

Das vornicaenische $\delta\mu\omicron\upsilon\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ als Ausdruck der Rechtgläubigkeit

Von Wolfgang A. Bienert

I.

Selten ist ein Begriff in der Geschichte der Kirche theologisch so umkämpft gewesen wie der in das Bekenntnis von Nicaea (325) aufgenommene Begriff $\delta\mu\omicron\upsilon\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$. Dadurch, daß er später durch das Symbol von Konstantinopel (381)¹ als Ausdruck rechtgläubiger Theologie bestätigt und bekräftigt wurde, ist er bis heute Bestandteil des umfassendsten ökumenischen Bekenntnisses geblieben. Die Verankerung dieses Bekenntnisses im gottesdienstlichen Leben sollte allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß nicht zuletzt die Interpretation des $\delta\mu\omicron\upsilon\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ nach wie vor besondere Probleme enthält. Das zeigt sich schon, wenn man die Formel $\delta\mu\omicron\upsilon\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ $\tau\tilde{\omega}$ $\pi\alpha\tau\tilde{\epsilon}\rho\iota$ zu übersetzen versucht. Es ist nicht gleichgültig, ob man diese Formel, die die besondere Beziehung des Gottessohnes zum Vater zum Ausdruck bringen will, mit den Worten wiedergibt: „eines Wesens mit dem Vater“, wie es zumeist geschieht, oder ob man sagt: „gleichen Wesens mit dem Vater“. Beide Übersetzungen sind möglich; nur könnte die erste Form ‚sabellianisch‘ und die zweite polytheistisch gedeutet werden.² Darin steckt also in nuce die ganze Problematik der Trinitätslehre.

Es ist deshalb kein Zufall, daß sich die kirchen- und theologiegeschichtliche Forschung immer wieder mit diesem Begriff beschäftigt hat, mit seiner Herkunft, seiner Aufnahme ins Nicaenum und der weiteren Geschichte bis zu seiner Verankerung im Bekenntnis von Konstantinopel.³ Dabei hat sich gezeigt, daß man bei der Rezeption des $\delta\mu\omicron\upsilon\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ drei Phasen unterscheiden muß: 1) Die Vorgeschichte des Begriffs bis zu seiner Aufnahme in das

¹ Vgl. dazu: A. M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol (FDKG 15), Göttingen 1965; J. N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1971 (Übersetzung von: Early Christian Creeds, 3. Aufl. London 1972). – Bekanntlich hieß das Symbol von Konstantinopel jahrhundertlang das ‚Nicaenum‘.

² Martin Luther schrieb in seiner Schrift ‚Rationis Latomianae-Lutheriana Confutatio‘ aus dem Jahre 1521: „Wenn meine Seele das Wort ‚homousion‘ haßt und ich es nicht gebrauchen will, so will ich deshalb kein Ketzler sein“ (WA 8, 117, 33 ff.). Später allerdings, in der Schrift ‚Von den Konziliis und Kirchen‘ von 1539, erklärte er das Wort für notwendig (WA 50, 571 f.).

³ Die letzte umfassende Untersuchung ist von Frauke Dinsen, HOMOOUSIOS. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381), Theol. Diss. Kiel 1976. Dort ist die einschlägige Literatur zusammengestellt S. 389 ff.; vgl. darüber hinaus Chr. Stead, Divine Substance, Oxford 1977, bes. S. 190–266.

Nicaenum, 2) ein Zeitraum von 25 bis 30 Jahren, in dem der Begriff auffallend zurücktritt, bis er dann 3) als Reaktion auf den Versuch, ihn zu beseitigen, in den fünfziger Jahren des 4. Jahrhunderts immer mehr an Bedeutung gewinnt und unter der Führung des Athanasius von Alexandrien „nach und nach zum Panier der Rechtgläubigkeit“⁴ wird. Für Athanasius aber, der den Begriff anfangs kaum verwendet hatte, wurde es von entscheidender Bedeutung, daß sich das *ῥημοῦσῖος* durch den Beschluß des Konzils von Nicaea als Ausweis traditioneller Rechtgläubigkeit gegenüber der arianischen Häeresie eignete, die durch die Politik des Kaisers Konstantius II. begünstigt wurde. Trotz mancher Schwierigkeiten, die Athanasius selbst mit der Interpretation dieses Begriffes hatte,⁵ gelang es ihm, die Anhänger des *ῥημοῦσῖος* zu sammeln und ein Gegengewicht gegen die Politik des Kaisers zu schaffen. Damit legte er den Grund für den späteren Sieg des *ῥημοῦσῖος* im Sinne des trinitarischen Dogmas der Kirche.⁶

Bereits dieser kurze Überblick macht deutlich, welche Bedeutung das Jahr 325 für die Geschichte des *ῥημοῦσῖος* besitzt. Ohne die Verankerung im Nicaenum hätte Athanasius diesen Begriff wohl schwerlich als Ausdruck der Rechtgläubigkeit betrachtet, und nur so kam es notwendigerweise zu einer intensiven theologischen Durchdringung dieses in seiner Bedeutung eigentümlich schillernden Begriffes.⁷ Das Konzil von Nicaea hatte wohl mit Absicht auf eine genauere Begriffsklärung verzichtet und dadurch unterschiedliche Interpretationen zugelassen, um eine möglichst breite Zustimmung zu

⁴ W. Schneemelcher, Kirche und Staat im 4. Jahrhundert (Bonner akademische Reden 37), Bonn 1970, 21 [abgedruckt in: Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende, hg. v. G. Ruhbach, Wege der Forschung Bd. CCCVI, Darmstadt 1976, 122–148, Zitat S. 142].

⁵ Vgl. Athanasius, De decr. nic. syn. 20, 3–5; ep. ad Afros 5–6. Zu De sent. Dion. 18, 2 bemerkt H.-G. Opitz im Apparat: „A(thanasius) kam nicht über D(ionysius von Alexandrien) hinaus: das nicht schriftgemäße Wort *ῥημοῦσῖος* soll nur jede Trennung von Gott und Logos ausschließen“ (Athanasius, Werke II, 1 zu S. 59, 8).

⁶ Vgl. W. Schneemelcher, Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker, in: ZNW 43 (1950/51) 242–256; S. 250: „Man mag nun über das Dogma von der ewigen substantiellen Einheit von Vater und Sohn urteilen wie man will: wenn man beachtet, gegen welche Fronten Athanasius kämpfen mußte (Fronten, die durch die Namen Euseb, Aëtios und Eunomios gekennzeichnet sind), wird man nicht umhin können, die Bedeutung dieses Theologen anzuerkennen, der aus dem Nicaenum erst die Grundlage für ein Dogma machte, das trotz der zeitbedingten Terminologie und Vorstellungen der biblischen Wahrheit näher stand als der Arianismus und die politische Theologie der Reichsideologen.“ Der Aufsatz ist abgedruckt in: Ges. Aufs., Thessaloniki 1974, 274–289 (Zitat: 283 f.) und in: Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende, 279–296 (Zitat: 289 f.).

⁷ Auf die schillernde Bedeutung hat vor allem F. Loofs hingewiesen: Das Nicänum, in: Festgabe K. Müller, Tübingen 1922, 68–82; bes. 69 ff.; vgl. auch Chr. Stead, Divine Substance, 245 ff. – Die theologische Durchdringung war insbesondere das Werk der drei großen Kappadozier: Basilius, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz. Wichtig war vor allem die Unterscheidung von *οὐσία* und *ὑπόστασις*, wie sie Gregor von Nyssa in der sogen. ep. 38 des Basilius vorgenommen hat; vgl. dazu: R. Hübner, Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der *οὐσία* bei den kappadozischen Brüdern, in: ΕΡΕΚΤΑΣΙΣ (Festschr. J. Daniélou), Paris 1972, 463–490.

erzielen. Indem jedoch Kaiser Konstantin die Entscheidungen des Konzils in einem offiziellen Edikt proklamierte, verlieh er dem Nicaenum einen besonderen, rechtlich verbindlichen Charakter.⁸ Das war ein Novum in der Geschichte der Kirche und erklärt die Sonderstellung, die das Nicaenum und mit ihm das *ὁμοούσιος* in der Folgezeit einnahm.

