Regel so viel wie *bewilligen*, *gewähren*, *zugestehen*. Die korrekte Übersetzung lautet demnach: Gott gewährt das *symbolum mortis*. Damit verliert dann aber die Schuldschein-Übersetzung ihren Sinn. Dasselbe gilt für die Deutung Kellys, die auf derselben Linie liegt: *symbolum* habe an dieser Stelle die Bedeutung von „gesetzlicher Verpflichtung oder Vollmacht“³¹. Denn welche Vollmacht sollte hier gewährt oder erteilt werden?

Die Interpretation wird dadurch erschwert, dass Tertullian im Zusammenhang der zitierten Stelle kein weiteres Mal die Todesmetaphorik verwendet. Er setzt also voraus, dass seinen Lesern ohne weiteres verständlich ist, welchen Tod er hier meint. Nun geht es ihm ja um die notwendige Sündenbefreiung in der Taufe. Man geht deshalb wohl nicht fehl, wenn man mit den modernen Editoren

²⁸ Tert. paenit. 6,12 (CCL 1,331 Borleffs).

²⁹ Tertullians ausgewählte Schriften in Deutsche übersetzt 1: Private und katechetische Schriften, übers. v. H. KELLNER (= BKV² 7) (Kempten/München 1912) 236.

³⁰ E. BICKERMANN, Art. Symbolaion, in: PRE IV A 1 [2. Reihe, 7. Halbband] (1931) 1985–1988, dort 1087f.

³¹ KELLY (Anm. 3) 60 mit Anm. 20.

symbolum mortis auf die Taufe selbst bezieht³². Diese ist das Symbol für den Tod der Sünde im Täufling, für die notwendige Sündenbefreiung, die Gott dem Unbußfertigen nur gegen seinen Willen zubilligt (*indulget*). Der Begriff *symbolum* begegnet hier demnach in der Bedeutung einer liturgischen Symbolhandlung, die als sichtbares Zeichen eines unsichtbaren Geschehens dient: Das Taufbad bildet das sichtbare Zeichen für den unsichtbaren Tod der Sünde im Täufling. *Symbolum* rückt dabei – darauf hat vor allem Dimitri Michaélidès in seiner Studie über Tertullians Sakramentbegriff hingewiesen – ganz in die Nähe von *sacramentum*, einem zu dieser Zeit noch ähnlich schillernden Wort. Michaélidès hebt *symbolum* dabei jedoch dadurch von *sacramentum* ab, dass er *symbolum* weniger auf das Taufgeschehen (die Sündenbefreiung) als auf die getaufte Person bezieht: „Appliqué au baptême, il signifie que ce rite est le <signe> auquel le chrétien est <reconnue> comme <mort> (*mortis*) au péché“. *Symbolum* begegnet dieser Interpretation zufolge speziell im Sinne eines Erkennungszeichens („signe <d’identité>“) oder Ausweises.³³

Wir können uns jedoch fragen, ob damit das *necessitate* nicht unterbewertet wird. Wenn Tertullian schreibt „Gott gewährt aus Notwendigkeit das *symbolum mortis*“, dann liegt der Akzent, wie der gesamte Argumentationsgang nahelegt, doch wohl weniger auf dem äußeren Zeichen als auf der tatsächlich geschehenen Sündenbefreiung. Kann man *symbolum* dann nicht vielleicht sogar ‚sakramental‘ verstehen: als ein Zeichen, das nicht nur eine Wirklichkeit (nämlich den Tod der Sünde) zum Ausdruck bringt, sondern diese sogar selbst bewirkt? Dabei konnte Tertullian zwei Bedeutungen des Wortes verschmelzen, eine religiöse und eine rechtliche. Zum einen konnte *symbolum* nämlich einen rituellen Akt, eine religiöse Zeichenhandlung bezeichnen; zum anderen jedoch auch einfach eine Quittung: Im rituellen Akt der Taufe bescheinigt oder quittiert Gott sozusagen rechtswirksam dem Menschen die Sündenbefreiung³⁴.

Halten wir jenseits aller Spekulation fest: In *De paenitentia* steht *symbolum* nicht absolut, sondern ist näher bestimmt durch das Genetivattribut *mortis*. In dieser Verbindung bezeichnet es offenbar die Taufe, nicht aber – und das ist für unseren Zusammenhang entscheidend – ein Bekenntnis. Allerdings weist dieser Sprachgebrauch in einen Bereich, in dem einige Jahrzehnte später nach allgemeiner Forschungsmeinung das Wort erstmals als Bezeichnung für ein Bekenntnis begegnet: im Kontext der Taufe.

³² Vgl. CCL 1,331, krit. App. zu Z. 47 Kroymann.

³³ Vgl. D. MICHAÉLIDÈS, *Sacramentum chez Tertullien* (Paris 1970) 261.

³⁴ Vgl. die einschlägigen Wörterbücher.

2) *Symbolum als Bezeichnung des interrogatorischen Taufbekenntnisses im dritten Jahrhundert? Die Zeugnisse Cyprians und Firmilians*

Die Zeugnisse in ihrem historischen Kontext

Führen wir uns zunächst den historischen Zusammenhang vor Augen, dem die fraglichen Quellen entspringen: der Ketzertaufstreit³⁵. Die Bildung häretischer und schismatischer Gruppen hatte zu der Frage geführt, was zu tun sei, wenn ein ehemaliger Heide, der die Taufe außerhalb der *Catholica* empfangen hatte, zur katholischen Kirche übertrat. Sollte er noch einmal getauft werden, oder konnte man die Taufe außerhalb der *Catholica* als gültig betrachten? Diese Frage fand bei den christlichen Gemeinden unterschiedliche Antworten.

Die Position der Kirche in Afrika stand offenbar schon zu Beginn des dritten Jahrhunderts fest: Man sprach sich gegen die Gültigkeit der Häretikertaufe aus. Konvertiten, die ihre Taufe in einer häretischen Gemeinschaft empfangen hatten, wurden dementsprechend beim Eintritt in die Großkirche erneut getauft. Nun war zur Zeit des Cyprian diese afrikanische Praxis in Frage gestellt worden. Nach der Decischen Verfolgung hatte Novatian eine eigene Gemeinschaft gegründet, die großen Anklang fand. Damit war das Problem der Häretikertaufe wieder aktuell geworden. Zu dieser Zeit hatte vor allem Stephan von Rom darauf gedrungen, die Praxis Roms und anderer Ortskirchen zu einer einheitlichen Regelung für die gesamte Kirche zu machen: Ihm zufolge war die Häretikertaufe im Prinzip gültig; einem Konvertiten sollte deshalb zur Aufnahme in die Kirche lediglich die Hand aufgelegt werden. Offenbar durch diese Haltung verunsichert wandte sich nun ein afrikanischer Bischof namens Magnus an seinen ‚Primas‘, an Cyprian von Karthago: Müssen – so fragt er – „die von Novatian Kommenden“ wiedergetauft werden? Cyprian antwortet darauf ausführlich in seiner etwa im Jahre 254 verfassten³⁶ *epistula* 69 und geht dabei insbesondere auf ein Problem ein, das sich speziell im Blick auf die novatianische Taufe stellte. Diese wurde offenbar in derselben Form und mit denselben Worten vollzogen wie die Taufe

³⁵ Die Bibliographie zum Thema ist reichhaltig. Nach wie vor erweisen sich die älteren Arbeiten als nützlich: J. ERNST, *Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit* (= Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 5/4) (Mainz 1905) und F. DE ST. PALAIS D'AUSSAC, *La réconciliation des hérétiques dans l'église latine. Contribution à la théologie de l'initiation chrétienne* (= *Études de science religieuse* 2) (Paris 1943). Unter den neueren Studien sind besonders hervorzuheben: H. KIRCHNER, *Der Ketzertaufstreit zwischen Karthago und Rom und seine Konsequenzen für die Frage nach den Grenzen der Kirche*, in: *ZKG* 81 (1970) 290–307; M. BÉVENOT, *Cyprian's platform in the rebaptism controversy*, in: *Heythrop Journal* 19 (1978) 123–142, A.-L. FENGER, *Zur Beurteilung der Ketzertaufe durch Cyprian von Karthago und Ambrosius von Mailand*, in: *Pietas. Festschrift Bernhard Kötting* (= *JAC Erg.-Bd. 8*) (Münster 1980) 179–207 und J. A. FISCHER, *Zu den Konzilien in Karthago im Jahr 255, im Frühjahr 256 und im Spätsommer 256*, in: *AHC* 14 (1982) 227–240; 15 (1983) 1–14; 16 (1984) 1–39. Für weitere Literatur vgl. W. M. GESSEL, *Art. Ketzertaufstreit*, in: *LThK*³ 5 (1996) 1417 f.

³⁶ Zur Datierung vgl. G. W. CLARKE, *Dissertatio biographica/chronologica de Cypriani vita ac scriptis quam composuit*, in: *Sancti Cypriani episcopi opera III,3 (CCL 3D)* (Turnhout 1999) 679–709, dort 702.

in der Catholica. Konnte man da nicht von ihrer Gültigkeit ausgehen? Cyprian verneint entschieden:

„Wenn nun jemand dies einwendet, dass er sagt, Novatian befolge dasselbe Gesetz (*lex*), das die katholische Kirche halte, er taufe mit demselben Symbol (*eodem symbolo*) wie wir, er kenne denselben Gott als Vater, denselben Sohn Christus, denselben Heiligen Geist, und er könne deshalb die Taufvollmacht beanspruchen, weil er ja in der Taufbefragung (*interrogatio baptismi*) nicht von uns abweiche, – wer auch immer meint, dies sei einzuwenden, der wisse zuallererst, dass das Gesetz des Symbols (*symboli lex*) und die Befragung (*interrogatio*) bei uns und bei den Schismatikern nicht ein und dieselben sind. Denn wenn sie sagen: ‚Glaubst du an die Vergebung der Sünden und das ewige Leben durch die heilige Kirche?‘, so führen sie mit dieser Befragung in die Irre, weil sie die Kirche nicht haben. Genau das eben bekennen sie mit ihrer eigenen Stimme, dass die Vergebung der Sünden nur durch die heilige Kirche gespendet werden kann, und weil sie diese nicht haben, zeigen sie, dass bei ihnen die Sünden nicht vergeben werden können.“³⁷

Symbolum begegnet hier also in den Wendungen *symbolo baptizare* und *symboli lex*. Im Zusammenhang mit dem *symbolum* wird auch die Taufbefragung erwähnt. Schieben wir die Frage nach der Bedeutung von *symbolum* in diesem Brief noch ein wenig auf und wenden wir uns einem Brief zu, der demselben historischen Kontext entsprungen ist und in dem ein ähnliches Nebeneinander von *symbolum* und *interrogatio* begegnet: der Brief, den der kappadokische Bischof Firmilian von Cäsarea an Cyprian geschrieben hat, genauer: die wohl im Umkreis Cyprians angefertigte lateinische Übersetzung dieses Briefes.

Nachdem mehrere Synoden in Kleinasien sich für die Wiedertaufe der Häretiker ausgesprochen hatten, schrieb Stephan von Rom an die Bischöfe Kleinasiens, dass er mit ihnen keine Gemeinschaft haben wolle, weil sie die Häretiker erneut taufte³⁸. Daraufhin versuchten nun Cyprian und Firmilian die afrikanische und kleinasiatische Position zu stärken, indem sie sich miteinander verständigten. Auf einen Brief Cyprians, der den bisherigen Verlauf der Diskussion in Nordafrika zusammenfasst, antwortet Firmilian im Oktober 256³⁹ mit einem ausführlichen Schreiben, das unter der Nummer 75 in das cyprianische Briefcorpus Eingang gefunden hat. Darin bemüht er sich, die Unhaltbarkeit der römischen Position zu veranschaulichen, indem er eine Geschichte erzählt, die sich in Kappadokien zugetragen habe. Vor rund 22 Jahren sei während einer lokalen Verfolgung eine Frau aufgetreten, die sich als Prophetin ausgegeben und viele Gläubige mit ihrem dämonischen Treiben verführt habe. Diese Frau habe auch viele getauft und sich dabei des üblichen und rechtmäßigen Wortlauts der Befragung bedient, so dass nichts von der kirchlichen Ordnung abzuweichen schien:⁴⁰

³⁷ Cypr. ep. 69,7 (CCL 3C,480,148–161 Diercks).

³⁸ So erinnert sich Dionysius von Alexandrien in einem bei Eus. h. e. 7,5,4f. (GCS 9/2,640,8–12 Schwartz) zitierten Brief an Stephans Nachfolger Sixtus.

³⁹ Zur Datierung vgl. CLARKE (Anm. 36) 704.

⁴⁰ Ep. 75,10 (CCL 3B,590–591 Diercks), bes. 10,5 (592,243–245): „baptizaret quoque mul-

„Was sollen wir nun von dieser Taufe halten, mit der ein abscheulicher Dämon durch eine Frau getauft hat? Erkennen etwa Stephanus und jene, die mit ihm übereinstimmen, auch diese Taufe an, bei der ja weder das *symbolum trinitatis* noch die rechtmäßige und kirchliche Befragung (*interrogatio legitima et ecclesiastica*) gefehlt hat? Kann man glauben, dass die Vergebung der Sünden gewährt wird oder die Wiederherstellung des heilbringenden Bades durch den Vollzug des Ritus erreicht wird, wo alles, wenn auch nach dem Bild der Wahrheit so doch durch einen Dämon verrichtet wird?“⁴¹

Firmilian zufolge können diejenigen, welche die Taufen der Häretiker für gültig erklären, also seine Gegner, Leute wie Stephan von Rom, diese Frage nur dann bejahen, wenn sie annehmen, auch dem Dämon sei im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes die Gnade der heiligen Taufe gegeben worden.⁴²

Uns interessiert nun nicht die Logik dieser Argumentation und auch nicht die Frage, ob hier die Position Stephans getroffen wird. Für unseren Zusammenhang ist lediglich von Belang, dass hier, wie im Brief Cyprians, *symbolum* parallel zur Taufbefragung erwähnt wird. Dabei wird *symbolum* noch zusätzlich bestimmt durch das Genetivattribut *trinitatis*. Worauf bezieht sich also *symbolum*? Diese Frage hat unterschiedliche Antworten gefunden.