Um so dringender stellt sich darum die Frage: Wie kam es dazu, daß das *ὁμοούσιος* in das Nicaenum aufgenommen wurde, und welche theologische und kirchliche Tradition steht ursprünglich hinter ihm? Immer wieder hat sich die Forschung mit dieser Frage beschäftigt, aber trotz wichtiger Einzelkenntnisse noch keine insgesamt befriedigende Antwort gefunden. Schuld daran ist vor allem die schwierige Quellenlage, zumal über das Konzil von Nicaea selbst keine Akten erhalten sind, vermutlich weil es sie nie gegeben hat.⁹ So ist man gezwungen, die relativ spärlichen Reste der Überlieferung zu einem einigermaßen überzeugenden Gesamtbild zusammenzufügen.

II.

Von besonderer Bedeutung für unsere Frage ist der Brief des Bischofs Euseb von Caesarea an seine Gemeinde,¹⁰ der älteste erhaltene Bericht über die Ereignisse auf dem Konzil in Nicaea. Er sollte die Gemeinde über den wahren Verlauf des Konzils unterrichten, bevor von anderer Seite die Dinge womöglich entstellt wiedergegeben würden. Euseb ging es vor allem um den Nachweis seiner Rechtgläubigkeit und die Nachricht über die volle Rehabilitation durch den Kaiser in Gegenwart der „großen Synode“. Die vorläufige Exkommunikation durch die vorausgegangene Synode in Antiochien (324/25)¹¹ war damit aufgehoben. Darüber hinaus unterrichtet Euseb seine Gemeinde, daß und in welchem Sinne er das Nicaenum unterzeichnet habe. Das Konzil habe zwar ein anderes Bekenntnis verabschiedet als das von ihm vorgelegte Taufsymboll von Caesarea, aber dieses sei dennoch als rechtgläubig anerkannt worden. Der Kaiser selbst habe die Rechtgläubigkeit betont und den Teilnehmern des Konzils empfohlen, den darin enthaltenen Lehren ihre Zustimmung zu geben. Es solle nur ein Wort, nämlich das *ὁμοούσιος*, ein-

⁸ Vgl. dazu J. Straub, Konstantin als *κοινός ἐπίσκοπος*, in: *Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik*, Darmstadt 1972, 134–158; bes. 148 f.

⁹ H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche* Bd. III, 3. Aufl. Berlin 1961, 106: „Protokolle hat es entweder aus staatsrechtlichen Gründen nie gegeben, oder sie sind aus guten kirchlichen Gründen früh in Vergessenheit gesenkt worden“; vgl. Ed. Schwartz, *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Nachdruck der 2. Aufl. (1936), Darmstadt 1969, 127.

¹⁰ Text bei: H.-G. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites* (Athanasius Werke III), Berlin/Leipzig 1934 f., 42–47 (Urk. 22). Nach Opitz stammt der Brief vom Juni 325.

¹¹ Vgl. E. Seeberg, *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa* (Neue Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche 16), Berlin 1913, 151 ff.; Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 223 f.; zu der gelegentlich umstrittenen Synode zuletzt: L. Abramowski, *Die Synode von Antiochien 324/5 und ihr Symbol*, in: ZKG 86 (1975) 356–366.

gefügt werden. Das Konzil begnügte sich damit jedoch nicht, sondern schuf ein eigenes Symbol, worüber Euseb offensichtlich nicht glücklich ist.¹² Gleichwohl unterzeichnete er dieses Dokument, wobei er allerdings in dem Schreiben an seine Gemeinde das *δμοούσιος* und die darüber hinausgehenden antianianischen Formeln und Anathematismen einer eigenen Interpretation unterwirft.¹³

Aus dem Bericht Eusebs ergibt sich, daß Kaiser Konstantin selbst sich für das *δμοούσιος* einsetzte und durch seine Autorität wesentlich dazu beitrug, daß dieser Begriff von der großen Mehrheit der in Nicaea anwesenden Bischöfe akzeptiert wurde. Nur Arius, gegen dessen Lehren sich das Nicaenum im wesentlichen richtete, sowie seine beiden engsten Verbündeten, die Bischöfe Secundus von Ptolemais und Theonas von Marmarika – beide aus Libyen! –, die die Unterschrift verweigerten, wurden von dem Konzil verurteilt und sogleich aus Ägypten ausgewiesen.¹⁴ Verurteilt wurden auch Euseb von Nikomedien und Theognios von Nicaea, die zwar das Glaubensbekenntnis und damit auch das *δμοούσιος* unterzeichneten, die sich aber weigerten, den Anathematismen zuzustimmen, weil sie darin eine Entstellung der Lehren des Arius erblickten.¹⁵ Die übrigen Konzilsteilnehmer unterschrieben demnach das Nicaenum und das in ihm enthaltene *δμοούσιος*.

Die Frage stellt sich: Wie kam Konstantin auf das Stichwort *δμοούσιος*, das ihm, nach dem Bericht Eusebs zu urteilen, offenbar besonders wichtig war? Fand er es selbst oder hat man es ihm als besonders geeignet zur Bekämpfung der arianischen Häresie empfohlen? Selbst wenn man den Kaiser nicht für einen theologischen Dilettanten hält,¹⁶ kann man sich nur schwer vorstellen, daß er sich unmittelbar in eine theologische Auseinandersetzung eingeschaltet hätte, ohne Rücksicht auf die streitenden Parteien. Wahrscheinlicher ist, daß er sich zum Sprecher jener Konzilsteilnehmer machte, die in seinen Augen die Mehrheit bildeten. Gegen die Mehrheit des Konzils hätte

¹² Vgl. die Bemerkung Eusebs: οἱ δὲ προφάσει τῆς τοῦ ὁμοουσίου προσθήκης τῆνδε τὴν γραφὴν πεποιθήσασιν (Urk. 22,7 Opitz 44,8 f.). – Dazu, daß es sich bei dem Nicaenum nicht um eine überarbeitete Form des caesareischen Taufsymbols gehandelt hat, vgl. H. Lietzmann, Symbolstudien XIII, in: ZNW 24 (1925) 193–202 [= Kleine Schriften III, TU 74, Berlin 1962, 248–259]; Kelly, Glaubensbekenntnisse, 219 ff.; Dinsin 84 f.

¹³ Zu Urk. 22,9 bemerkt Opitz (App. z. S. 45,9): „Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Euseb ein präzise gefaßtes *δμοούσιος* abgelehnt hat“ (mit Hinweis auf Euseb, eccl. theol. III, 19). Dies widerspricht nicht unbedingt der Intention des Kaisers, dem es vor allem um die Unterschrift unter das Einigungsdokument ging.

¹⁴ Urk. 23, 5 (Opitz 48, 8 ff.).

¹⁵ Urk. 31, 2 (Opitz 65, 7 ff.); vgl. Urk. 27, 16. – Chr. Stead weist darauf hin, daß Athanasius sich in seinen Schriften niemals expressis verbis auf das nicaenische Anathema bezieht (Divine Substance, 238 ff.) und schreibt: „conservative scholars have understandably taken the Nicene anathema to be a direct attack on the Arian position. My own investigations lead to a rather different assessment“ (241 f.).

¹⁶ Vgl. etwa: Ed. Schwartz, Konstantin, 130; Lietzmann, Geschichte der alten Kirche III, 107. – Anders: H. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (BHTh 20), Tübingen 1955; H. Dörries, Konstantin der Große, Stuttgart 1958, 105 ff. u. a.

er sich wohl kaum gestellt. Denn ihm ging es um die Einheit der Kirche und um eine möglichst breite Zustimmung zu den Entscheidungen des Konzils. Es ist deshalb anzunehmen, daß es – wenn nicht die Mehrheit – so doch eine recht einflußreiche Partei gewesen sein muß, die dem Kaiser das *ἡμοούσιος* empfahl. Berücksichtigt man, daß Konstantin vom Westen her das römische Imperium erobert hatte und erst seit seinem Sieg über Licinius (324) auch Herr des Ostens geworden war, wird man davon ausgehen dürfen, daß er in der westlichen – insbesondere der römischen Kirche – eine wichtige Stütze für seine Regierung besaß. Immerhin hatte er einst die Kirche Roms, die Kirche der Hauptstadt des Römischen Reiches, mit der Untersuchung der donatistischen Frage beauftragt (313), und schon damals war Ossius, der Bischof von Cordoba, als Vertrauensmann des Kaisers aufgetreten. Jetzt hatte er – kurz vor dem Konzil von Nicaea – wiederum im Auftrag Konstantins den Orient bereist, um im arianischen Streit zu vermitteln. Von daher liegt es nahe, in ihm einen wichtigen, wenn nicht sogar den entscheidenden Repräsentanten jener Partei zu vermuten, die hinter dem *ἡμοούσιος* stand. Das würde bedeuten, daß vor allem der Westen das *ἡμοούσιος* unterstützt hätte und dort auch seine theologischen Wurzeln zu suchen wären.