Die Deutung des Wortes *symbolum*

Manche Autoren halten *symbolum* an dieser Stelle für eine Bezeichnung der Taufformel⁴³. Diese Deutung scheint dadurch nahegelegt, dass Firmilian in der zitierten Passage diese Taufformel zu zitieren scheint, wenn er hypothetisch von der im Namen der Dreifaltigkeit geschehenen Taufe des Dämonen spricht: *in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Nun ist man sich jedoch in der einschlägigen Forschung einig, dass es in der frühen Zeit keine eigentliche Taufformel gegeben habe, sondern dass an ihrer Stelle die Taufbefragung stand: Das dreimalige Untertauchen oder Übergießen des Täufling sei von den drei Fragen des Taufbekenntnisses begleitet worden⁴⁴. Von daher wäre die Stelle bei Firmi-

tos usitata et legitima uerba interrogationis usurpans, ut nihil discrepare ab ecclesiastica regula uideretur.“

⁴¹ Ebd. 11,1 (592,246–593,252).

⁴² Ebd. (593,252–254): „(...) et daemonem in nomine patris et filii et spiritus sancti gratiam baptismi dedisse contendunt qui haereticorum baptismata adserunt (...)“.

⁴³ So BRINKTRINE (Anm. 27) 165.

⁴⁴ So schon O. CASEL, *Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin den Großen*, in: JLW 2 (1922) 127–136 in seiner Besprechung des Artikels von Brinktrine: Dieser erkenne nicht an, „dass die Tauffragen die Taufformel ersetzen“ (ebd. 134). Die spätere Ablösung der Taufbefragung durch die Taufformel steht vermutlich vor allem mit zwei Entwicklungen in Zusammenhang:

1. mit der Zunahme der Kindertaufen in reichskirchlicher Zeit, mit der die Taufe etwas von ihrem dialogischen Charakter eingebüßt hat. – Bereits E. C. WHITTAKER, *The History of the Baptismal Formula*, in: JEH 16 (1965) 1–12 hat die Taufformel mit den Kindertaufen in Verbindung gebracht, allerdings ist seine Lokalisierung des Ursprungs der Taufformel in Syrien, wo die Kindertaufe schon früh verbreitet gewesen sei, angesichts der dürftigen Quellenlage

lian auch nicht als direktes Zitat der Taufformel zu verstehen, sondern als durch den Taufbefehl in Mt 28,19 nahegelegte kurze Umschreibung der Taufbefragung mit ihren jeweils einer göttlichen Person gewidmeten drei Teilen. Deshalb hat sich unter den Gelehrten ein breiter Konsens darüber gebildet, dass *symbolum* bei Firmilian und auch bei Cyprian die Tauffragen bzw. die Taufbefragung bezeichnet, mit anderen Worten: ein Bekenntnis in Frage- und Antwort-Form⁴⁵.

doch recht zweifelhaft. Zur ‚syrischen Frage‘ vgl. die von W. KINZIG („... *natum et passum* etc.“ Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis Luther, in: DERS./CH. MARKSCHIES/M. VINZENT, Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „*Traditio Apostolica*“, zu den „*Interrogationes de fide*“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis [= Arbeiten zur Kirchengeschichte 74] [Berlin/New York 1999] 75–183, dort 96 f., Anm. 337) zusammengestellte Literatur, bes. G. WINKLER, Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts (= OrChrA 217) (Rom 1982) 383–391. Der von KINZIG angedeutete Einwand gegen einen Zusammenhang zwischen Verbreitung von Kindertaufen und Einführung der Taufformel, nämlich: die Tauffragen seien „im Westen ja auch später – nach Einführung [besser wohl: zunehmender Verbreitung der Kindertaufe] – keineswegs aufgegeben“ worden, trifft nicht: Entscheidend ist doch, dass die Tauffragen, wiewohl sie nicht völlig verschwanden, vom eigentlichen Taufakt getrennt wurden und so in ihrer Funktion als – scholastisch gesprochen – *forma sacramenti* durch die indikative Taufformel abgelöst wurden.

2. mit einer auch in anderen Bereichen der Liturgie (etwa bei der Einführung des Himmelfahrtsfestes am ‚biblischen‘ 40. Tag nach Ostern) ab dem 4. Jahrhundert feststellbaren Tendenz zu einem biblischen Historizismus, der auch dem Wortlaut des Taufbefehls neues Gewicht gegeben haben dürfte.

Zur allgemeinen Entwicklung der Taufliturgie vgl. B. KLEINHEYER, Sakramentale Feiern I. Die Feier der Eingliederung in die Kirche (= HLW 7,1) (Regensburg 1989) 20–95; V. SAXER, Les rites de l’initiation chrétienne du IIe au VIe siècle. Esquisse historique et signification d’après les principaux témoins (Spoleto 1988); G. KRETSCHMAR, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: Leit 5 (Kassel 1970) 1–348 sowie die Literaturhinweise in der Quellensammlung von A. BENOÎT/CH. MUNIER (Hg.), Die Taufe in der Alten Kirche (= *Traditio Christiana* 9) (Bern u. a. 1994) LXXIX–XCVII. – Zum Problem Taufbekenntnis-Taufformel vgl. bes. A. STENZEL, Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie (= Forschungen zur Geschichte der Theologie und des innerkirchlichen Lebens 7/8) (Innsbruck 1958) 111–116; speziell zum Osten: H. J. AUF DER MAUR/J. WALDRAM, *Illuminatio verbi divini – confessio fidei – gratia baptismi*. Wort, Glaube und Sakrament in Katechumenat und Taufliturgie bei Origenes, in: DIES./L. BAKKER/A. VAN DE BRUNT (Hg.), *Fides Sacramenti – Sacramentum Fidei*. Festschrift Pieter Smulders (Assen 1981) 41–95, dort 76 u. 79–83, bes. 76: „Eine spezifische, indikative Taufformel, wie sie sich später ausbildete, ist bei Origenes noch nicht anwesend (...). Das Taufbekenntnis in Frage- und Antwort-Form ist nach der Tradition, in der Origenes steht, dasjenige, was später die indikative Taufformel darstellt.“ Vgl. auch das vorsichtige Fazit von E. DEKKERS, „*Symbolo baptizare*“, in: ebd. 107–112, dort 111: „Ce texte [der pseudo-athanasianische Traktat *de trinitate*] doit dater du Ve siècle; la simple formule trinitaire de l’évangile y figure comme une formule baptismale courante. Peut-on faire remonter cet usage jusqu’à l’époque d’Étienne? Aucun document nous y autorise. C’est tout au plus une possibilité qu’il ne faudrait pas exclure. En soi, ce ne serait que la mise en pratique *ad litteram* de la recommandation de l’évangile. Mais l’histoire ancienne de la liturgie ne présente guère d’autres exemples d’un tel mimétisme, bien au contraire.“

⁴⁵ So schon CASEL (Anm. 44) 133 f., so auch DEKKERS (Anm. 44) und F. E. VOKES, Art. Apostolisches Glaubensbekenntnis I. Alte Kirche und Mittelalter, in: TRE 3 (1978) 528–554, dort 529 und so immer noch die Vertreter der neuesten Symbolforschung (die sich freilich, wie oben festgestellt, nicht eigens mit der Namensfrage befassen): CH. MARKSCHIES,

Manche nehmen darüber hinaus an, dass das Wort neben der Taufbefragung auch die Taufhandlung, also das Übergießen bzw. Untertauchen umfasst⁴⁶. Die Deutung auf das Taufbekenntnis hat vor allem die weitere Geschichte des Wortes für sich. Im vierten Jahrhundert wird – wie wir noch sehen werden – das Wort mit Sicherheit ein Bekenntnis bezeichnen.

Umgekehrt nährt die weitere Wortgeschichte jedoch auch einen Verdacht: Grundet vielleicht – so dürfen wir fragen – die Neigung der meisten Gelehrten, *symbolum* schon bei Cyprian und Firmilian auf das Taufbekenntnis zu beziehen, gerade in ihrer Kenntnis der weiteren Geschichte des Wortes und weniger im Wortlaut der betreffenden Passagen selbst? Wird also die spätere Bedeutung vielleicht einfach in die frühe Zeit ‚rückprojiziert‘? Dieser Verdacht erhärtet sich, sobald man bemerkt, dass die Befürworter der Bekenntnis-Deutung stillschweigend einen nicht unerheblichen Einwand übergehen, den Johannes Brinktrine bereits im Jahre 1921 vorgebracht hat⁴⁷: Der genaue Wortlaut der relevanten Passagen scheint nämlich geradezu auszuschließen, dass *symbolum* sich auf das interrogatorische Bekenntnis bezieht. Denn bei Cyprian heißt es

Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums (Frankfurt a. M. 1997) 82 (bei Cyprian werde deutlich, „dass man die Fragen *symbolum* nennt“) und KINZIG/VINZENT (Anm. 5) 535–559, wo die Cyprian-Übersetzung der Ante-Nicene Fathers zitiert wird, in der *symbolum* mit *creed* wiedergegeben wird (542); vgl. ebd. 544, wo die von Cyprian erwähnte Tauffrage auf das von ihm erwähnte *symbolum* bezogen wird.

⁴⁶ Vgl. CARPENTER (Anm. 10) 7f.; KELLY (Anm. 3) 52: „Es dürfte einleuchten, dass in diesem Zusammenhang ‚Symbol‘ und ‚Taufbefragung‘ sich dem Sinne nach fast völlig decken, wobei möglicherweise ‚Symbol‘ zusätzlich zu den drei Fragen noch das dreimalige Untertauchen umfaßt.“ – In der älteren Literatur ist wie hier bei Kelly fast ausschließlich vom Eintauchen oder Untertauchen die Rede. Demgegenüber hat schon E. STOMMEL, Christliche Taufriten und antike Badesitten, in: JAC 2 (1959) 5–14 plausibel gemacht, dass bis weit ins 4. Jahrhundert hinein wohl nicht das volle Untertauchen die Regel war. Nach Wilhelm Gessel gibt es überhaupt keinen einzigen sicheren Beleg dafür, dass in der Großkirche das Untertauchen des Täuflings praktiziert wurde. Vgl. W. GESSEL, Baptisterien der alten Christenheit, in: Klerusblatt 65 (1985) 176–181; DERS., Taufe in frühchristlicher Zeit, in: Lebendige Katechese 9 (1987) 5–11. Während Gessel (nach einer mündlichen Mitteilung am 7. 12. 2000 in Augsburg) dazu neigt, das Untertauchen für die Catholica völlig auszuschließen, scheue ich gerade im Blick auf die frühe Zeit, um die es uns hier geht, vor diesem Schluss zurück. Die Quellen für die ersten zweieinhalb Jahrhunderte fließen einfach zu spärlich und sind auch nicht immer eindeutig. Wenn etwa Tertullian in seiner ‚katholischen‘ Zeit in bapt. 12,3 (CCL 1,289 Borleffs) von *tingere* spricht, dann lässt sich dies mit *benetzen*, aber eben auch mit Eintauchen (vgl. das dem lateinischen *tingere* stammverwandte deutsche *tunken*) übersetzen. Gerade das Beispiel Tertullians, der ja die Großkirche für den Montanismus verließ, legt einen möglichen Grund für die allmähliche Durchsetzung der Praxis des Übergießens in der Großkirche nahe: das Bedürfnis, sich auch rituell von jenen häretischen Gruppierungen zu distanzieren, in denen die Taufe durch Untertauchen gepflegt wurde. Zur Charakterisierung des Untertauchens als häretische Praxis ab dem vierten Jahrhundert vgl. GESSEL 1987 (s. o.), 11. Vgl. auch die differenzierte Sicht bei S. RISTOW, Frühchristliche Baptisterien (= JAC Erg.-Bd. 27) (Münster 1998) 82–84, bes. 83 f.: „Neben der Taufe durch Übergießen des im Wasser stehenden Täufling oder seltener auch durch Untertauchen wurde wohl ebenso bereits die Besprennungstaufe (...) praktiziert, und es müssen für die verschiedenen Kirchenprovinzen unterschiedliche Taufpraktiken als möglich angesehen werden.“

⁴⁷ Vgl. BRINKTRINE (Anm. 27) 165.

ausdrücklich: *non esse unam nobis et schismaticis symboli legem neque eandem interrogatione*. Es wird also zwischen der *lex symboli* und der *interrogatio* differenziert. Ähnlich unterscheidet Firmilian mit der Konstruktion *nec ... nec* zwischen dem *symbolum* und der *interrogatio*: *nec symbolum trinitatis nec interrogatio legitima et ecclesiastica*. Cyprians *non ... neque* und Firmilians *nec ... nec* lassen es – vorsichtig formuliert – äußerst unwahrscheinlich erscheinen, dass wir es hier mit einem Hendiadyoin zu tun haben. Mit *symbolum* und *interrogatio* ist aller Wahrscheinlichkeit nach eben nicht ein und dasselbe gemeint ist. Fasst man also das Nebeneinander von *symbolum* und *interrogatio* alternativ auf, dann bleiben noch zwei Deutungsmöglichkeiten: *Symbolum* könnte ein deklaratorisches Bekenntnis bezeichnen, während *interrogatio* für das Taufbekenntnis steht. Allerdings hat schon Carpenter festgestellt, dass dann *symbolo baptizare* eine „strange phrase“ wäre, eine seltsame Wendung, und Kelly pflichtet ihm bei⁴⁸. In der Tat könnte man vom Taufen mit dem Symbol allenfalls im Blick auf ein mit dem Taufakt unmittelbar verbundenes Bekenntnis, also ein interrogatorisches, sprechen. Somit scheidet diese Möglichkeit aus, zumal deklaratorische Bekenntnisse im Zusammenhang der Taufliturgie erst durch die ersten Zeugnisse für die Praxis der *reddito symboli* ab der Mitte des vierten Jahrhunderts belegt sind.