III.

Für diese Ansicht, die in der Forschung weit verbreitet ist,¹⁷ gibt es wichtige Anhaltspunkte in den Quellen. Die führende Rolle des Bischofs von Cordoba vor und nach dem Konzil von Nicaea ist vielfach bezeugt. Er war es, der den Brief des Kaisers an Alexander von Alexandrien und Arius überbrachte, durch den dieser Streit zunächst beigelegt werden sollte.¹⁸ Athanasius weist hin auf die zahlreichen Synoden, die Ossius geleitet habe,¹⁹ und als Ansicht der Arianer notiert er: οὗτος (= Ossius) καὶ τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο, d. h. man sieht in ihm den Verfasser des Nicaenums.²⁰

¹⁷ Vgl. Th. Zahn, Marcellus von Ancyra, Gotha 1867, 23; A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, Nachdruck der 4. Aufl. (1909) Darmstadt 1964, 230 („das von Hosius soufflierte Wort *ἡμοούσιος*“); F. Loofs/K. Aland, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 6. Aufl. Tübingen 1959, 189: „Das Spezifische des Nicaenum ist abendländischen Ursprungs“ (zu Hosius bzw. Ossius vgl. S. 190); K. Müller, Kirchengeschichte I, 1, 3. Aufl. Tübingen 1941, 407; B. Lohse, Epochen der Dogmengeschichte, 3. Aufl. Stuttgart 1974, 59; R. Klein, Constantius II. und die christliche Kirche, Darmstadt 1976, 24 Anm. 72; u. a.

¹⁸ Urk. 17 (Opitz 32–35); zur Rolle des Ossius vgl. Euseb, Vita Const. II, 63, 73; Sokrates, hist. eccl. I, 7, 1; 8, 1.

¹⁹ Athanasius, Apol. de fuga 5,2 Opitz 71, 9f.: Ποίας γὰρ οὐ κατηγγήσατο συνόδου; – Dazu Opitz im App.: »O[ssius] leitete die Synoden in Elvira (305), Antiochien (325) und Serdica (342).«

²⁰ Athanasius, Hist. Arian. 42, 3 (Opitz 206, 31). – Demgegenüber nennt allerdings Basilius den späteren Bischof Hermogenes von Caesarea in Kappadokien als Verfasser des Nicaenums: ep 81; vgl. ep. 263, 3; 244, 9; dazu: Ed. Schwartz, Konstantin, 130. Es ist durchaus möglich, daß eine mehrköpfige Kommission mit der Abfassung des Nicaenums betraut wurde. Ob dazu auch Athanasius gehörte (Hilarius, Frag. hist. 2, 33 CSEL 65, 154, 18 ff.), ist fraglich; denn er war zu dieser Zeit erst Diakon.

Die kirchenpolitische Aktivität des Ossius im Dienste Konstantins ist nicht zu übersehen. Schwieriger wird es, wenn man nach seinen theologischen Anschauungen fragt. Soviel ist sicher: Er kam aus dem lateinischen Westen und war neben den beiden Presbytern, die den römischen Bischof vertraten, der führende Theologe des Westens auf dem Konzil in Nicaea. Darüber hinaus erfahren wir aus einem Markellfragment, das Euseb überliefert hat,²¹ Ossius habe – vermutlich während der Synode in Antiochien (324/25) – die dort vorübergehend verurteilten Euseb von Caesarea und Narkiß von Neronias nach der Zahl der göttlichen *οὐσίαι* gefragt. Auf die Frage an Narkiß, ob er ebenso wie Euseb von *zwei οὐσίαι* spreche, habe dieser geantwortet, er spreche von *drei*. Wenn man berücksichtigt, daß im Nicaenum die Begriffe *οὐσία* und *ὑπόστασις* als Wechselbegriffe verstanden werden, könnte das bedeuten, daß Narkiß ein Vertreter der Drei-Hypostasen-Lehre war, die uns bei Origenes und später bei Dionysius von Alexandrien begegnet²² und die unter den origenistisch geprägten Theologen des Ostens weit verbreitet war. Diese Lehre aber stand spätestens seit der Mitte des 3. Jahrhunderts im Westen in dem Verdacht, sie spalte die eine Gottheit in drei Teile und begünstige den Tritheismus.²³ Die Fragen des Ossius an Euseb und Narkiß lassen den Schluß zu, daß auch er ein Anhänger jener abendländischen Tradition war, die die Einheit Gottes mit Nachdruck unterstrich. Dazu fügt sich gut, daß er später, als Vorsitzender der Synode von Serdika (342), ein Credo mit verabschiedete, in dem die *μία ὑπόστασις* von Vater und Sohn betont in den Vordergrund gerückt wird und das insgesamt „eine große Nähe zu markellischen und eustathianischen Gedanken“ zeigt²⁴. Zwar handelt es sich bei dem Serdicense bereits um eine spätere Interpretation des Nicaenums, die von Athanasius verworfen wurde,²⁵ aber es ist wahrscheinlich, daß Ossius den beiden Hauptverfechtern des nicaenischen *δμοούσιος* im Orient, Markell von Ankyra und Eustathius von Antiochien, auch vorher schon theologisch nahestand. Nur wird man die Theologie eines kirchlichen Diplomaten wie Ossius nie ganz präzise fassen können.

Auf der anderen Seite begann schon sehr bald nach Abschluß des Konzils unter der Führung Eusebs von Nikomedien der Kampf gegen diese beiden Altnicaener und ihr Verständnis des *δμοούσιος*. Euseb von Caesarea bezeichnete Markell als neuen Sabellius²⁶ und viele folgten ihm, so daß

²¹ Euseb, c. Marcell. I, 4, 39 = Urk. 19 (Opitz 41).

²² Origenes, Joh.-Kom. II, 75: ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα (GCS 10, 65, 15 ff.); vgl. Frag. in Matth. 58; 244; 257. – Dionysius von Alexandrien, zit. b. Basilius, De spir. 29, 72: εἰ τῶ τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις μεμερισμένας εἶναι λέγουσι, τρεῖς εἰσὶν, κἂν μὴ θέλωσιν, ἢ τὴν θεῖαν τριάδα παντελῶς ἀνελέτωσαν (Feltoe 196, 1ff.).

²³ Vgl. Dionysius von Rom, zit. bei Athanasius, De decr. 26, 2 (Opitz 22, 1 ff.); dazu u. S. 23 f.

²⁴ F. Dinsen 107; vgl. Anm. 4 (S. 297); F. Loofs, Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica, AAB 1909, 3–39.

²⁵ Athanasius, Tom. ad Antioch. 5; Loofs, Glaubensbekenntnis, 38.

²⁶ Vgl. Euseb, De eccl. I, 20, 85; 20, 101. – Bis ins 19. Jahrhundert hinein hat dies zu Verwechslungen geführt. Erst Th. Zahn hat mit seiner Arbeit über Marcell

„Sabellius“ und „Sabellianer“ im 4. Jahrhundert fast nur noch als Ketzernamen für Markell und seine Anhänger verwendet wird und nur noch selten jenen modalistischen Monarchianer meint, der zu Beginn des 3. Jahrhunderts in Rom als Ketzer verurteilt worden war.²⁷ Beide Eusebe hatten mit einer ganzen Reihe von Bischöfen das Nicaenum und mit ihm das *δομοούσιος* wohl nur deshalb unterschrieben, weil sich der Kaiser so nachdrücklich dafür eingesetzt hatte. Sie hatten es jedoch in ihrem Sinne interpretiert, der eine deutliche Differenzierung von Vater und Sohn zuließ, ohne es genauer zu definieren. Für sie war es eine kirchenpolitisch motivierte, in ihrer Bedeutung bewußt schillernd gehaltene Kompromißformel, auf die sich in den ersten Jahrzehnten nach Nicaea nicht einmal mehr der Kaiser selbst berief.

Diesem war es vor allem darum gegangen, die kirchliche Einheit, die durch den arianischen Streit gefährdet war, auf der Grundlage einer verbindlichen Glaubensdefinition zu dokumentieren. Die problematischen Spitzen der arianischen Theologie sollten eindeutig abgewehrt werden, vor allem die Anschauungen, die den Sohn zu einem Geschöpf Gottes erniedrigten und die seine Ewigkeit und damit seine Göttlichkeit in Frage stellten. Andererseits mußte diese Glaubensdefinition so weit gefaßt sein, daß eine möglichst breite Zustimmung gewährleistet war. Konstantin hatte nicht die Absicht, die verschiedenen theologischen Richtungen zu vereinen; das wäre wohl auch kaum zu erreichen gewesen. Ihm genügte es, daß sie – wie auch immer sie die Formeln im einzelnen interpretierten – das Einheitsdokument unterzeichneten.²⁸ Anscheinend aber gab es keinen besseren Begriff, der einerseits die Arianer abschrecken mußte und der andererseits von fast allen Konzilsteilnehmern unterzeichnet werden konnte, als das *δομοούσιος*. Daß es Konstantin dabei weniger um eine positive Lehrentscheidung als vielmehr um eine Grenzziehung gegenüber der arianischen Häresie ging, zeigt die Interpretation des Begriffs, die er selbst Euseb von Caesarea gegenüber abgab. Darin heißt es: *ὅτι μὴ κατὰ τῶν σωμάτων πάθη λέγοιτο δομοούσιος <ὁ υἱός>, οὐτ' οὖν κατὰ διαιρέσιν οὔτε κατὰ τινὰ ἀποτομὴν ἐν τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι· μηδὲ γὰρ δύνασθαι τὴν ἄυλον καὶ νοερὰν καὶ ἀσώματον φύσιν σωματικόν τι πάθος ὑφίστασθαι, θεῖοις δὲ καὶ ἀπορρήτοις λόγοις προσήκειν τὰ τοιαῦτα νοεῖν*²⁹. Konstantin betont also, daß man das Wort *δομοούσιος* nicht materialistisch verstehen dürfe, etwa im Sinne einer Trennung oder Loslösung des Sohnes vom Vater, da ja körperlose Natur ohne körperliches Leiden sei; vielmehr müsse man all dies als ein göttliches und unaussprechliches Geheimnis fassen. Anders ausgedrückt: Konstantin sieht in dem *δομοούσιος* nichts anderes als den Ausdruck, der das Geheimnis der göttlichen Einheit von Vater und Sohn als ein letztlich unaussprechliches Mysterium festhält.

von Ancyra (Gotha 1867) Licht in diese Angelegenheit gebracht. Zu Markell vgl. jetzt vor allem: M. Tetz, *Zur Theologie des Markell von Ankyra I* (ZKG 75 [1964] 217–270); II (ZKG 79 [1968] 3–42); III (ZKG 83 [1972] 145–194).

²⁷ Zu dem, was wir über den historischen Sabellius wissen, vgl. u. Anm. 87.

²⁸ Vgl. Ed. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius* (Ges. Schr. III), Berlin 1959, 210; 244; 263; Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 251; Dinsen 96.

²⁹ Urk. 22, 7 (Opitz 44, 4–7).

Er gibt deshalb auch keine Auslegung des Begriffs, sondern sagt nur, wie man das Wort *nicht* verstehen dürfe. Dabei grenzt er sich deutlich gegenüber Arius ab, der in seinem an Alexander von Alexandrien gerichteten Bekenntnis sich dagegen verwahrt hatte, er spreche von dem Sohn „wie Mani von einem μέρος ὁμοούσιον des Vaters“. ³⁰ Im Sinne einer Trennung oder Teilung will auch Konstantin das Wort nicht verstanden wissen.

Daß es dem Kaiser mehr um die Einheit der Kirche als um die Reinheit der theologischen Lehre ging, zeigt sich nicht zuletzt in der Zeit nach dem Konzil von Nicaea, in der er den Begriff ὁμοούσιος nicht mehr verwandte und sich sogar bereitfand, Arius und Euzoius wieder aufzunehmen, ohne daß diese das Nicaenum unterschreiben mußten. Ihr Bekenntnis durfte nur keine Wendung enthalten, die sich direkt gegen das Nicaenum gerichtet hätte. ³¹

Aus all dem ergibt sich, daß Konstantin vor allem kirchenpolitische Ziele verfolgte, als er das Nicaenum aufstellen und verabschieden ließ. Doch hat H. Kraft gegenüber dem früher allzustark betonten Machtanspruch Konstantins ³² mit Recht darauf hingewiesen, daß der Kaiser auch von theologischem Interesse geleitet wurde, als er das ὁμοούσιος in das Nicaenum aufzunehmen ließ. Zwar rechnet auch Kraft mit dem Einfluß des Ossius, ³³ aber er vermutet: „Konstantin habe das Homousios ganz unabhängig von der abendländischen Theologie des Hosius verstanden, der ihm den Ausdruck vorschlug. Für Konstantin hat das Wort seine alte, gnostische Bedeutung; es bekräftigt die Herkunft Christi aus dem Wesen Gottes, betont aber gleichzeitig die göttliche Monarchie. An beidem war Konstantin gelegen.“ ³⁴ Ohne Zweifel hat Konstantin eigene theologische Gedanken an das ὁμοούσιος geknüpft, wie an seiner Interpretation des Begriffes für Euseb von Caesarea bereits deutlich geworden ist. Ob er aber bereits auf dem Konzil in Nicaea über so differenzierte Kenntnisse der theologischen Zusammenhänge verfügte, wie die Untersuchungen von Kraft nahelegen möchten, bleibt jedoch fraglich. ³⁵ Zumindest für die erste Zeit nach dem Sieg über Licinius wird man mit H. Lietzmann wohl festhalten müssen: „Konstantin als Abendländer kannte das Christentum des Orients noch nicht.“ ³⁶ Und wenn er auch

³⁰ Urk. 6, 3 (Opitz 12, 11).

³¹ Urk. 30 (Opitz 64); vgl. Ed. Schwartz, Ges. Schr. III, 211; Dinsen 96 mit Anm. 7 (S. 286).

³² Vgl. Ed. Schwartz: „Der Kaiser hatte mit dem nicaenischen Symbol den Bischöfen eine theologische Glaubensformel aufoktroiert“ (Ges. Schr. III, 210); H. Lietzmann: „Der theologische Diletantismus des Monarchen griff mit der ganzen ungeheuren Macht seiner Stellung in eine Entwicklung der wissenschaftlichen Spekulation ein, die nach ihren eigenen Gesetzen hätte ablaufen müssen“ (Geschichte der alten Kirche III, 107).

³³ H. Kraft, ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ, in: ZKG 66 (1954/55) 1–24; vgl. S. 13: »Den Terminus Homousios dürfte wirklich Hosius dargeboten haben, nachdem er sich mit Alexander geeinigt hatte.«

³⁴ Kraft, ebd. S. 24.

³⁵ Vgl. auch die einschränkenden Bemerkungen von Chr. Stead, Divine Substance, 252.

³⁶ Geschichte der alten Kirche III, 101.

griechisch verstand, so wird er die Debatten der orientalischen Theologen wohl nur schwer im einzelnen durchschaut haben.