Daher erscheint es wohl am sinnvollsten, das Wort *symbolum* überhaupt nicht auf ein Bekenntnis zu beziehen, sondern lediglich auf die Zeichenhandlung des Untertauchens/Übergießens⁴⁹. Dafür nun spricht neben der grammatikalischen Trennung von *symbolum* und *interrogatio* auch die sonstige Verwendung des Wortes, wie sie vor allem für den griechischen Bereich bezeugt ist: Wenn etwa Origenes im Zusammenhang mit der Taufe von σύμβολον spricht, dann meint er damit nie ein Bekenntnis, sondern jeweils die Taufhandlung: die Symbolhandlung des Bades im Wasser, die das Sinnbild der Reinigung der Seele ist⁵⁰.

⁴⁸ H. J. CARPENTER, *Creeds and Baptismal Rites in the First Four Centuries*, in: JThS 44 (1943) 1–11, dort 5, und KELLY (Anm. 3) 52.

⁴⁹ Dafür hat bereits KATTENBUSCH (Anm. 9), allerdings nur im Blick auf Firmilians *symbolum trinitatis*, plädiert: „Es ist nach dem Zusammenhang kein Zweifel möglich, dass F. dabei auf die dreifache Tauchung im Namen der Trinität (...) reflektiert“ (198). Vgl. ebd. 213. Mit dieser Wortverwendung unterscheidet sich die lateinische Übersetzung des Firmilian-Briefes von Cyprians Sprachgebrauch. Dieser spreche vom *symbolum* der Taufe nicht im Sinne des Firmilian, „also vom Ritus“, sondern von der „Glaubensformel“ (ebd. 373, Anm. 33). Eine Begründung für diese Unterscheidung lässt Kattenbusch leider vermissen.

⁵⁰ Vgl. z. B. Orig., comm. in Joh. 6,33,166 (GCS 10 [Origenes-Werke 4] 142 Preuschen): „(...) τὸ διὰ τοῦ ὕδατος λουτρόν, σύμβολον τυγχάνον καθαρσίου ψυχῆς“; weitere Beispiele: Peri Pascha 4,29–33 (P. Nautin, Paris 1979, 160): „(...) τὸ σύμβολον τὸ δι’ ὕδατος διδόμενον τοῖς εἰς Χριστὸν ἠλπικούσιν, ὁ λουτρόν παλιγγενεσίας ὀνόμασται“; Cels. 3,51 (GCS Origenes 1,247 Koetschau): „τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκαθάρθαι“. Die letzte Stelle beziehen zwar A. LAURENTIN/M. DUJARIER, *Catéchuménat. Données de l’histoire et perspectives nouvelles* (= *Vivante liturgie* 83) (Paris 1969) 387, Anm. 440 auf eine Art *symbolum fidei*, das die *στοιχεῖα* von Hebr. 5,12 enthalten habe, doch sie begründen dies nicht. M. DUJARIER, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l’église* (Paris 1962) 280 und H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique* (Brügge/Paris 1961) 227 deuten sie auf die Taufe insgesamt. AUF DER MAUR/WALDRAM (Anm. 45) 72, Anm. 163 schreiben jedoch mit Recht:

Σύμβολον erscheint hier somit als eine Bezeichnung für den Ritus der Taufbades. Diesem Sprachgebrauch entspricht auch Tertullians oben besprochene Rede vom *symbolum mortis*: Das Taufbad ist das Symbol des Todes, des Sterbens des alten sündigen Menschen. Und auch Firmilians *symbolum trinitatis* lässt sich auf das Taufbad beziehen: Dadurch, dass es dreifach geschieht, erinnert es zeichnerhaft, sinnbildlich an den dreieinigen Gott⁵¹. Darüber hinaus kann man eine Parallele zu Cyprians *lex symboli* in Tertullians Ausdruck *lex tingendi*⁵² entdecken; diese Parallele legt eine inhaltliche Gleichsetzung von *symbolum* und *tingere* (tauchen, benetzen) nahe. Mit der *lex* ist offenbar jeweils die vorgeschriebene Form gemeint, in welcher der Ritus abzulaufen hat. Als einziges Argument gegen die Deutung auf die Taufhandlung erscheint damit lediglich die Hauptstütze der Bekenntnis-Deutung: die weitere Geschichte des Wortes. Denn im vierten Jahrhundert begegnet das Wort dann mit Sicherheit im Sinne von Bekenntnis.

Trotz der verbleibenden Fragezeichen lässt sich einstweilen folgendes Ergebnis festhalten: Es fehlt jeglicher Hinweis darauf, dass *symbolum* bereits im dritten Jahrhundert ein *deklaratorisches* Bekenntnis bezeichnet hat. Nach der bisherigen *communis opinio* zu dieser Frage bezieht sich dieses Wort bei Cyprian und Firmilian jedoch immerhin auf ein *interrogatorisches* Bekenntnis, wobei die Taufhandlung mitgemeint sein könnte. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass es sich umgekehrt verhält: *symbolum* bezeichnet bei Cyprian und Firmilian wie schon bei Tertullian und auch wie das griechische σύμβολον bei Origenes primär die *Symbolhandlung* des Taufbades. Dabei konnte wohl grundsätzlich das Wort als *pars pro toto* auch das gesamte Taufgeschehen einschließlich der Taufbefragung bezeichnen. Diese metonymische Wortverwendung ist zwar da ausgeschlossen, wo Cyprian und Firmilian ausdrücklich das *symbolum* von der *interrogatio*

„Der Kontext zeigt deutlich, dass es hier um ein Empfangen (ἄν εὐληφότων) des Symbols geht. Das Taufbekenntnis ist jedoch eindeutig eine aktive Tätigkeit des Täuflings“. Dagegen könnte man noch einwenden, dass ja in späterer Zeit bei der *traditio symboli* auch von einem ‚Empfangen‘ des Bekenntnisses die Rede ist. Das entscheidende Argument gegen die Deutung von σύμβολον auf ein Bekenntnis liefert dann jedoch die Statistik: Dies wäre dann die einzige Stelle in den umfangreichen Quellen der ersten dreihundert Jahre der Kirchengeschichte, an der das griechische Wort ein Bekenntnis bezeichnete. Und auch die Praxis der *traditio symboli* ist in der Taufliturgie erst vom 4. Jh. an bezeugt.

⁵¹ Zur Bedeutung der Dreimaligkeit vgl. Tert. resurr. 48 (CCL 2,989 Borleffs): „denn wir sind getauft, nicht einmal, sondern dreimal, auf die drei Personen einzeln in Antwort auf ihre einzelnen Namen.“ Man vergleiche auch die Bedeutung, die man hundert Jahre später in Kappadokien der Dreimaligkeit der Zeichenhandlung zuschrieb: Bas. Spir. 15,35 (FC 12,176,22f. Pruche); Greg. Naz. or. 40,41 (PG 36,417); Greg. Nyss. in diem luminum (Gregorii Nysseni Opera 9, Leiden 1967, 219–242, dort 229 Gebhardt). Die Eunomianer haben bezeichnenderweise die Dreiteiligkeit durch eine einmalige Zeichenhandlung abgelöst. Vgl. die Belege bei W. KINZIG, In Search of Asterius. Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms (= FKDG 47) (Göttingen 1990) 143f., und bes. R. WILLIAMS, Baptism and the Arian Controversy, in: M. R. BARNES/D. H. WILLIAMS (Hg.), Arianism after Arius (Edinburgh 1993) 149–180, mit der kritischen Rezension von TH. A. KOPECEK in: JThS.NS 46 (1995) 333–347, dort 339–342.

⁵² Tert. bapt. 12,3 (CCL 1,289 Borleffs).

abheben. Sie erscheint jedoch ein gutes halbes Jahrhundert später durch einen Kanon der Synode von Arles bezeugt.

4) *Symbolum als Bezeichnung für Taufhandlung und Taufbekenntnis*

Die Synode von Arles 314: *interrogent eum symbolum*

Der Streit um die Gültigkeit der Häretikertaufe war nach dem Tod der beiden Hauptkontrahenten Stephan und Cyprian ohne Ergebnis zur Ruhe gekommen. Ein gutes halbes Jahrhundert später erhielt die Frage jedoch eine neue Brisanz, als die Donatisten in Weiterführung des strengen afrikanischen Tauf- und Sakramentenverständnisses auch diejenigen Sakramente für ungültig erklärten, die von *traditores* gespendet worden waren. Diese hätten nämlich – so argumentierten die Donatisten – durch ihr Vergehen, die Auslieferung (*traditio*) von Kirchengut während der Verfolgung, *de facto* die Kirche verlassen und stünden nun wie die Häretiker außerhalb der Kirche, also da, wo es kein Heil gebe. Deshalb behandelte die Synode von Arles 314 im Zusammenhang mit der Spaltung der afrikanischen Kirche auch die Frage der Wiedertaufe von Häretikern. Kanon 9 bestimmt:

„Im Blick auf die Afrikaner, was die Tatsache betrifft, dass sie aufgrund ihres eigenen Rechtes die Wiedertaufe pflegen, wurde beschlossen, dass, wenn einer aus der Häresie zur Kirche kommt, er nach dem Symbol zu fragen sei (*interrogent eum symbolum*), und wenn man erkennt, dass er auf den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist getauft wurde, dann ist ihm doch die Hand aufzulegen, damit er den Geist empfangt; wenn er aber befragt, nicht diese Dreieinigkeit entgegnet, dann ist er zu taufen⁵³.

Nach einigen Autoren hat die Wendung *interrogent eum symbolum* klar die Bedeutung: man „lege ihm die Tauffragen vor“⁵⁴. Dieser grammatikalisch vertretbaren Übersetzung steht jedoch die Sachlogik entgegen: Denn das, was

⁵³ Concilium Arelatense (314) 9 (CCL 148,10f. Munier): „De Afris quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent, placuit ut si ad ecclesiam aliquis de haeresi uenerit, interrogent eum symbolum, et si peruiderint eum in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse baptizatum, manus ei tanquam imponatur ut accipiat Spiritum (Sanctum); quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur.“ Zu dieser Synode vgl. K. M. GIRARDET, Konstantin der Große und das Reichskonzil von Arles (314). Historisches Problem und methodologische Aspekte, in: D. PAPANDREU (Hg.), *Oecumenica et Patristica*. Festschrift W. Schneemelcher zum 75. Geburtstag (Stuttgart 1989) 151–174. Zum Verbot der Wiedertaufe von Häretikern vgl. auch die kaiserlichen Gesetze gegen Denunziation bei E. L. GRASMÜCK, *Coercitio*. Staat und Kirche im Donatistenstreit (= BHF 22) (Bonn 1964) 25 Anm. 54 und 71 Anm. 318. Zur Frühgeschichte des Donatismus vgl. bes. B. KRIEGBAUM, *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus* (= Innsbrucker Theologische Studien 16) (Innsbruck/Wien 1986). Die einschlägigen Quellen für die Zeit von 303–314 finden sich gesammelt, kommentiert und übersetzt bei: J.-L. MAIER, *Le Dossier de Donatisme I: Des origines à la mort de Constance II (303–361)* (= TU 134) (Berlin 1987) 39–167.

⁵⁴ Vgl. CARPENTER (Anm. 10) 3 und 10: „address to him the baptismal questions“; KELLY (Anm. 3) 62: „man ,lege ihm die Tauffragen vor“, im Original: *Early Christian Creeds* (London 1972) 57: „put to him the baptismal questions“.

gerade erfragt werden soll, die Dreieinigkeit, ist ja bereits in den Tauffragen enthalten. Deren Funktion ist nun nicht informativer, sondern ritueller Art. Sie zielen ihrer Natur nach auf eine Bejahung. Dagegen fordert der Kanon eindeutig nicht eine rituelle Befragung, sondern eine investigative: Es soll ermittelt werden, wie die Taufe außerhalb der *Catholica* vollzogen wurde.

Dieser Einwand untermauert zugleich eine andere Interpretation, der zufolge man übersetzen muss: „ihn nach dem Symbol fragen“. In diesem Fall könnte sich *symbolum* auf ein deklaratorisches Glaubensbekenntnis beziehen, das bei der Taufe abgelegt wurde. Allerdings ist eine solche Praxis sonst nicht vor der Mitte des vierten Jahrhunderts bezeugt. Vielleicht sollte man dann doch eher an das interrogatorische Taufbekenntnis denken, und nicht nur an dieses, sondern an den gesamten, Wort und Zeichen umfassenden Taufritus. Schließlich erfahren wir aus dem Kanon lediglich, dass die Frage nach der Trinität über die Anerkennung der Häretikertaufe entscheidet. Und dies kann sich auf beides beziehen, auf das Wort (Wurde ein Bekenntnis auf die Dreieinigkeit abgelegt?) und auf das Zeichen (Bediente man sich einer dreiteiligen Taufhandlung als Symbol der Dreieinigkeit?).

Diese Deutung auf den gesamten Taufritus stützt auch ein Zeugnis aus der Mitte des vierten Jahrhunderts, das noch denselben Wortgebrauch zu belegen scheint.