Wichtig ist, daß Konstantin, trotz der nach 325 einsetzenden Kämpfe gegen das *ὁμοούσιος* und seine Hauptverfechter, dieses nicht mehr zurückgenommen hat, nachdem es einmal in der Glaubensdefinition von Nicaea festgeschrieben worden war. Das ist gewiß so zu erklären, daß er eine von ihm selbst mitgeschaffene und rechtlich verbindlich gemachte Erklärung nicht zurückzunehmen gedachte. Aber man wird auch damit rechnen müssen, daß keineswegs nur eine Minderheit auf dem Konzil hinter den Beschlüssen stand. Ein solcher Eindruck entsteht, wenn man einerseits annimmt, daß im Orient nur „eine verschwindend kleine Minderheit am *homousios* Interesse hatte“,³⁷ und wenn man andererseits davon überzeugt ist, daß der Westen nur durch wenige Abgesandte vertreten war. Ausdrücklich bezeugt sind in der Tat nicht mehr als sechs Vertreter des Abendlandes: Ossius von Cordoba, zwei Presbyter aus Rom – die Abgesandten des römischen Bischofs –, Caecilian von Karthago, dazu ein pannonischer, ein kalabrischer und ein gallischer Bischof; im Verhältnis zu der in den Bischofslisten überlieferten Zahl von 221 Teilnehmern ohne Zweifel eine verschwindende Minderheit. H. Lietzmann bemerkt jedoch mit Recht: „Wir wissen, daß die Liste von Vollständigkeit weit entfernt ist.“³⁸ Euseb von Caesarea spricht von über 250 Teilnehmern, und Konstantin zählt mehr als 300, die das Bekenntnis von Nicaea unterzeichnet hätten.³⁹

Traditionell überliefert ist die Zahl von 318 Konzilsvätern, die jedoch in der Überlieferung legendenhaft verknüpft wird mit der Zahl der Knechte Abrahams, die einst die verbündeten Heere feindlicher Könige besiegt hatten (Gen. 14, 14). Für Ed. Schwartz⁴⁰ und andere ist es deshalb ausgemacht, daß auch die Zahl selbst legendär sein muß. Möglich erscheint aber auch, daß die Legendenüberlieferung an die Zahl der Unterzeichner des Nicaenums anknüpfte und sich von daher die Verbindung zu Gen. 14, 14 ergab, was dann zu einer weiteren Ausdeutung natürlich einlud.

Darüber hinaus fällt auf, daß die lateinisch und syrisch überlieferte Bischofsliste den Vermerk enthält, die Unterschriften der okzidentalischen Vertreter habe man weggelassen, weil diese keine Untersuchungen über die Häresien angestellt hätten.⁴¹ Ob dies der wahre Grund dafür ist, daß ihre Namen in den Bischofslisten fehlen, ist nicht sicher.^{41a} Immerhin ist es

³⁷ Dinsen 86 unter Hinweis auf: Kraft, ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ, 9f.; V. C. de Clercq, Ossius of Cordova, Washington 1954, 262; A. M. Ritter, Konstantinopel, 276.

³⁸ Geschichte der alten Kirche III, 104.

³⁹ Euseb, Vita Const. III, 8. – Konstantin: Urk. 25, 5; vgl. Athanasius, De decr. 37, 1.

⁴⁰ Vgl. Ed. Schwartz, Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche, in: Ges. Schr. IV, Berlin 1960, S. 201 mit Anm. 1.

⁴¹ Vgl. Ed. Schwartz a.a.O. S. 172 ff. – Ed. Schwartz hielt dies für ein „mit origineller Frechheit“ erfundenes Motiv aus antiochenischer Tradition (S. 201).

^{41a} Auffallend ist in diesem Zusammenhang, daß Euseb zwar von mehr als 250 Teilnehmern spricht, daß er aber in seiner Aufzählung der in Nicaea vertretenen Provinzen (Vita Const. III, 7) keine westliche Provinz nennt, wenn man von der

durchaus wahrscheinlich, daß die meisten Vertreter des Westens bei den Verhandlungen in Nicaea tatsächlich nur „eine Statistenrolle gespielt“ haben.^{41b} Das bedeutet aber nicht, daß sie überhaupt nicht dabei waren. Jedenfalls wird man mit sehr viel mehr Abgesandten aus dem Abendland rechnen müssen, als im allgemeinen angenommen wird, selbst wenn die Zahl 318 legendär sein sollte. Mit ca. 100 Vertretern dürfte der Westen etwa ein Drittel der Teilnehmer gestellt haben.

Geht man nun davon aus, daß die abendländischen Vertreter praktisch geschlossen hinter Ossius und den Abgesandten des römischen Bischofs standen, da sie den auf Griechisch geführten Verhandlungen mit den orientalischen Bischöfen ohnehin wohl nur mit Mühe zu folgen vermochten, dann erscheint auch Konstantins Verhalten auf dem Konzil in einem anderen Licht. Sein Eintreten für das *δμοούσιος* wirkt dann nicht mehr wie der Gewaltakt eines machtbesessenen Monarchen, der sich womöglich aus einer Laune heraus für ein schillerndes Wort erwärmt, um dies dann durchzudrücken, nur um zu demonstrieren, wer der Herr im Lande ist auch in Fragen der Theologie. Vielmehr dürfte Konstantin die Machtverhältnisse auf dem Konzil richtig durchschaut haben, bevor er seinen persönlichen Einsatz darauf verwandte, ein möglichst einheitliches Votum der Kirche zu erreichen. Dieses Vorgehen entspräche auch mehr dem sonstigen Verhalten des Kaisers gegenüber der Kirche, wenn man etwa an den Donatistenstreit denkt, in dem er keineswegs die Rolle eines machtbesessenen Tyrannen spielte. In dem Zusammenhang machte Konstantin übrigens seine ersten Erfahrungen im Umgang mit kirchlichen Gremien und nicht zuletzt mit der römischen Kirche. Und diese Erfahrungen haben ohne Zweifel sein Verhalten in Nicaea mit bestimmt. Aus all dem folgt mit großer Wahrscheinlichkeit, daß sich der Kaiser auf die Tradition der abendländischen, insbesondere der römischen Kirche stützte und daß dazu auch das *δμοούσιος* gehört haben muß.

Erwähnung Spaniens (nur wegen Ossius) und Roms (wegen der Vertreter des römischen Bischofs, der aus Altersgründen selbst nicht habe teilnehmen können) einmal absieht. Einleitend ist zwar von Kirchen aus „ganz Europa, Libyen und Asien“ die Rede, doch in der Aufzählung der einzelnen Provinzen fehlt praktisch der gesamte lateinische Westen. Andererseits werden jedoch im Brief Konstantins über das Osterfest unter den traditionellen Vertretern der in Nicaea für alle verbindlich gemachten Ordnung des Ostertermins neben Ägypten, Libyen, Griechenland und anderen östlichen Provinzen eine ganze Reihe westlicher Provinzen genannt: Rom mit ganz Italien und Afrika, Spanien, Gallien und Britannien (Vita Const. III, 19). Sollte das in diesem Zusammenhang erwähnte einstimmige Urteil über die Regelung des Ostertermins ohne die Beteiligung dieser Diözesen erfolgt sein? Das erschiene mir wenig wahrscheinlich. Dann aber stellt sich die Frage, ob Euseb die westlichen Vertreter vielleicht mit Absicht übergangen hat. Darauf deutet der Befund in der Tat hin, auch wenn die Gründe dafür nicht recht deutlich sind. – Zu der Bischofsliste von Nicaea und ihrer Überlieferung vgl. jetzt vor allem: K. Schäferdiek, Exkurs I zu dem Aufsatz „Wulfila“ unten in dieser Zeitschrift.

^{41b} Ed. Schwartz a.a.O. S. 201.

IV.

Nun werden jedoch aus theologiegeschichtlicher Sicht ernstzunehmende Einwände gegen die Verwurzelung des *ὁμοούσιος* im Abendland erhoben. So ist die Tatsache unbestreitbar, daß das Wort aus dem griechischen Sprachraum stammt und sich nur schwer in die lateinische Sprache übersetzen läßt.⁴² Zwar finden wir bei Tertullian die Begriffe ‚*consubstantialis*‘ und ‚*consubstantivus*‘, bei denen es sich offensichtlich um Übersetzungen des *ὁμοούσιος* handelt,⁴³ aber als theologisches Schlagwort ist die lateinische Form unbekannt, obwohl die Lehre von der ‚*una substantia*‘ Gottes spätestens seit Tertullian zum Kennzeichen abendländischer Trinitätstheologie gehört.