Hilarius von Poitiers: *regenerationis meae symbolum*

In *De trinitate* spricht Hilarius von Poitiers folgendes Gebet: „Bewahre – so bitte ich [dich] – diese reine Hingabe meines Glaubens und gib mir bis zu meinem letzten Atemzug diese Stimme meines Gewissens: dass ich immer behalte“ – und nun kommt die entscheidende Passage – „quod in regenerationis meae symbolo baptizatus in Patre et Filio et Spiritu sancto professus sum“⁵⁵. Diese Formulierung scheint nicht ganz eindeutig. Schwierigkeiten bereitet vor allem die Konstruktion mit dem Partizip Perfekt *baptizatus*, die streng genommen die Taufe dem Bekenntnisakt vorausgehen lässt. Deutet Hilarius hier also ein Bekenntnis nach der Taufe an? Wohl kaum, denn ein *nach* der Taufe gesprochenes Bekenntnis ist weder im vierten noch im frühen fünften Jahrhundert bezeugt.

Nach Kattenbusch und Carpenter lässt es sich nicht entscheiden, ob an dieser Stelle ein interrogatorisches oder ein deklaratorisches Bekenntnis gemeint ist⁵⁶. Es scheint jedoch überhaupt fraglich, ob *symbolum* sich hier eindeutig und ausschließlich auf ein Bekenntnis bezieht. Durch die verwickelte Formulierung, die Hilarius gewählt hat, ist das betreffende Bekennen (*profiteri*) untrennbar mit dem Getauftwerden (*baptizari*) verbunden. Die Taufe wird bestimmt als eine im Vater, Sohn und Heiligen Geist (*in Patre et Filio et Spiritu sancto*) geschehene. Zugleich ist damit die Trinität als Gegenstand des Bekennens genannt, der durch

⁵⁵ Hil. Trin. 12,57 (CCL 62A,627 Smulders).

⁵⁶ Vgl. KATTENBUSCH (Anm. 9) 381 und 385 und CARPENTER (Anm. 10) 10.

die Konjunktion *quod* noch unbestimmt gelassen wurde. Dies legt jedoch nahe, dass wir es hier mit einem unmittelbar mit dem Taufakt verflochtenen Bekennen (*profiteri*) zu tun haben: also das Bekenntnis in Frage-und-Antwort-Form, dessen drei auf die drei göttlichen Personen bezogenen Teile an die drei Einzelakte des Untertauchens/Übergießens gekoppelt waren.

Doch was heißt nun *symbolum* an dieser Stelle? Es wäre wohl zu kurz gegriffen, würden wir darin lediglich die konkrete Form des Bekennens, also das Taufbekenntnis sehen. Vielmehr lässt die Bezeichnung des Symbols als *Symbol der Wiedergeburt* (*symbolum regenerationis*) an den gesamten Taufritus denken, der durch Wort und Zeichenhandlung diese Wiederherstellung bewirkt. Damit würde uns hier noch derselbe Sprachgebrauch begegnen, den wir schon im Falle des Arelatenser Kanons vermutet haben: *Symbolum* als Bezeichnung für den gesamten Taufritus, der Wort (Bekenntnis in Frage-und-Antwort-Form) und Zeichen (Untertauchen/Übergießen) umfasst.

Dabei lässt sich bereits bei Hilarius eine semantische Verschiebung vom Zeichen zum Wort wahrnehmen. Denn worum es ihm beim Symbol der Wiedergeburt vor allem geht, ist das dabei abgelegte Bekenntnis. Dies tritt an einer anderen Stelle noch deutlicher zutage. Im *Liber (II) ad Constantium Augustum* bekennt er sich zu Christus als *deus verus* und *super omnia deus* und fügt dann hinzu: „Haec ego in spiritu sancto credidi (...) non per haec adimens patrum fidei religionem, sed secundum regenerationis meae symbolum et doctrinae euangelicae scientiam ab ea iuxta ista non dissonans“⁵⁷. Wenn Hilarius hier vom Symbol der Wiedergeburt spricht, dann denkt er dabei an das Taufbekenntnis. So verwundert es nicht, dass etwa zur gleichen Zeit das Wort, wie eine Stelle bei Marius Victorinus zeigt, auch als *terminus technicus* für ein Bekenntnis gebraucht wurde.

5) *Symbolum als Bekenntnisname*

Gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts war das Erlernen und die Wiedergabe eines deklaratorischen Bekenntnisses zumindest in der Kirche von Rom zu einem festen Bestandteil der Taufvorbereitung geworden. Dies können wir dem entnehmen, was der alte Simplicianus dem frisch bekehrten Augustinus im Jahre 386 über die gut drei Jahrzehnte zurückliegende Taufe des Marius Victorinus erzählt⁵⁸. Der bekannte Rhetor habe in Rom als Taufkandidat vor der versammelten Gemeinde öffentlich seinen Glauben bekannt. Dieser Bericht bildet den frühesten Beleg für den Ritus der *redditio symboli* im Westen, wobei allerdings noch nicht der Name *symbolum* gebraucht wird, sondern lediglich von der *fides* die Rede ist⁵⁹.

Für unseren Zusammenhang ist nun von Belang, dass auch dieses deklaratori-

⁵⁷ Hilarius, *Liber ad Constantium Augustum* 2,11 (CSEL 65,205 Feder).

⁵⁸ Aug. conf. 8,2,5 (CCL 27,116,55–72 Verheijen).

⁵⁹ Für einen etwa gleichzeitigen Beleg der *redditio symboli* im Osten vgl. W. SLENCZKA, Heilsgeschichte und Liturgie. Studien zum Verhältnis von Heilsgeschichte und Heilsteilhabe

sche Bekenntnis als *symbolum* bezeichnet wurde. Marius Victorinus selbst verwendet diesen Begriff. Im Jahre 358 zitiert er gegen Arius den Anfang eines Bekenntnisses: „Credimus in deum patrem omnipotentem et in filium eius unigenitum Iesum Christum dominum nostrum, deum de deo, lumen de lumine, deum in deo, lumen in lumine, consubstantialem, simul substantialem“ und fährt dann fort: „Sic reliqua, ad symbolum quae iunguntur et ad fidem.“⁶⁰

Es mag nun nicht ganz gewiss sein, ob dieses Bekenntnis, das Marius Victorinus mit den Bezeichnungen *symbolum* und *fides* gegen Arius zitiert, tatsächlich mit jenem deklaratorischen Glaubensbekenntnis zu identifizieren ist, das er selbst als Taufbewerber vor der Gemeinde abgelegt hat. Fest steht indes so viel: Bei Marius Victorinus begegnet das Wort erstmals eindeutig als Bezeichnung eines durchlaufenden Bekenntnisses.

In der Folge häufen sich die entsprechenden Zeugnisse. Zur Zeit des Ambrosius, Rufinus und Augustinus ist *symbolum* im Lateinischen eine fest eingebürgerte Bezeichnung für ein deklaratorisches Bekenntnis. Doch wie sieht es nun im Griechischen aus?

6) *Σύμβολον* als Bezeichnung für ein Bekenntnis

Vor allem ein Zeugnis wird gerne als erster Beleg für einen analogen Sprachgebrauch im griechischen Osten angeführt. So schreibt etwa Frederick Ercolo Vokes: „Die ältere Annahme, das Wort σύμβολον sei im griechischsprachigen Raum nicht vor dem 6. Jahrhundert benutzt worden (so z. B. Harnack: RE 1,743), wird durch die sog. Canones von Laodicea widerlegt, wo can. 7 von τῆς πίστεως σύμβολα die Rede ist.“⁶¹ Aus dem Kontext wird deutlich, dass Vokes diesen Kanon etwa auf die Mitte des vierten Jahrhunderts datiert.

In der Tat wird in diesem Kanon ehemaligen Häretikern auferlegt, die σύμβολα des Glaubens (πίστις) auswendig zu lernen⁶². Dieser Kanon bildet jedoch einen äußerst zweifelhaften Beleg, und das aus zwei Gründen, einem sachlichen und einem zeitlichen. Zunächst fällt auf, dass hier von σύμβολα im Plural die Rede ist. Seit Caspari werden in der Forschung vier Hypothesen zur Erklärung der Mehrzahl diskutiert: Erstens könne sich der Plural auf das jeweilige lokale Bekenntnis und auf das Nizänum beziehen. Diese Möglichkeit

anhand liturgischer und katechetischer Quellen des dritten und vierten Jahrhunderts (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 78) (Berlin/New York 2000) 83.

⁶⁰ Mar. Victorin. adv. Arium 2,12 (CSEL 83/1,190,22–26 Henry/Hadot).

⁶¹ VOKES (Anm. 45) 529.

⁶² Der Text bei P.-P. JOANNOU (Hg.), *Discipline générale antique (IVe-IXe s.) I/2. Les canons des Synodes Particuliers (= Pontificia commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti. Fascicolo IX)* (Rom 1962) 133, Z. 1–15. Vgl. die leicht abweichende lateinische (vom Diakon Ferrandus Carthaginensis circa 546 in seine *Breviatio canonum* aufgenommene) Version, in der die fragliche Passage eindeutig im Sinne von Glaubensbekenntnis gedeutet wird: „Vt nouatiani uel etiam quartadecimani non recipiantur, nisi prius haeresim suam condemnauerint, ita ut symbolum fidei doceantur“ (CCL 149,302 Munier).

wird jedoch von niemanden präferiert. Dagegen hält es Caspari – zweitens – für am wahrscheinlichsten, dass hier die einzelnen Artikel des Bekenntnisses jeweils *σύμβολον* genannt werden. Dagegen neigt Kattenbusch eher zu einer dritten Lösung: Hier werde vielleicht nicht nur das Bekenntnis zu Gott, sondern auch die ebenfalls zur Taufliturgie gehörige Absage an den Teufel als Symbol bezeichnet⁶³. Diese Erklärung hält auch Carpenter für durchaus plausibel. Allerdings kann ihm zufolge der Plural sich ebenso gut auf die Vielzahl der regionalen Bekenntnisse beziehen⁶⁴. Der Plural weckt also zumindest Zweifel daran, dass hier das Wort tatsächlich als *terminus technicus* für ein Bekenntnis gebraucht wird. Diese Zweifel verstärken sich auch durch die Verbindung mit dem Wort *πίστις*. Denn dies ist neben *ἔκθεσις* und *μάθημα* die gebräuchlichste griechische Bezeichnung für ein Bekenntnis. Bezeichnete *σύμβολον* hier ein Bekenntnis, so wäre die ganze Konstruktion tautologisch.

Doch nehmen wir einmal an, dass das Wort hier tatsächlich als Name für ein Glaubensbekenntnis begegnet, dann werden wir noch mit einer gewichtigeren Frage konfrontiert: Haben wir es hier wirklich mit einem Zeugnis für die Mitte des vierten Jahrhunderts zu tun? Hans-Georg Beck stellt fest, dass die Datierungen zu dieser Kanonsammlung zwischen 325 und 382 schwanken⁶⁵. Aber auch diese Zeitspanne erscheint fraglich. So präsentiert nämlich Theodoret von Kyrrhos (393–458) in seinem Kommentar zum Kolosserbrief die Synode als ein zeitgenössisches Ereignis⁶⁶. Sie wäre demnach eher in die theodosianische Zeit zu datieren⁶⁷. Und so meinte schon E. Amman, dass es am besten passt, die Redaktion des Textes gegen Ende des vierten Jahrhunderts zu vermuten⁶⁸.

Der Zeugniswert der Kanones von Laodikeia wird in unserem Fall noch zusätzlich dadurch in Frage gestellt, dass sonst in der Mitte des vierten Jahrhunderts *σύμβολον* nicht als Bekenntnisname verwendet wird, und dies trotz der Tatsache, dass gerade Bekenntnisse das Hauptthema des theologischen Diskurses der Zeit bildeten. An den zahlreichen Stellen, an denen etwa Athanasius auf Bekenntnisse zu sprechen kommt, verwendet er nicht ein einziges Mal die Bezeichnung *σύμβολον*⁶⁹. Und auch in den Mystagogischen Katechesen des Kyrill von Jerusalem, die ja an mehreren Stellen auf das Taufbekenntnis eingehen, begegnet *σύμβολον* lediglich in der Bedeutung, die es traditionell im

⁶³ Vgl. KATTENBUSCH (Anm. 9) 186 und C. P. CASPARI, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel* (Christiania 1879, Nachdr. Brüssel 1964) 22 Anm. 27.

⁶⁴ Vgl. CARPENTER (Anm. 10) 3 Anm. 1.

⁶⁵ Vgl. H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (= HAW 12,2,1) (München 21977) 50 und 171.

⁶⁶ Vgl. In Epist. ad Coloss. II,18 (PG 82,613 f.), vgl. 3,17 (620), wo er auf Kanon 35 anspielt.

⁶⁷ Zur Datierung vgl. auch: R. GRYSO, *Les élections épiscopales en Orient au IVe siècle*, in: RHE 74 (1979) 301–345, dort 313 f.: zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts; IOANNOU (Anm. 62) 128: „vers la fin de la seconde moitié du IVe s.“.

⁶⁸ E. AMMAN, *Laodicée (Concile de)*, in: DThC 8/2 (1925) 2611–2615, dort 2611.

⁶⁹ Vgl. auch G. MÜLLER, *Lexikon Athanasianum* (Berlin) 1952, 1363, wonach Athanasius *σύμβολον* lediglich im Sinne von „nota, qua res internoscuntur“ verwendet.

christlichen Griechisch hat: im Sinne einer symbolischen Handlung oder eines Zeichens in der Heiligen Schrift oder der Liturgie⁷⁰.