Nicht zu bestreiten ist auch die Erkenntnis, daß der Begriff *ὁμοούσιος*, „gleichviel ob neu geprägt oder übernommen“, zuerst bei den Gnostikern nachweisbar ist, und zwar nicht nur in den Referaten der Kirchenväter, sondern auch in den von ihnen zitierten Originaltexten und schließlich in ihrer antignostischen Polemik.⁴⁴ Mit *ὁμοούσιος* bezeichnet man dort das, was die gleiche *οὐσία* oder *φύσις* hat und was sich auf derselben Seinsstufe befindet, sei es nun materieller, psychischer oder geistiger Art. Die Teilhabe an der *einen οὐσία* kann damit ebenso ausgedrückt werden wie die Zuordnung zu gleichgearteten Wesen. Der Begriff ist so vieldeutig, daß er ohne nähere Erläuterungen trinitätstheologisch sowohl die Einheit der *οὐσία* betonen, als auch ein Nebeneinander und sogar ein Nacheinander und damit eine Abstufung untereinander zum Ausdruck bringen kann. Wichtig ist vor allem, wie man den Begriff *οὐσία* versteht, der im Lateinischen im allgemeinen mit ‚*substantia*‘ wiedergegeben wird.

Zwar haben die Gnostiker den Begriff *ὁμοούσιος* für die theologische Debatte bereitgestellt – auch von den Neuplatonikern Plotin und Porphyrius wird er gelegentlich verwendet⁴⁵ –, aber als trinitätstheologisches Schlagwort ist er zuerst im sogen. Streit der beiden Dionyse, in der Mitte des 3. Jahrhunderts (257–260) nachweisbar. Es handelt sich dabei um eine Auseinandersetzung, in der der alexandrinische Bischof Dionysius bei seinem römischen Namensvetter u. a. deswegen verklagt wurde, weil er den Sohn nicht

⁴² Vgl. H. Kraft, ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ, 6 f.: „Doch hindert ihn seine Unübersetzbarkeit daran, im lateinischen Sprachbereich eine Bedeutung zu erlangen.“ H. Lietzmann betont, daß dieses Wort „auch in seiner lateinischen Übersetzung nicht als theologisches Schlagwort bekannt“ sei (Geschichte der alten Kirche III, 107). Weitere Literatur bei F. Dinsen 86 Anm. 8 (S. 278); S. 87 Anm. 6 (S. 279) heißt es ausdrücklich: „Doch die Formel *homousios* ist nicht abendländischer Herkunft.“

⁴³ Tertullian, Adv. Hermog. 44, 3; Adv. Valent. 12, 5; 18, 1; 37, 2.

⁴⁴ Die Belege aus Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Klemens von Alexandrien, Origenes u. a. sind zusammengestellt und erörtert bei F. Loofs, Das Nicänum; H. Kraft, ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ; F. Dinsen 4 ff. (ein besonderer Abschnitt über Hippolyt fehlt). Eine sehr sorgfältige Analyse aller einschlägigen Textstellen gibt Chr. Stead, Divine Substance, 190 ff.

⁴⁵ Plotin, Ennead. IV, 7, 10; IV, 4, 28. Porphyrius, De abstin. I, 19; Sent. 33; vgl. dazu Chr. Stead a.a.O. 214 ff.

δομούσιος mit dem Vater genannt habe.⁴⁶ Früher galt dieser Streit als eindeutiger Beleg für die Verwendung des *δομούσιος* in der abendländischen Theologie und damit als wichtige Vorstufe auf dem Weg in das Nicaenum. F. Loofs hatte sogar behauptet: „Dionys von Rom hat in seinem Brief an den Alexandriner das *δομούσιος* verfochten.“ Doch er mußte einräumen: „das *eine* Fragment, das wir von diesem Briefe besitzen, bietet das *δομούσιος* zufällig nicht und läßt überhaupt die Anschauung des Briefschreibers und der hinter ihm stehenden Synode nicht deutlich hervortreten.“⁴⁷ Ein eindeutiger Beleg fehlt also. Belegt ist das *δομούσιος* nur bei dem alexandrinischen Dionysius. Nimmt man hinzu, daß die eigentliche Auseinandersetzung in Libyen stattfand und vor allem die ägyptische Kirche und ihren Bischof betraf, dann wird verständlich, weshalb gelegentlich betont wird, es habe sich um eine trinitätstheologische Auseinandersetzung im Orient gehandelt. Nur dort, so hat es den Anschein, spielte das *δομούσιος* in der Trinitätstheologie eine Rolle, ohne daß wir allerdings sagen könnten, was etwa die Libyer „veranlaßte, die Formel *homouosius* aufzunehmen“.⁴⁸

Für diese Ansicht spricht, daß auch die weiteren vornicaenischen Auseinandersetzungen um das *δομούσιος*, von denen wir wissen, alle im Orient ausgetragen wurden. Das gilt für die Verurteilung Pauls von Samosata (268) ebenso wie für den arianischen Streit. Die unbestrittene Tatsache, daß die Aufnahme des *δομούσιος* in das Nicaenum eindeutig gegen die Lehren des Arius gerichtet war und dieser Begriff sich auch fraglos eignete, die Trinitätslehre des Arius in der Wurzel zu treffen⁴⁹ und einen Schutzwall gegen sie zu errichten, legt die Vermutung nahe, daß es vor allem die Gegner des Arius im Orient gewesen seien, die sich für das *δομούσιος* eingesetzt hätten. Prüft man jedoch die erhaltenen Schriften des Hauptgegners, des ägyptischen Bischofs Alexander von Alexandrien, dann muß man überrascht feststellen, das *δομούσιος* kommt darin nicht vor. Athanasius, sein Nachfolger, berichtet später, die Väter des Konzils von Nicaea hätten zunächst versucht, mit

⁴⁶ Athanasius, *De sent. Dion.* 18, 2 (Opitz 59, 8; Feltoe 188, 10 f.). – Die Quellentexte sind zusammengestellt bei: Ch. L. Feltoe, *ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΛΕΙΨΑΝΑ*. The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria, Cambridge 1904, 165–198; vgl. meine Übersetzung: Dionysius von Alexandrien. Das erhaltene Werk (Bibl. d. griech. Lit. 2), Stuttgart 1972, 75–84. Die einschlägige Literatur im wesentlichen bei F. Dinsen 217; vgl. S. 33–41. Wichtig sind vor allem: K. Müller, Dionys von Alexandrien im Kampf mit den libyschen Sabellianern, in: ZNW 24 (1925) 278–285; H.-G. Opitz, Dionys von Alexandrien und die Libyer, in: *Quantulacumque*, Studies presented to K. Lake, London 1937, 41–53; vgl. jetzt auch meine Untersuchung: Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im 3. Jahrhundert (Patr. Texte u. Stud. 21), Berlin 1978, 200–221.

⁴⁷ F. Loofs, *Nicänum*, 72 f. – Die Frage, ob Dionysius von Rom das *δομούσιος* vertreten habe, wird heute zumeist verneint, vgl. H. Lietzmann, *Gesch. d. alten Kirche III*, 107; F. Dinsen 36 ff.; Chr. Stead, *Divine Substance*, 253 f.

⁴⁸ F. Dinsen 36; vgl. 33 ff.

⁴⁹ Vgl. F. Ricken, Das *Homousios* von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Quaest. disp. 51), Freiburg 1970, 74–99.

biblischen Begriffen und Formeln gegen die arianische Lehre vorzugehen. Erst als diese sich als untauglich erwiesen hätten, sei den Bischöfen nichts anderes übriggeblieben, als die eindeutigeren, wenn auch unbiblischen Ausdrücke ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς und ὁμοούσιος τῷ πατρί zu verwenden.⁵⁰ Es ist in unserem Zusammenhang nicht zu untersuchen, ob Athanasius in seiner Schilderung den tatsächlichen Verlauf der Verhandlungen in Nicaea wiedergibt. Auffallend ist in jedem Fall seine deutlich spürbare Zurückhaltung gegenüber dem unbiblischen Begriff *ὁμοούσιος*. Wenn man daran denkt, daß bereits Dionysius von Alexandrien an seinem unbiblischen Charakter Anstoß nahm,⁵¹ dann wird auch Alexanders Zurückhaltung verständlich. Dadurch aber wird es schwer, in Alexandrien – zumindest auf offiziell bischöflicher Seite – den Ursprung für die Aufnahme des *ὁμοούσιος* in das Nicaenum zu vermuten. Die Hauptinitiative dürfte jedenfalls von anderer Seite ausgegangen sein.