Die Frage, wann σύμβολον sich im Griechischen das erste Mal als Bezeichnung eines Glaubensbekenntnisses nachweisen lässt, würde eine eigene Untersuchung erfordern. Sicherlich ist dies nicht erst im sechsten Jahrhundert geschehen, wie noch Harnack meinte⁷¹. Schon ein Blick in die einschlägigen Wörterbücher weist uns auf Belege aus dem fünften Jahrhundert hin⁷². Eine umfassende elektronische Suche im Thesaurus Linguae Graecae (die für die vorliegende Studie auf die Zeit bis zur Einbürgerung des Bekenntnisnamens im Lateinischen beschränkt wurde und dabei einen negativen Befund erbrachte) würde sicherlich ein genaueres Ergebnis zeitigen. Für unseren Zusammenhang genügt jedenfalls die Feststellung, dass der Name im Griechischen offensichtlich erst viel später als im Lateinischen bezeugt ist. Die ‚Griechen‘ haben ihn demnach aller Wahrscheinlichkeit nach von den ‚Lateinern‘ übernommen, und auch das offenbar nur sehr zögerlich.

7) Zusammenfassende Beschreibung der Wortentwicklung

Die Wortentwicklung, die sich aus den besprochenen Zeugnissen erschließen lässt, erscheint ausgesprochen seltsam. Lassen wir sie noch einmal Revue passieren.

Den Ausgangspunkt bildet höchstwahrscheinlich jene Bedeutung des Wortes, die in den ersten drei Jahrhunderten in der Stoa und im Mittel- und Neuplatonismus, aber auch im Christentum am weitesten verbreitet war: Das Symbol ist ein Sinnbild, ein allegorisches Zeichen, das hinter seiner vordergründigen Bedeutung einen tieferen ethischen oder kosmologischen (so in der Stoa) bzw. einen mystisch-theologischen Sinn enthält (so im Mittelplatonismus)⁷³. So verwendet Philo von Alexandria die Vokabel für Personen, Gegenstände und Ereignisse der biblischen Überlieferung, die mehr ausdrücken, als sie auf der Oberfläche aussagen⁷⁴. Dieser Sprachgebrauch, im Griechischen schon früh bezeugt, bestimmte auch die Verwendung des lateinischen Lehnwortes. Autoren wie

⁷⁰ Vgl. z. B. myst. cat 1,9 (FC 7,106 Piédagnel): Umwenden von Westen nach Osten als σύμβολον die Lossagung vom Satan und die Öffnung des Paradieses; 2,3 (115): exorziertes Öl als σύμβολον für den Anteil an der Lebenskraft Christi; 2,6 (129): Salbung des Aaron durch Mose als σύμβολον für die Initiationssalbung; 5,2 (147): Händewaschen als σύμβολον für die Reinigung von den Sünden. Zu σύμβολον bei Kyrill vgl. SLENCZKA (Anm. 59) 105 und 113–115 sowie E. MAZZA, La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica (= BEL.S 46) (Rom 1988) 174–176.

⁷¹ Vgl. A. VON HARNACK, Art. Apostolisches Symbolum, in RE³ 1 (1896) 741–755, dort 743.

⁷² Vgl. PGL 1282 und Henry George Liddell/Robert Scott, A Greek English Lexicon. New supplemented edition (Oxford 1996) 1676. Z. B. Philostorgius, der in h. e. 2,7 (GCS 21,19,2 Winkelmann) ein häretisches Glaubensbekenntnis πίστεως σύμβολον nennt.

⁷³ Vgl. MÜRİ (Anm. 8) 26.

⁷⁴ Vgl. ebd. 29.

Ambrosius bezeugen, dass diese sozusagen exegetische Bedeutung vorherrschend war⁷⁵.

Daneben konnte das Wort im Griechischen auch schon früh ein liturgisches Zeichen benennen. In dieser Bedeutung begegnet es, wie wir gesehen haben, bei Origenes, aber auch noch bei Kyrill von Jerusalem. In eben diesem Sinne verwendet dann Tertullian auch das lateinische Lehnwort, wenn er die Taufe ein *symbolum mortis* nennt: Das Taufbad ist ein Todessymbol. Auch Cyprian und die lateinische Übersetzung von Firmilians Brief bezeugen speziell, dass mit Symbol die von der Befragung unterschiedene Zeichenhandlung der Taufe bezeichnet wird. Dabei steht das Wort *symbolum* nicht absolut, sondern es ist näher bestimmt als das Symbol der Dreieinigkeit (*symbolum trinitatis*) bzw. als das Symbol, mit dem getauft wird (*symbolo baptizare*).

Diese Bedeutung steht wohl auch im Hintergrund der Wendung *interrogare eum symbolum* der Synode von Arles, wo allerdings das Taufbekenntnis mitgemeint sein dürfte: Konvertiten sollen nach dem aus Zeichen und Wort bestehenden Ritus gefragt werden, in dem sie getauft wurden: War es ein dreimaliges Untertauchen/Übergießen (Zeichenhandlung)? Und: Haben sie ein Bekenntnis auf die Dreieinigkeit abgelegt (Wort)? Auch noch Hilarius von Poitiers scheint sich auf das ganze, Zeichen und Worte umfassende Taufsakrament zu beziehen, wenn er vom *symbolum meae regenerationis*, vom Symbol seiner Wiederherstellung spricht. Allerdings denkt er dabei im Kontext des trinitätstheologischen Streites schon primär an das Taufbekenntnis. Diese beiden letztgenannten Zeugnisse markieren einen entscheidenden Schritt in der Wortentwicklung. Sie belegen, dass der Begriff gelegentlich auch den verbalen Anteil an der Symbolhandlung umfassen konnte, das heißt: Das Wort konnte nun auch, jedoch noch nicht ausschließlich das Taufbekenntnis bezeichnen.

Wie fließend der Übergang zur Bedeutung von *symbolum* als regelrechtem Bekenntnisnamen ist, offenbart die Tatsache, dass seine erste eindeutige Bezeugung, nämlich bei Marius Victorinus, in dieselbe Zeit fällt, in der auch Hilarius schreibt: die fünfziger Jahre des vierten Jahrhunderts. Bis zur Jahrhundertwende hat sich dann dieser Wortgebrauch, wie die unten noch zu nennenden Zeugnisse belegen, durchgesetzt. *Symbolum* bezeichnet nun nur noch das Bekenntnis und nicht mehr die liturgische Zeichenhandlung.

Die Bedeutung des Wortes verschiebt sich also, wie das folgende Schaubild illustriert, allmählich von der liturgischen Zeichenhandlung hin zum Bekenntnis.

⁷⁵ Zum exegetischen Gebrauch von *symbolum* bei Ambrosius vgl. z. B. De paradiso 15,73 (CSEL 32/1,331,8 f. Schenkl): Eva als *symbolum* der Sinneswahrnehmung, Adam als Symbol des Verstandes; De Noe 14,49 (ebd. 447,11 f.): der Himmel als Symbol des menschlichen Geistes; ep. 17,5 (CSEL 82/1,124,29–32 Faller): schlafender Elias als Bild des sterbenden und auferstehenden Christus.

	Liturgische Zeichenhandlung Taufhandlung		Bekenntnis interrogatorisch deklaratorisch	
	bis Mitte 3. Jh.	symbolum		interrogatio baptismi
		symbolum (mortis, trinitatis)		
Anf. Mitte 4. Jh.		symbolum (regenerationis)		
ab Mitte 4. Jh.			symbolum	

Wie können wir diese Wortentwicklung erklären?

8) Erklärung der Wortentwicklung

Es versteht sich von selbst, dass eine Erklärung der Entstehung des Bekenntnisnamens den *allgemeinen Gesetzmäßigkeiten sprachlichen Bedeutungswandels* Rechnung tragen muss. In einem ersten Schritt haben wir es offenbar mit einem Fall jenes sprachlichen Übertragungsvorganges zu tun, den schon die antike Linguistik als Metonymie oder Synekdoche bezeichnet hat: das Ganze wird nach einem charakteristischen Teil benannt (*pars pro toto*): die Taufe nach der Zeichenhandlung des Taufbades. In einem zweiten Schritt wurde diese metonymisch erweiterte Bedeutung wiederum beschränkt auf einen Teil des Ganzen, aber diesmal auf einen anderen Teil. *Symbolum* bezeichnete nun nur noch das *Taufbekenntnis*. Nun reicht es gewiss nicht aus, diese Wortentwicklung schlicht damit zu erklären, dass sie aus linguistischer Sicht nichts Außergewöhnliches darstellt. Wir müssen uns fragen, wie es zu dieser Bedeutungsverschiebung kommen konnte. Dabei kann man an vier Faktoren denken, die sie veranlasst bzw. begünstigt haben.

Zunächst müssen wir uns die *enge Verflechtung des Taufbekenntnisses mit der Taufhandlung* vor Augen führen: Die drei auf die drei göttlichen Personen bezogenen Teile des Bekenntnisses waren gekoppelt an die drei Einzelakte des Untertauchens/Übergießens. Von daher erscheint es plausibel, dass die Bezeichnung des einen, der Zeichenhandlung, auf das andere, das Wortgeschehen, überspringen konnte.

Zudem dürfen wir die *Distanz zum griechischen Sprachgebrauch* nicht übersehen. *Symbolum* ist ja ein Lehnwort aus dem Griechischen. Durch den Eintritt in das christliche Latein verlor das Wort Symbol allmählich die liturgische, ja

„sakramentale“ Konnotation, die es im Griechisch der frühen Christen hatte⁷⁶. Die Quellen für eine liturgische Bedeutung des lateinischen Wortes – denken wir an die zitierten Belege bei Tertullian, Cyprian und im Brief Firmilians – fließen schon am Anfang spärlich und verflüchtigen sich im Laufe der Zeit völlig, während das Wort *sacramentum* in diesem Sinne eine Konjunktur erlebt. Schon Ambrosius verwendet *symbolum* nur noch im Zusammenhang der Schriftauslegung; *sacramentum* hingegen findet sich bei ihm bereits primär im Kontext der Ritenexegese⁷⁷. *Symbolum* wird allmählich in der reichskirchlichen Patristik (wie dann auch noch in Mittelalter und früher Neuzeit) zum bloßen Zeichen, durch das etwas erkannt werden kann. Es wird, soweit es nicht ganz verschwindet, zum Synonym von *nota* und *signum*⁷⁸. Die rituelle, liturgische, „sakramentale“ Konnotation des Wortes geht im Zuge einer diesbezüglichen Monopolisierung des Sakramentenbegriffs verloren (der seinerseits dann ab dem Mittelalter seine noetische, gerade auch exegetische Bedeutung verliert). Kurzum: Da im Gegensatz zum Griechischen den Lateinern (neben *mysterium*) noch *sacramentum* als weitere Bezeichnung für liturgische Symbole und Zeichenhandlungen zur Verfügung stand, konnte sich *symbolum* vom liturgischen Zeichen der Taufe lösen und zum Namen des Bekenntnisses werden.

Dazu können wir den *historischen Kontext* in Rechnung stellen. Das vierte Jahrhundert war ja die Zeit der großen trinitätstheologischen Auseinandersetzungen. Dieser theologische Diskurs verlieh nun auch dem Wortlaut des Taufbekenntnisses eine entscheidende Bedeutung. Wer in der theologisch geladenen

⁷⁶ Zu Origenes s. oben Anm. 50.

⁷⁷ Zum exegetischen Gebrauch von *symbolum* bei Ambrosius s. o. Anm. 51. Zum primär liturgischen Gebrauch von *sacramentum* bei Ambrosius vgl. bes. CH. JACOB, „Arkandisziplin“, Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand (= Theophaneia 23) (Frankfurt a. M. 1990) 193–196; ferner J. HUHN, Die Bedeutung des Wortes „sacramentum“ bei dem Kirchenvater Ambrosius (Fulda 1928); G. FRANCESCO, Storia e simbolo. „Mysterium in figura“. La simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio di Milano (= Ricerche di Scienze Teologiche 18) (Brescia 1981) 31–60 mit den resümierenden Äußerungen in 60f. und 96; MAZZA (Anm. 70) 27–59. Für andere Lateiner vgl. z. B. G. TRETTEL, „Mysterium“ e „sacramentum“ in San Cromazio (= Centro di studi Storico-Cristiani del Friuli, Venezia-Giulia 5) (Triest 1979) und A. MERKT, Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext (= VigChr Suppl.-Bd. 40) (Leiden/New York/Köln 1997) 274–276. Einen gelungenen Überblick über die Geschichte der Begriffe *mysterium* und *sacramentum* von Tertullian bis zu Gregor dem Großen bietet C. ROCCHETTA, Sacramentaria fondamentale. Dal „mysterion“ al „sacramentum“ (= Corso di teologia sistematica 8) (Bologna 1990) 259–277, dort auch weiterführende Literatur. Den Studien zum Lateinischen und Griechischen kann eine Arbeit über *râzâ*, das syrische Pendant zu *symbolum*, *sacramentum* und *mysterion* zur Seite gestellt werden: E. BECK, Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm, in: OrChr 42 (1958) 19–40.

⁷⁸ In diesem Sinne deutet etwa Isidor von Sevilla den Bekenntnisnamen in einer Modifikation der Rufinschen Deutung: es sei ein „signum per quod agnoscitur deus“: Isid. off. e. 2,23,5 (CCL 113,98,39 Lawson). Vgl. auch G. B. LADNER, Medieval and modern understanding of symbolism, in: Speculum 54 (1979) 223–256, bes. 225.

Atmosphäre der Zeit an das Symbol der Taufe dachte, der assoziierte damit – wie wir es bei Hilarius von Poitiers gesehen haben – eher das Taufbekenntnis als den Taufritus. Das objektive und gestische Taufzeichen trat gegenüber dem Wortgeschehen in den Hintergrund. So erschien nun das Bekenntnis und nicht das Sakrament als eigentliches Symbol des Glaubens.

All dies erklärt freilich eines noch nicht: Weshalb konnte sich *symbolum* gegenüber anderen Bezeichnungen wie *regula* oder *confessio* oder auch einfach *fides* durchsetzen? Wir müssen wohl noch einen weiteren Faktor veranschlagen: Der „Erfolg“ dieser Bezeichnung wurde offenbar durch *weitere Bedeutungen des Wortes* begünstigt. Welche Vorstellungen hat man nun im vierten Jahrhundert mit dem Wort *symbolum* assoziiert? Die Antwort können wir den Erklärungen des Bekenntnisnamens entnehmen, welche die Kirchenväter selbst ab dem ausgehenden vierten Jahrhundert gegeben haben.

III Die patristischen Deutungen des Bekenntnisnamens

1) *Collatio*

Die Reihe der patristischen Interpretationen des Bekenntnisnamens eröffnet die allgemein Ambrosius zugeschriebene *Explanatio symboli*⁷⁹, eine durch eine Mitschrift erhaltene Katechese zur sogenannten *traditio symboli*, jenem liturgischen Akt der Übergabe oder Vermittlung des Glaubensbekenntnisses an die Katechumenen, der in Mailand am Sonntag vor Ostern stattfand⁸⁰. Der Bischof beginnt mit einer Einleitung über Namen und Ursprung des Symbols. Zunächst nennt er das *symbolum* ein *spiritale signaculum*, ein geistliches Siegel. Damit möchte er jedoch offenbar noch keine Worterklärung bieten, sondern lediglich die Bedeutung des Bekenntnisses für den Gläubigen zum Ausdruck bringen, denn parallel zu *spiritale signaculum* bezeichnet er es als *custodia* und *thesaurus pectoris nostri*⁸¹. Im Folgenden jedoch geht es ihm ausdrücklich darum, die *ratio nominis* zu vermitteln: *Symbolum* sei ein griechisches Wort und bedeute auf Latein *conlatio*.

Dem Katecheten ist hiermit wohl selbst bewusst, dass er nicht ganz die Wahrheit gesagt hat. Denn im anschließenden Satz wechselt er stillschweigend das Genus des Namens: Aus dem Neutrum *symbolum* wird nun das Femininum *symbola*. In der Tat ist nämlich der griechische Pendantbegriff zu *conlatio* nicht σύμβολον, sondern συμβολή⁸². Dabei handelt es sich um einen *terminus tech-*

⁷⁹ Zur Zuschreibung an Ambrosius vgl. zuletzt CH. MARKSCHIES, Art. Ambrosius von Mailand, in: S. DÖPP/W. GEERLINGS (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (Freiburg/Basel/Wien 1998) 13–22, dort 19: „Über die Echtheit der (...) *Explanatio Symboli* (...) ist lange gestritten worden, sie kann aber heute als ziemlich gesichert gelten.“

⁸⁰ Vgl. ep. 76 (20),4 (CSEL 82/3,109f. Zelzer).

⁸¹ *Explanatio symboli* 1 (SC 25bis,46 Botte).

⁸² So schon KATTENBUSCH (Anm. 9) 22 und 81; CARPENTER (Anm. 10) 1 und 11 sowie KELLY (Anm. 3) 53f.

nicus der Handelssprache, den der Bischof erläutert: „... Händler pflegen von einer *symbola* zu sprechen, wenn sie ihr Geld zusammentragen (*conferunt*)“⁸³. Gemeint ist hier also eine Art Korporationsvermögen, das durch die Beiträge einzelner entstanden ist⁸³. Dieselbe Übersetzung von *symbolum* durch *conlatio* begegnet in einer Schrift desselben Genres: in der *Expositio symboli*, die wahrscheinlich von Rufinus von Aquileia stammt. Hier wird *conlatio* folgendermaßen erläutert: „hoc est quod plures in unum conferunt“⁸⁴.

Diese Deutung dürfte durch die seinerzeit weithin für wahr gehaltene Legende von der Entstehung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses begünstigt worden sein. Auf sie spielt Ambrosius an, wenn er im Zusammenhang der Namensklärung sagt: „Sancti ergo apostoli in unum conuenientes breuiarium fidei fecerunt“⁸⁵. Bei Rufinus ist sie uns, ebenfalls im Kontext der Namensdeutung, etwas ausführlicher überliefert: Die zwölf Apostel hätten nach der Himmelfahrt des Herrn als Norm und Regel für ihre künftige Verkündigung das Glaubensbekenntnis gemeinsam zusammengestellt⁸⁶.

Eine besondere, bisher in der Forschung übersehene Variante der *collatio*-Deutung bietet uns eine Predigt des sogenannten Eusebius Gallicanus. Er verweist auf den Brauch von *sodales*, also von Mitgliedern einer (geheimen) Verbindung oder eines Priesterkollegiums. Dort habe man das *symbola* genannt, was die Sodalen für ihre feierlichen Mahlzeiten gesammelt und in die Mitte getragen haben, also die Beiträge zum Festmahl. Ähnlich hätten auch die Väter der Kirchen in ihrer Sorge für das Heil der Gemeinden aus den verschiedenen Bänden der Schriften gewichtige Zeugnisse des göttlichen Sakramentes gesammelt, kurze und gewisse Worte, handlich der Sprache nach, aber voll an Mystrien. Diese Sammlung von Schriftziten hätten sie *symbolum* genannt⁸⁷. Fast wörtlich wird diese Deutung in einer anderen, demselben Autor zugeschriebenen Predigt zitiert, wobei er hier den Kirchenvätern noch die Apostel hinzufügt und so der Entstehungslegende des Apostolikums Tribut zollt⁸⁸. Diese *collatio*-Deutung begegnet noch bei weiteren Autoren der Spätantike, etwa bei Johannes Cassianus⁸⁹. Ihre beiden Mängel jedoch, also die Tatsachen, dass sie auf einem Übersetzungsfehler beruhte und nur im Blick auf das *Apostolische* Symbol Sinn macht, erklären, weshalb sich daneben noch weitere Deutungen etablieren konnten.

⁸³ Vgl. auch den Bezug auf dieselbe Deutung in Explanatio 7 (SC 25bis, 54 Botte).

⁸⁴ Rufin. Symb. 2,16 (CCL 20,134 Simonetti).

⁸⁵ Ambrosius, Explanatio symboli 2 (SC 25bis, 48 Botte).

⁸⁶ Rufin. Symb. 2,1–14 (CCL 20,134 Simonetti).

⁸⁷ Eusebius Gallicanus, Homilia 9,1 (CCL 101,97,1–10 Glorie): „Sicut nonnullis scire permissum est, apud ueteres symbola uocabantur: quod de substantia collecti in unum sodales in medio conferebant ad solemnes epulas et ad cenae communes expensas. Ita et ecclesiarum patres, de populorum salute solliciti, ex diuersis uoluminibus scripturarum collegerunt testimonia diuinis grauida sacramentis; disponentes itaque ad animarum pastum salubre conuiuium, collegerunt uerba breuia et certa, expedita sententiis sed diffusa mysteriis, et hoc symbolum nominauerunt.“

⁸⁸ Eusebius Gallicanus, Sermo 2,1 (CCL 101B,829,1–10 Glorie).

⁸⁹ Vgl. Cassian. c. Nest. 6,3 (CSEL 17,328,5–9 Petschenig) „symbolus quippe, ut scis, ex

2) *Indicium/signum*

In der Tat gewinnt man den Eindruck, dass die Autoren der beiden Katechesen selbst nicht völlig von der *collatio*-Deutung überzeugt waren. Handelte es sich tatsächlich um Ambrosius und Rufinus, so konnte ihnen als erwiesenen Kennern des Griechischen der Übersetzungsfehler nicht verborgen bleiben. Bei Ambrosius wird dies durch den Gebrauch des Femininums *symbola* deutlich. Während er sich jedoch nicht durch eine andere Erklärung des Namens aus der Verlegenheit zu helfen weiß, bietet Rufinus noch eine zweite Deutung, auf die er das Schwergewicht seiner Ausführungen legt⁹⁰. *Symbolum* könne im Griechischen nämlich auch *indicium* oder *signum* bedeuten. Zur Zeit der Apostel habe es nämlich viele beschnittene Juden gegeben, die vorgaben, Apostel Christi zu sein. Deshalb habe man ein *indicium* aufgestellt, durch das man diejenigen erkennen könne, der wirklich gemäß den Richtlinien der Apostel predigt. Der Bischof verweist in diesem Zusammenhang auf den militärischen Sprachgebrauch: In Bürgerkriegen gäben die Anführer ihren Soldaten jeweils sogenannte *symbola discreta* (die man im Lateinischen als *signa* oder *indicia* nenne), mit deren Hilfe man den Feind vom Kameraden unterscheiden könne. Wie diese Losungsworte oder Parolen werde auch das Glaubensbekenntnis als *indicium fidei* nicht aufgeschrieben, sondern seit den Zeiten der Apostel allein mündlich überliefert⁹¹. *Symbolum* bedeutet demnach ein verbales Unterscheidungs- oder Erkennungszeichen, ein Kriterium, ein Losungswort, eine Parole.

Eine Reihe von Autoren bemüht sich, dieser Deutung dadurch eine gewisse Plausibilität zu verleihen, dass sie auf Tertullians Rede von den *contesseratio hospitalitatis* hinweisen⁹². Damit bezeichnet Tertullian in *De praescriptione haereticorum* eine Gemeinsamkeit, die allgemein die Einheit der Ecclesia Catholica konstituiert⁹³. Sie verbindet speziell die Kirche in Afrika mit der Kirche in Rom⁹⁴. Sachlich bezieht sich Tertullian damit auf die katholisch-apostolische Überlieferung, auf „die eine Tradition desselben Heilszeichens (*eiusdem sacramenti una traditio*)“⁹⁵, die den Gliedern der katholischen Kirche gemein sei, auf die gemeinsame Praxis und Lehre. Das Bild, das er mit der Wortneubildung *contesseratio* evoziert, entstammt einem antiken Brauch: Geschäftspartner, Gesandte und andere Personen wiesen sich dadurch als zugehörig aus, dass sie eine

collatione nomen accepit. Quod enim Graece σύμβολος dicitur, Latine collatio nominatur. Collatio autem ideo, quia collata in unum ab apostolis domini totius catholicae legis fide (...)

⁹⁰ Die Ausführungen hierzu kommen auf mehr als die sechsfache Länge der *conlatio*-Passage.

⁹¹ Rufin. Symb. 2,18–49 (CCL 20,134f. Simonetti); ähnlich auch und Maximus II Taurinensis (?), homilia 83 (PL 57,433).

⁹² So z.B. schon KATTENBUSCH (Anm. 9) II, 80f. inkl. Anm. 43, und so auch noch R. STAATS, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen (Darmstadt 1996) 133f.

⁹³ Tert. praescr. 20,6 (CCL 1,202 Refoulé).

⁹⁴ Ebd. 36 (216f.). Hier verwendet er das Verbum *contesserare*.

tessera, eine Marke, als Erkennungszeichen vorwiesen. Aufgrund dieser *tessera* wurde ihnen das Gastrecht, das *hospitium*, zuteil. Das griechische Pendant zum lateinischen *tessera* – und das ist nun für diese Argumentationslinie entscheidend – bildet σύμβολον.

Damit liegt jedoch zugleich ein Einwand gegen dieses Argument auf der Hand: Tertullian nennt dieses einheitsstiftende Erkennungszeichen gerade nicht *symbolum*, sondern *tessera*. Dieser begrifflichen Schwierigkeit gesellt sich eine inhaltliche bei. Die *contesseratio* wird nach Tertullian nicht einfach durch ein Bekenntnis oder eine Glaubensformel gebildet, sondern durch all das, was in Lehre und Praxis die Teilkirchen verbindet. Der Hinweis auf Tertullian trägt also – so ist sich die neuere Forschung einig – nicht zur Stützung der *indicium*-Theorie bei⁹⁵.

Einen anderen Weg, die Rufinsche Worterklärung zu plausibilisieren, hat Ende des 19. Jahrhunderts Friedrich Nietzsche eingeschlagen: Er verbindet sie – wohl nicht zufällig in den Hochtagen der Göttinger Schule⁹⁶ – mit einer religionsgeschichtlichen Erklärung des Namens: Ihm zufolge haben die frühen Christen den Sprachgebrauch der Mysterienkulte übernommen. In diesen konnte das Wort ein Erkennungszeichen bezeichnen. Dieses kam dort seltener in der Gestalt eines Bildsymbols vor, wie wir es bei anderen Gemeinschaften kennen, etwa im Falle des Pentagramms der Pythagoräer⁹⁷. Vielmehr war das Erkennungssymbol der Mysterienreligionen meist verbaler Art, also ein Kennwort. Es handelte sich um kurze Sätze, deren Wortlaut zwar verständlich ist, deren eigentliche Bedeutung sich jedoch nur den Eingeweihten erschließt⁹⁸.

Diese religionsgeschichtliche Herleitung des Bekenntnisnamens erscheint auf den ersten Blick verlockend: In der Tat lässt sich eine gewisse Analogie zwischen den stereotypen Parolen der Mysterienreligionen und dem Taufbekenntnis nicht leugnen. In beiden Fällen handelt es sich um Worte, die im Zusammenhang von Initiationsriten vermittelt wurden⁹⁹, und in beide wurde man unter dem Siegel der Verschwiegenheit eingeweiht. So zieht sich durch die Katechesen der Kirchenväter das Verbot, den Text des Symbols aufzuschreiben und den Heiden bekannt zu machen.