Auf der anderen Seite fällt auf, mit welchem Nachdruck der alexandrinische Presbyter Arius das *ὁμοούσιος* bekämpft hat. An zwei Stellen seiner wenigen erhaltenen Originalzeugnisse wird die Homousie von Vater und Sohn ausdrücklich zurückgewiesen. In der Thaleia heißt es vom Sohn, er sei dem Vater weder ἴσος noch ὁμοούσιος, denn es gäbe überhaupt nichts, was dem Vater ἴσος, ὅμοιος oder ὁμόδοξος wäre; er allein ist ungezeugt und darum Ursprung für alles andere.⁵² Folglich kann der Sohn nicht gleichfalls ursprungslos oder gleichewig mit dem Vater sein. – In seinem Glaubensbekenntnis an Bischof Alexander betont Arius, er spreche vom Sohn nicht wie Mani von einem μέρος ὁμοούσιον⁵³, so als sei die οὐσία des Vaters teilbar und damit veränderlich. Man spürt hier deutlich die Polemik gegen den Begriff *ὁμοούσιος*, der als manichäisch denunziert werden soll. Von hieraus legt sich die Schlußfolgerung nahe, „daß es letztlich die Arianer waren, durch die das Homousios in das Symbol von Nikaia gelangte“.⁵⁴ Die Gegner des Arius hätten gewissermaßen den Spieß umgedreht und das von Arius und seinen Anhängern bekämpfte *ὁμοούσιος* ihrerseits zum Panier der Rechtgläubigkeit erhoben.

Scheinbar bestätigt wird diese Annahme durch eine Notiz bei Ambrosius, in der es heißt, Euseb von Nikomedien, der Freund des Arius, habe in einem Brief an die Synode in Nicaea geschrieben: „Si verum . . . dei filium et increatum dicimus, *ὁμοούσιον* cum patre incipimus confiteri“. Nach Ambrosius hätten die Väter des Konzils daraufhin dieses Stichwort in das Bekennt-

⁵⁰ Athanasius, ep. ad Afros 5–6 (zitiert bei Theodoret, hist. eccl. I, 8, 7–16); vgl. De decr. 19 u. 20; ep. ad Jovian 4, 2 f. – Zitat bei Theodoret, hist. eccl. I, 8, 9 (GCS 44 [19], 35, 19 f.) und I, 8, 13 (ebd. 36, 20).

⁵¹ Athanasius, De sent. Dion. 18, 2.

⁵² Zitiert bei Athanasius, De syn. 15, 3 (Opitz 242, 17; vgl. Z. 10).

⁵³ Urk. 6, 3 (Opitz 12, 11).

⁵⁴ F. Ricken, Das Homousios von Nikaia, 93; vgl. V. C. de Clercq, Ossius of Cordova, 265. Ähnlich bereits Athanasius, De syn. 45, 8; vgl. auch E. Seeberg, Die Synode von Antiochien, 203.

nis aufgenommen, um den Häretikern mit eben dem Schwert den Kopf abzuschlagen, das sie selbst aus der Scheide gezogen hätten.⁵⁵

Diese Lösung erscheint auf den ersten Blick bestechend. Man wird auch nicht ganz ausschließen können, daß solche Überlegungen bei einzelnen Konzilsteilnehmern eine Rolle gespielt haben werden, auch wenn die Darstellung des Ambrosius eher wie eine fromme Legende wirkt. Übergangen wird jedoch dabei, daß das Ringen um ein richtiges Verständnis des *ὁμοούσιος* eine lange Vorgeschichte hat, ebenso die Bemühungen Konstantins, die für Euseb von Caesarea von großer Bedeutung waren, und schließlich eine wichtige und bisher zu wenig gewürdigte Bemerkung Eusebs in dem gleichen Brief an seine Gemeinde, er habe erfahren, daß bereits unter den Alten einige gelehrte und berühmte Bischöfe und Schriftsteller den Begriff *ὁμοούσιος* zur Bezeichnung der Gottheit von Vater und Sohn gebraucht hätten.⁵⁶ Zwar hat das nicaenische *ὁμοούσιος* eine deutliche antiarianische Spitze, aber es als eine spontane Erwiderung etwa in der Weise zu verstehen, daß die Arianer selbst den Begriff durch ihre Polemik ihren Gegnern in den Mund gelegt hätten, erscheint auf diesem Hintergrund als eine allzu vordergründige Lösung. Schon F. Loofs war der Meinung: „An den schwachen Haken kann man soviel nicht hängen.“⁵⁷ So versucht denn auch F. Dinsin einen Mittelweg.⁵⁸ Zwar sei die Lehre von der Homousie in der westlichen Theologie verankert, doch der Terminus weder gebräuchlich noch offiziell anerkannt. Konstantin und Ossius müßten ihn demnach im Orient aufgegriffen haben, sei es als Antwort gegen die Arianer, sei es aber auch als Ausdruck bei Bischöfen im Osten, die eine stärker monarchianische Trinitätslehre vertraten,

⁵⁵ Ambrosius, De fide III, 15, 125 (PL 16, 614 B; vgl. Urk. 21 [Opitz 42]). Es handelt sich wahrscheinlich um denselben Brief, von dem Eustathius berichtet, er sei auf dem Konzil öffentlich verlesen und dann vor aller Augen zerrissen worden (Theodoret, hist. eccl. I, 8, 1); vgl. dazu die einleuchtende Begründung von F. Dinsin 84 Anm. 2 (S. 273 f.) und 87. — A. Adam übergeht den Zusammenhang bei Ambrosius und kommt zu dem Schluß, daß das *ὁμοούσιος* auf diese Weise im Sinne des Euseb von Nikomedien in das Nicaenum gekommen sei. Er fährt fort: „Eine besondere Nähe hat der Begriff zu der Theologie der syrischen Kirche, so daß die Vermutung gewagt werden dürfte, Euseb von Nikomedien oder gar der Kaiser selbst sei von syrischen Ratgebern beeinflusst worden. Der auch sonst mit Syrien theologisch verbundene Westen konnte ohne weiteres zustimmen, während es schwierig ist, den Westen als unmittelbare Quelle der Formel zu behaupten“ (Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Gütersloh 1965, 225). Adam ist, soweit ich sehe, der einzige, der für die syrische Heimat des *ὁμοούσιος* plädiert. Aus diesem Text wird man das schwerlich ableiten können.

⁵⁶ Urk. 22, 13: ὃ καὶ αὐτῷ τοῦτον ἐρμηνευθέντι τὸν τρόπον καλῶς ἔχειν ἐφάνη συγκαταθέσθαι, ἐπεὶ καὶ τῶν παλαιῶν τινὰς λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους καὶ συγγραφεῖς ἐγνώμεν ἐπὶ τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ θεολογίας τῷ τοῦ ὁμοουσίου συγχορησαμένους ὀνόματι (Opitz 46,3–6). Athanasius zitiert den zweiten Teil auch: Ep. ad Afros 6 (vgl. Theodoret, hist. eccl. I, 8, 16) und verweist — wohl mit Recht — auf den Streit der Dionyse; vgl. auch F. Dinsin 85 Anm. 6 (S. 276), die die Frage aufwirft, ob vielleicht auch Tertullian gemeint sei.

⁵⁷ F. Loofs, Nicänum, 80.

⁵⁸ F. Dinsin 86 ff.

wie z. B. Markell von Ankyra oder Eustathius von Antiochien.⁵⁹ „Sicherlich hat nicht Alexander, wie der Bericht des Philostorgius nahelegt, dem Abendländer Ossius das *homooousios* vorgeschlagen.“⁶⁰ Da die abendländische Trinitätstheologie jedoch das ‚una substantia‘ vertreten habe, sei es den Abendländern bzw. dem von ihnen beratenen Konstantin nicht schwergefallen, das *ὁμοούσιος* zu übernehmen. Insofern habe auch (!) die abendländische Theologie Anteil an der Einfügung des *ὁμοούσιος* in das Nicaenum gehabt.⁶¹ Darüber hinaus hätten die Abendländer das *ὁμοούσιος* aber auch in bewußter Erinnerung an den Streit der Dionyse gewählt.⁶²

V.