Die Mysterien-Theorie erhält Unterstützung durch die alte These, das Christentum und insbesondere die christliche Liturgie habe sich unter dem Einfluss der hellenistischen Mysterienreligionen entfaltet. Dabei begegnet nun speziell

⁹⁵ Vgl. CARPENTER (Anm. 10) 4; KELLY (Anm. 3) 59 f.

⁹⁶ Vgl. dazu z. B. G. LÜDEMANN (Hg.), Die „religionsgeschichtliche Schule“. Facetten eines theologischen Umbruchs (= Studien und Texte zur religionsgeschichtlichen Schule 1) (Frankfurt a. M. u. a. 1996) und DERS./M. SCHRÖDER, Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation (Göttingen 1987).

⁹⁷ Vgl. MÜRI (Anm. 8) 3–9.

⁹⁸ Vgl. ebd. 37–39. Als ein Beispiel für einen Spruch, mit dem man in einen Tempel eines Mysterienkultes eingelassen wird, zitiert Firm. err. 18,1,1 (R. Turcan, Paris 1982, 112): „De tympano manducaui, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici“.

⁹⁹ Vgl. z. B. Plutarch, Consolatio ad uxorem 10 (= 611D) (Plutarche, Oeuvres Morales VIII, 197 Hani).

dieser Worterklärung derselbe Einwand, der allgemein immer wieder gegen die Herleitung christlicher Riten aus den paganen Mysterien vorgebracht wird: Aus Ähnlichkeiten lässt sich nicht ohne weiteres auf Abhängigkeiten schließen, und selbst wenn eine Abhängigkeit naheliegt, ist fraglich, in welcher Richtung sie besteht¹⁰⁰. Speziell im Falle des Bekenntnisnamens spricht jedenfalls einiges gegen eine Übernahme des Sprachgebrauchs der Mysterienreligionen durch das Christentum.

In erster Linie stehen der „Mysterientheorie“ die oben dargelegten Erkenntnisse über die Anfänge des Wortes *symbolum* als Bekenntnisname entgegen: Der Begriff begegnet zunächst im lateinischsprachigen Westen. Das übliche lateinische Wort für die Kultformeln der Mysterien war jedoch offenbar nicht *symbolum*, sondern *signum*. Dies belegen Stellen bei Apuleius und Plautus¹⁰¹. Wenn Firmicus Maternus kurz vor der Mitte des vierten Jahrhunderts von *signis vel symbolis* spricht, an denen die Anhänger der Mysterienreligionen sich erkennen, wirkt *symbolum* hier wie eine noch nicht eingebürgerte Ad-hoc-Übertragung aus dem Griechischen¹⁰². Außerdem legt der Sprachgebrauch des Firmicus nahe, dass er eher die christliche Terminologie auf den Mysterienkult überträgt als umgekehrt. Denn drei Kapitel nach der genannten Passage stellt er den paganen Kultformeln ausdrücklich das christliche *symbolum* gegenüber, das die Verbrechen des verseuchten Denkens offenbar werden lasse: „Aliud etiam symbolum proferimus, ut contaminatae cogitationis scelera reuelentur.“¹⁰³ Die Symbole der Heiden sind Firmicus zufolge durch teuflische Nachahmungen und Pervertierungen der christlichen Symbole zustande gekommen¹⁰⁴. Auch als Arnobius von

¹⁰⁰ Vgl. die klassische Arbeit von G. ANRICH, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum (Göttingen 1894, Nachdr. Hildesheim u. a. 1990) bes. 130–154, wo er zu zeigen versucht, wie die Mysterienterminologie ins Christentum Einzug hält. Vgl. dagegen schon die Feststellung Hugo RAHNERS in Griechische Mythen in christlicher Deutung (1966) (= Herder-Spektrum 4152) (Freiburg/Basel/Wien 1992) 52 f.: „Je nüchterner die heutige Forschung geworden ist, umso schärfer hat sie dieser Möglichkeit ihr Interesse zugewandt: nämlich dem Einfluß des Christentums auf die Gestaltung der spätantiken Mysterien.“ Oder M. HUTTER, Art. Mysterienreligionen, in: LThK³ 7 (1998) 572–575, dort 575: „Allerdings ist man in der neueren Forschung zurückhaltend, was die gegenseitigen Beziehungen [zwischen Christentum und Myterienreligionen] betrifft.“ Vgl. ferner C. COLPE, Mysterienkult und Liturgie, in: DERS. u. a. (Hg.), Spätantike und Christentum (Berlin 1992) 203–228 sowie J. D. B. HAMILTON, The Church and the Language of Mystery, in: ETHL 53 (1977) 479–494.

¹⁰¹ Apuleius, Apologia 55, in der Ausgabe von R. Helm (Tübingen 1959): 62,21; Plautus, Miles Gloriosus 4,2,1016 (Plaute 4,242 Ernout). Vgl. aber Plutarch, Consol. ad uxor. 10 (= 611 D), der von den „mystischen Symbolen der dionysischen Orgien“ spricht, „die wir, die wir Teilnehmer sind, miteinander teilen“. Hier ist allerdings nicht sicher, ob Plutarch sich auf verbale Symbole bezieht. Es könnten auch Kultgegenstände gemeint sein.

¹⁰² Firm. err. 18,1,1 (R. Turcan [Paris 1982] 115): Der folgende Satz legt dabei nahe, dass mit den *symbola* rituelle Formeln, Losungen gemeint sind, denn hier heißt es: „Habent enim propria signa, propria responsa ...“. Vgl. CARPENTER (Anm. 10) 7 Anm. 6 zu S. 6.

¹⁰³ Ebd. 22,1,1 (R. Turcan, Paris 1982,126).

¹⁰⁴ Ebd.

Sicca bereits ein paar Jahrzehnte vor Firmicus den Terminus *symbolum* für die Formeln des Eleusis-Kultes verwendet hatte, konnte dabei schon der christliche Sprachgebrauch im Hintergrund gestanden haben. Die etwa zeitgenössische Synode von Arles belegt nämlich, wie wir oben gesehen haben, dass das Wort Anfang des vierten Jahrhunderts bereits ein geläufiger Name für das Taufbekenntnis (eventuell unter Einschluss der Taufhandlung) war¹⁰⁵.

Doch wie steht es mit der sogenannten christlichen Arkandisziplin?¹⁰⁶ Bietet nicht die Aufforderung, das Symbolum geheim zu halten, eine wirklich bestehende Parallele zwischen christlichem Glaubensbekenntnis und paganer Kultformel? Dazu ist zunächst festzustellen, dass es keinen einzigen Beleg dafür gibt, dass ein christliches Bekenntnis jemals in der Funktion einer Geheimlösung verwendet wurde. Klemens von Alexandrien etwa, der in seinem *Protrepticus* von den geheimen Lösungsworten des Attiskultes spricht,¹⁰⁷ deutet mit keiner Silbe an, dass er auch eine christliche Parole kenne, obwohl er im selben Werk zahlreiche Vergleiche zwischen Mysterienkulten und Christentum zieht.

Untersucht man zudem die ab dem ausgehenden vierten Jahrhundert vorkommenden einschlägigen Texte, dann wird deutlich, dass die Glaubensbekenntnisse im Verständnis der Christen nicht primär deshalb geheim gehalten werden sollten, damit sie als Erkennungszeichen dienen konnten. Vielmehr liegt der Akzent gerade im lateinischsprachigen Westen auf zweierlei: Zum einen sollten sie – so legt etwa Ambrosius dar – nicht aufgeschrieben werden, weil man sonst nicht gezwungen wäre, den Text auswendig zu lernen und immer wieder zu repetieren. Die Mündlichkeit des Textes hingegen fördert eine wirkliche Verinnerlichung des Bekenntnisses: Er soll nicht auf Tafeln, sondern ins Herz geschrieben sein. Nur so kann sein Inhalt wahrhaftig erkannt werden¹⁰⁸. Zum anderen sollte verhindert werden, dass der Text den Heiden bekannt wird, allerdings nicht, damit er als Lösung unter Christen fungieren kann, sondern damit die christlichen Mysterien nicht profaniert würden. Die

¹⁰⁵ Arnob. nat. 5,26 (CSEL 4,198 Reifferscheid).

¹⁰⁶ Zum historiographischen Konstrukt der „Arkandisziplin“ vgl. JACOB (Anm. 77) 43–117.

¹⁰⁷ Clem. Alex. protr. 2,15,3 (GCS Clemens Alexandrinus 1,1,13,19 Stählin).

¹⁰⁸ Ambrosius, *Explanatio symboli* 9 (SC 25bis,56–58 Botte): „Illud sane monitos vos volo esse, quoniam symbolum non debet scribi, quia reddere illud habetis. Sed nemo scribat! Qua ratione? Sic accepimus, ut non debeat scribis. Sed quid? Teneri. Qua ratione? Accipite! Quod enim scribis, securus quasi relegas, non cottidiana meditatione incipis recensere. Quod autem non scribis, time(n)s, ne amittas, cottidie incipis recensere“; Petrus Chrysologus, sermo 62,3 (CCL 24, 346,46–49 Olivar): „Inter deum uero et homines symbolum fidei sola fide firmatur; non litterae, sed spiritui creditur; creditur et mandatur cordi, non chartae (...)“; 57,16 (ebd. 323,145–324,147): „Haec fides, hoc sacramentum non est committendum chartis, non scribendum litteris, quia chartae et litterae magis cauta quam gratiam proloquuntur“; 61,1 (ebd. 341,16–18): „Nam quemadmodum exponentibus nobis potestis cognoscere symboli sacramentum, qui ipsum symbolum memoria capere uix ualeatis?“; Aug. serm. 212,2 (SC 116,182,98–100 Poque): „Nec ut eadem uerba teneatis, ullo modo scribere debetis, sed audiendo perdiscere: nec cum tenueritis, scribere; sed memoria semper tenere atque recolere.“

Geheimhaltung dient also nicht der Bewahrung des Christen, sondern dem Schutz der Heiligkeit seines Glaubens¹⁰⁹. Entscheidend ist nun vor allem eines: Auch in diesen späten Dokumenten, die eine gewisse „Arkandisziplin“ bezeugen, findet sich kein Hinweis darauf, dass man dem Glaubensbekenntnis zu dieser Zeit die Funktion einer geheimen Losung zuschrieb. Selbst der Kronzeuge für die Indicium-Theorie, Rufinus, datiert diese Funktion lediglich in die Zeit, als die Apostel das Bekenntnis zusammengestellt hätten. Seine Argumentation steht und fällt deshalb mit der Historizität der Legende, und das heißt: Sie fällt.

Und dennoch: Es ist durchaus möglich, dass diese Bedeutung, wenngleich sie nicht für die Namensgebung ausschlaggebend war, zumindest die Durchsetzung dieses Namens im vierten Jahrhundert begünstigt hat – in einem historischen Kontext, in dem Bekenntnisse tatsächlich zu (wenn auch nicht geheimen) Erkennungszeichen, zu Kriterien wurden, die darüber entschieden, ob man jemanden als Freund (als Orthodoxen) oder Feind (als Häretiker) betrachtete. Mit der *indicium*-Deutung sind jedoch die patristischen Erklärungen des Bekenntnisnamens noch nicht erschöpft. Eine dritte Erklärung bietet uns Augustinus in zweien seiner Predigten.

3) *Placitum/pactum*

„Symbolum“, so sagt er, „werde es sozusagen aufgrund einer Ähnlichkeit, aufgrund einer übertragenen Verwendung eines Wortes genannt, weil nämlich Kaufleute miteinander ein *symbolum* abschließen, durch das ihre Handelsgesellschaft (*societas*) in einem Treuebund (*pacto fidei*) gehalten wird.“¹¹⁰ In einer anderen Predigt verbindet er diese Deutung mit der *signum*-Theorie: „Daher nennt man es *symbolum*, weil darin der durch unsere Gemeinschaft ratifizierte Glauben enthalten ist (*nostrae societatis fides placita*), und der Christ weist sich durch sein Bekenntnis aus wie durch ein Erkennungszeichen, das ihm gegeben wurde (*signo dato*).“¹¹¹

Die Vertragstheorie begegnet in zwei grundlegenden Varianten. Die eine – vertreten durch Augustinus – hebt auf die Beziehungen zwischen den Gläubigen

¹⁰⁹ Vgl. z. B. Ambrosius, De Cain et Abel 1,9,37 (CSEL 32, 370,23 f. Schenkl): „Cae ne incaute symboli uel dominicae orationis diuulges mysteria“; Petrus Chrysologus, sermo 58,2 (CCL 24, 326,28–32 Olivar): „... quia committi non potest caducis et corruptibilibus instrumentis aeternum et caeleste secretum, sed in ipsa arca animae, in ipsa bibliotheca interni spiritus est locandum, ne profanus arbiter, ne inimici robur, quod dilaceret discussor inueniat.“

¹¹⁰ Aug. serm. 212,1 (SC 116,174,4–6 Poque). Schon vorher hatte Priscillian, Tractatus 3 (CSEL 18,48 f. Schepss) diese Erklärung geliefert; weitere Belege bei CARPENTER (Anm. 10) 2 Anm. 2–4 und KELLY (Anm. 3) 60 Anm. 21.

¹¹¹ Sermo 214,12 (RB 72 [1962] 21,262–265 Verbraken): „quod ideo symbolum dicitur, quia ibi nostrae societatis fides placita continetur, et eius confessione tanquam signo dato christianus fidelis agnoscitur.“

ab: Durch das gemeinsame Symbol bilden sie ein *pactum fidei*, einen Treue-, einen Glaubensbund. Die andere Variante – propagiert etwa durch Petrus Chrysologus und viele andere – fokussiert hingegen sozusagen die vertikale Dimension: Ihr zufolge bildet das *symbolum* einen Vertrag (*pactum, placitum*) der die Gläubigen in erster Linie nicht miteinander, sondern mit Gott verbindet¹¹². Die *redditio symboli*, das öffentliche Aussprechen des Bekenntnis, stellt dann gewissermaßen die Unterschrift unter diesen Vertrag, seine Besiegelung von Seiten des Gläubigen dar. Diese rechtliche Deutung des Namens erfreute sich nicht nur in patristischer Zeit außerordentlicher Beliebtheit. Sie hat auch bei modernen Autoren Zustimmung gefunden¹¹³.

Gegenüber der *collatio*- und der *indicium*-Deutung weist sie einen entscheidenden Vorteil auf: Sie steht in Einklang mit der rekonstruierten Vor- und Frühgeschichte des Namens im Kontext der Taufliturgie. Von Anfang an spielen nämlich in der Gestalt und Terminologie der Taufe rechtliche Vorstellungen eine bedeutsame Rolle. Die Form der Taufe, wie Autoren des dritten Jahrhunderts sie beschreiben, entsprach der gesetzmäßigen Form einer rechtsgültigen Vereinbarung zweier Parteien: Das Frage-Antwort-Schema gehörte zu einem gültigen Vertragsabschluss¹¹⁴. Dazu kommt, dass das vertragstechnische Wort *σφραγίς*, also Siegel, schon von Paulus auf die Taufe bezogen wurde¹¹⁵ und auch in der Alten Kirche eine Bezeichnung für die Taufe blieb¹¹⁶. *Σφραγίς* wurde in der Regel mit *signaculum* übersetzt, es konnte jedoch auch mit *symbolum* wiedergegeben werden. Jedenfalls bezeichnen beide Worte etwas, das eine Sache unverletzlich oder eine Vereinbarung rechtsgültig und verbindlich macht. Bezogen auf Taufe bzw. Taufbekenntnis, hieße dies: Sie bilden rechtswirksame Akte, die dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch bzw. der Glaubenden untereinander einen verbindlichen Charakter geben.

Die rechtliche Deutung gewinnt auch dadurch an Plausibilität, dass sie an eine der gängigsten Bedeutungen des Wortes anknüpft: *Symbolum* bedeutete generell

¹¹² Vgl. z. B. Petrus Chrysologus, sermo 57,16 (CCL 24,324,149 Olivar): „hoc salutis symbolum, hoc uitae pactum“; 58,2 (ebd. 325,24f.): „Accepturi ergo symbolum, hoc est, pactum uitae, salutis placitum“; 59,1 (330,8f.): „Fidei pactum, placitum gratiae, salutis symbolum“; 59,2 (331,22): „symbolum, quod est fidei pactum“; bes. 62,3 (347,40): „Placitum uel pactum, quod lucris spes uenientis continet uel futuri, symbolum nuncupari contractu etiam docemur humano; quod tamen symbolum inter duos firmat semper geminata conscriptio, et in stipulationis cautum reddit humana cautela, ne cui subrepat, ne quem decipiat perfidia contractibus semper inimica (...). Inter deum uero et homines symbolum fidei sola fide firmatur“. Eucherius Lugdunensis, Institutiones 2 (CSEL 31,160,18f. Wotke): „symbolus conlatio aut pactum vel conplacitum quod sit homini cum deo“.

¹¹³ Vgl. CARPENTER (Anm. 10) 5 und 8f. sowie KELLY (Anm. 3) 60 und 63.

¹¹⁴ Vgl. CARPENTER (Anm. 10) 8f.; KELLY (Anm. 3) 63. Für (auch nachnizänische) Belege der interrogatorischen Praxis vgl. die nützliche Zusammenstellung der einschlägigen Zeugnisse, die Kinzig im Anhang seines Beitrages bringt: KINZIG (Anm. 44) 116–141. Vgl. auch KINZIG/VINZENT (Anm. 5) 542f.

¹¹⁵ Bes. 2 Kor 1,21; vgl. Eph 1,13f. u. 4,30.

¹¹⁶ Vgl. hierzu F. J. DÖLGER, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums (Paderborn 1911).

jedes vereinbarte Zeichen, das einen Rechtsanspruch bzw. die Legitimität eines Briefes oder einer Gesandtschaft bezeugte¹¹⁷. Es konnte also einen Vertrag, ein Siegel, eine Vollmacht, eine Legitimation bezeichnen.

Zusammenfassend können wir sagen: Von den bereits in der Patristik vorgeschlagenen Bedeutungen des Namens könnte noch am ehesten die rechtliche bei der Übertragung des Wortes auf die Bekenntnisse Pate gestanden haben. Das Taufbekenntnis in Frage-und-Antwort-Form war nämlich nicht nur ein liturgisches Zeichen, sondern zugleich sozusagen ein Rechtssymbol, durch das die Beziehung zwischen Gott und Mensch bzw. der Gläubigen untereinander einen verbindlichen Charakter annahm¹¹⁸. Es ist zudem möglich, dass auch die Bedeutung ‚Erkennungszeichen‘ bei der Namensgebung mitgeschwungen hat. Die Synode von Arles bezeugt ja schon ganz am Anfang der Wortgeschichte diese Funktion des Taufbekenntnisses: Am Taufbekenntnis (und an der Taufform) wird erkannt, ob eine Taufe gültig war oder eine neue Taufe erforderlich ist. Zumindest dürfte diese Konnotation in den Hochtagen der Bekenntnisstreitigkeiten im vierten Jahrhundert, in dem Bekenntnisse primär als Kriterium für Orthodoxie galten, die Etablierung dieses Bekenntnisnamens gefördert haben. Völlig irrelevant für die Entstehungsgeschichte des Namens war hingegen zunächst die *collatio*-Deutung. Sie liefert lediglich eine Ätiologie, die untrennbar mit der Legende von der gemeinsamen Abfassung des Apostolicums durch die Apostel verbunden ist. Doch auch diese Deutung trug, einmal etabliert, gewiss dazu bei, den Namen zu festigen.

IV Ergebnis

Tritt man an das Rätsel um den Bekenntnisnamen mit dem Präjudiz heran, der Name *symbolum* müsse eine einzige und ausschließliche Bedeutung tragen, so wird man zwangsläufig nur ein Bruchstück der semantischen Fülle des Namens erfassen können. Dagegen erscheint es ratsam, in diesem Fall die alte Einsicht des Aristoteles in Erinnerung zu rufen, der zufolge es den Gebildeten kennzeichnet, „in jedem einzelnen Bereich nur so viel Genauigkeit zu verlangen, wie es die Natur des Gegenstandes zulässt.“¹¹⁹ Dass insbesondere die Sprache einen solchen Bereich der Ungenauigkeit darstellt, hat in der Moderne vor allem Ludwig Wittgenstein herausgestellt. Hier sind Vagheit und Ambiguität nicht Mängel, die der Korrektur bedürfen, wie dies noch die sprachanalytische Philosophie behauptete. Vielmehr erweisen sie sich als unentbehrlich, damit die Sprache ihre

¹¹⁷ Vgl. MÜRİ (Anm. 8) 3–9.

¹¹⁸ Vgl. A. VOIGT, Zum Begriff des Rechtssymbols, in: M. LURKER (Hg.), Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung (= Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie, Erg.-Bd. 1) (Baden-Baden 1982) 181–188, der leider jedoch nicht auf die Antike eingeht.

¹¹⁹ Arist. EN I,1094.

deskriptive und kommunikative Funktion erfüllen kann¹²⁰. So ermöglicht gerade die semantische Unbestimmtheit eines Wortes die adäquate Benennung eines vielschichtigen Gegenstandes.

Dem entsprechend lässt sich auch die Übertragung des Wortes *symbolum* auf das Bekenntnis am besten durch das simple Faktum erklären, dass dieses Wort so vieldeutig ist. In seiner Bedeutungsbreite entsprach es der Sinnweite des Gemeinten, und so konnten in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Konnotationen des Wortes aktiviert werden.

Zunächst begegnet es als Bezeichnung des Taufaktes, in den das interrogatorische Bekenntnis verworfen war. Bereits hier konnte es zwei Bedeutungen umfassen: eine rituelle und eine rechtliche. Das Taufbad war ein *symbolum* im Sinne einer sinntragenden Zeichenhandlung und zugleich eines Rechtssymbols, einer Handlung, durch die ein Rechtsakt gesetzt wird. Die Wendung *symbolum trinitatis* bei Firmilian lässt sich demgemäß in einer doppelten Weise verstehen: Die Taufe bildet durch ihre Dreiteiligkeit ein sichtbares Zeichen, ein Sinnbild der Dreieinigkeit, und zugleich stellt sie den Abschluss des Vertrages zwischen dem Täufling und dem dreieinigen Gott dar, einen Vertrag mit der Dreieinigkeit.

Im Laufe der Zeit ging die Bezeichnung *symbolum* von der Taufhandlung auf das Taufbekenntnis über. Konnte sie in einer Übergangszeit noch beides bezeichnen, so wird sie ab der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts zum ausschließlichen Namen des Bekenntnisses. Dieser Prozess wurde ermöglicht durch die enge Verflechtung von Zeichenhandlung und Wortgeschehen in der Taufe. Dabei konnte das Wort seine rechtliche Bedeutung behalten; der symbolische, rituelle, sakramentale Sinn passte freilich immer weniger zu dem sich allmählich vom Taufakt lösenden Bekenntnis und ging verloren. Diese Begriffsverschiebung wurde wohl auch durch die theologischen Streitigkeiten herbeigeführt, in denen das Bekenntnis sich mehr und mehr zum Maßstab der Rechtgläubigkeit entwickelte. Dadurch wurde eine weitere Bedeutung des Wortes evoziert: *symbolum* als Maßstab, Kriterium, Erkennungs- und Unterscheidungszeichen. Schließlich hat dann noch die Verbreitung der Übersetzung mit *collatio* – deren philologische Unrichtigkeit durch den Vorteil wettgemacht wurde, dass sie den Namen elegant mit der Entstehungslegende des Apostolikums verknüpfte – das ihre dazu beigetragen, den Namen endgültig durchzusetzen.

Diese Erklärung bleibt freilich hypothetisch. Allerdings erklärt sie wohl am besten sowohl den verwirrenden Befund der Quellen als auch die verblüffende Tatsache, dass eine Reihe hervorragender Gelehrter von Walch bis Kelly zu scheinbar so widersprüchlichen Namensklärungen gelangt sind: Jeder von ihnen hat in der Tat etwas Richtiges erkannt, aber eben nicht das Ganze.

¹²⁰ Vgl. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt a. M. 1971) (Original: *Philosophical Investigations*, Oxford 1953, Nachdr. in: Wittgensteins Schriften 1 [Frankfurt 1969] 279–544, §§ 66 – 133.

Ihre Vielstimmigkeit spiegelt schlicht die semantische Fülle des Bekenntnisnamens wider, die ihrerseits der Bedeutungsvielfalt des Bekenntnisses entspricht¹²¹.

¹²¹ Am Ende der historisch-patristischen Untersuchung des Bekenntnisnamens öffnen sich Türen zu zwei weiteren Themen. Zum einen hat sich zwar gezeigt, dass die populäre Erklärung des Namens durch den archaischen Brauch der Identifizierung durch passgenaue Bruchstücke sich nicht historisch halten lässt. (Als Erkennungszeichen zu dienen, war gewiss nicht die primäre Funktion des Bekenntnisses. Zudem ist der Name, wie wir gesehen haben, bei den Lateinern entstanden, denen die Etymologie des griechischen Wortes wahrscheinlich nicht präsent war. Jedenfalls rekurriert keiner der spätantiken Namensklärer auf diese Deutung.) Doch – so dürfen wir fragen – wird damit auch die weiterführende theologische Deutung des Bekenntnisses als „Ausdruck und Ermöglichung von Einheit“ in Frage gestellt? Wenn wir sehen, wie auch die Kirchenväter selbst die Bedeutung des Namens durch kreative Worterklärungen bereichert haben, die über das ursprünglich Gemeinte hinausgehen, wenn wir also wahrnehmen, dass in dem Wort sozusagen ein Sinnpotential schlummert, das erst durch seine Rezeption allmählich geweckt wird, dann erhebt sich die Frage, ob nicht vielleicht auch heute noch eine solche ‚ahistorische‘ Relecture im Stile der Kirchenväter theologisch sinnvoll ist (und wenn ja, welchen Kriterien sie dann genügen muss!). – Zum anderen weist der Name auf zwei Dimensionen des Bekenntnisses hin, die in einer gewissen Spannung zueinander stehen: Auf der einen Seite bildet das Bekenntnis nämlich ursprünglich einen liturgischen, ja sakramentalen Akt, einen organischen Teil des Symbols der Wiedergeburt, des Sakramentes der Taufe. Auf der anderen Seite wird es mehr und mehr zur dogmatischen Norm (*indicium*) im theologischen Streit. Der Name verbindet somit zwei Sphären, deren Unterschiedenheit in der Bekenntnisforschung der letzten Jahrzehnte gerade herausgestellt wurde. Es stellt sich somit erneut – plakativ formuliert – die Frage nach dem Verhältnis von Liturgie und Dogma. – Auf beide Themen möchte ich an anderer Stelle zurückkommen. Zum ersten Problem vgl. vorläufig das Schlusskapitel in A. MERKT, Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter, erscheint in den Supplements to Vigiliae Christianae, Leiden/Boston/Köln 2001. Zum anderen Thema bereite ich einen Artikel mit dem Titel „Liturgie und Dogma. Zu Ursprung und Funktion des Bekenntnisses in der Alten Kirche“ vor.