Was hier bei F. Dinsen eher wie ein Stück freundlicher Reverenz gegenüber der Überlieferung der Kirche erscheint und allenfalls als zusätzliches Argument eine gewisse Rolle spielt, dürfte in Wahrheit von ganz entscheidender Bedeutung für die Formulierung des Nicaenums gewesen sein. Die Bedeutung, die die kirchliche Tradition nicht zuletzt bei der Entwicklung rechtgläubiger Theologie gegenüber den ‚Neuerungen der Häresie‘ (!) in der alten Kirche spielt, sollte in keinem Fall unterschätzt werden. Das gilt erst recht bei der Formulierung einer so wichtigen Glaubensdefinition wie dem Nicaenum, das nach dem Wunsch Konstantins als verbindliche Grundlage für die Gesamtkirche dienen sollte. Darüber hinaus war es das erste Mal in der Geschichte der Kirche, daß ein solches für alle Christen im Römischen Reich verbindliches Bekenntnis aufgestellt wurde. Bis dahin gab es lediglich regional gewachsene Glaubenstraditionen, die in den Taufbekenntnissen ihren Niederschlag fanden und die durch die Gemeinschaft der Kirchen untereinander und die Bindung an den gemeinsamen biblischen Kanon gegenseitig als rechtgläubig anerkannt wurden.

⁵⁹ Vgl. jedoch F. Loofs, Nicänum, 79 f.: „Auch der Antiorigenist Marcellus von Ankyra ist sicher nicht der Antragsteller für die nicänischen Formulierungen gewesen. Auch er hätte den Logosbegriff nicht durch den des ‚Sohnes‘ ersetzt, und hätte anstelle des γεννηθέντα ein προελθόντα vorgeschlagen. Ebenso wenig kann Eustathius von Antiochien die nicänischen Formeln in die Debatte geworfen haben. Denn, wenn seine Äußerung über die Verhandlungen außer der Notiz, daß Euseb (von Nikomedien) das gleich anfangs verworfene arianische Bekenntnis (vgl. Theodoret, hist. eccl. I, 7, 15) vorgelegt habe, e t w a s lehrt, so ist es das, daß er sich an der Debatte nicht entscheidend beteiligt hat (ebd. I, 8, 3). Auch sonst wird ihm das nirgends nachgesagt.“ Darüber hinaus lassen die eigenen Ausführungen zu Eustathius (73 ff.) und Markell (76 ff.) die Lösung von F. Dinsen recht unwahrscheinlich erscheinen.

⁶⁰ F. Dinsen 87 unter Hinweis auf Philost., hist. eccl. I, 7 (Bidez 8, 1–9, 2). Die umgekehrte Möglichkeit, daß Ossius bei dieser Gelegenheit das *ὁμοούσιος* vorgeschlagen habe, wie sie die Vita Constantini Cod. Angelic. A andeutet (Bidez 9, 30 ff.), wird von F. Dinsen unerwähnt gelassen. Allerdings paßt sie nicht zu der Anschauung, daß das *ὁμοούσιος* aus dem Orient stammen müsse. Vgl. dagegen H. Kraft o. Anm. 33.

⁶¹ Vgl. F. Dinsen 87 Anm. 6 (S. 279).

⁶² F. Dinsen 88 unter Hinweis auf Th. Zahn, Marcellus von Ankyra, 16 und A. Harnack, DG II, 232 Anm. 4.

Eine Neuerung gegenüber den herkömmlichen Bekenntnissen war auch, daß das Nicaenum sich nicht damit begnügte, eine positive Lehrgrundlage für die Kirche zu formulieren, sondern sich zugleich gegenüber bestimmten Irrlehren unmißverständlich abgrenzte. Die Tatsache, daß es mit einem Anathematismus schloß, hat wohl nicht zuletzt dazu beigetragen, daß es sich als Bekenntnis in den Gemeinden, etwa im Gottesdienst oder bei der Taufe, nicht durchsetzen konnte. Von daher erklärt sich möglicherweise auch, weshalb Hilarius von Poitiers das Nicaenum erst so spät, d. h. während seines Exils in der Mitte des 4. Jahrhunderts im Osten (um 356) kennenlernte.⁶³ Es war eben ein Dokument der Theologie und Gegenstand theologischer Auseinandersetzungen um die Frage der Rechtgläubigkeit, aber kein Gemeindebekenntnis. Ein solches ist das Nicaenum nie geworden. Erst das Symbol von Konstantinopel hat diese Rolle übernommen, trotz der theologischen Befrachtung einzelner Formeln, und hat als Tauf- und als Abendmahlsbekenntnis eine ungeheure Verbreitung erfahren. In ihm lebte das Nicaenum weiter, so daß es schließlich selbst als ‚Nicaenum‘ bezeichnet wurde.⁶⁴

Bei der Formulierung der Glaubensdefinition von Nicaea kam es also darauf an, die rechtgläubige Tradition der Kirche zu wahren. Diese Tradition war bis dahin nicht einheitlich definiert worden, sondern lebte in den Traditionen der verschiedenen Regionalkirchen, auch wenn es immer wieder gegenseitige Konsultationen über Fragen der Lehre und des kirchlichen Lebens gegeben hatte, über Ostertermin und Fastenpraxis, über Fragen der Buße und der Wiedertaufe von Häretikern wie auch über Entscheidungen gegenüber Häretikern oder Schismatikern. Gleichwohl lebten gewisse Unterschiede fort, und nicht immer wurde die Entscheidung einer Kirche von allen anderen übernommen.⁶⁵ So ergab sich auf dem Konzil in Nicaea das Problem, einerseits die gemeinsame Lehrtradition festzuhalten und zu formulieren und andererseits Formeln zu finden, um sich gegenüber der arianischen Häresie abzugrenzen.

Welche der auf dem Konzil vertretenen Kirchen aber repräsentierte am ehesten die rechtgläubige Tradition der Kirche? Diese Frage muß die Konzilsväter beschäftigt haben. Die Tatsache, daß das Caesareense von ihnen zwar als rechtgläubig anerkannt, aber nicht als Grundlage der gemeinsamen Glaubensdefinition akzeptiert wurde, kennzeichnet die Situation. Vermutlich legte man das Jerusalemer Taufsymbolum zugrunde und erwies so dem Ehrenprimat Jerusalems und damit der ältesten Überlieferung der Kirche seine Reverenz.⁶⁶

⁶³ Hilarius, *De syn.* 91 (PL 10, 545): „fidem Nicaenam nunquam nisi exsulaturus audivi“.

⁶⁴ Vgl. Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 294 ff., 328 ff.

⁶⁵ Ein auch für unseren Zusammenhang wichtiges Beispiel ist die Verurteilung des Origenes durch die alexandrinische Kirche, die zwar von Rom unterstützt wurde, aber nicht von den östlichen Nachbarkirchen Palästina, Arabia, Phönizien und Achaia, vgl. Hieronymus, *ep.* 33, 5. Dazu meine Untersuchung, *Dionysius. Origenismus*, 95 ff.; vgl. auch unten Anm. 82 u. 99.

⁶⁶ Daß das Nicaenum nicht aus dem Caesareense heraus entwickelt, sondern nach einem Symbol des Jerusalemer Typus gebildet wurde, hat H. Lietzmann

Auf diesem Hintergrund muß auch die Frage nach der Aufnahme des *ἁμοούσιος* in das Nicaenum gesehen werden. Auch für diesen eigentümlich schillernden Begriff muß es eine rechtgläubige Tradition in der vornicaenischen Kirche oder in einer der großen Regionalkirchen gegeben haben, ohne die seine Aufnahme in das Nicaenum schwerlich möglich gewesen wäre.⁶⁷ Selbst das Machtwort des Kaisers hätte dazu kaum ausgereicht. Daß es eine solche Tradition in der Kirche gab, auch wenn sie vielleicht nicht überall hinreichend bekannt war, zeigt die bereits erwähnte Bemerkung Eusebs von Caesarea über die gelehrten und berühmten Bischöfe und Schriftsteller aus alter Zeit, die das *ἁμοούσιος* auf das Verhältnis von Vater und Sohn angewandt hätten. Dieser Hinweis ist dabei keine fromme Floskel, sondern ein entscheidendes Argument gegenüber der Gemeinde in Caesarea, daß Euseb mit seiner Unterschrift unter das Nicaenum auf dem Boden kirchlicher Überlieferung steht.

VI.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß mit den Bischöfen der Alten, auf die Euseb sich bezieht, wohl vor allem die beiden Dionyse, Dionysius von Rom und Dionysius – mit dem Beinamen ‚der Große‘ – von Alexandrien, aus der Mitte des 3. Jahrhunderts gemeint sein werden.⁶⁸ Jedenfalls erscheint nur in der mit ihrem Namen verbundenen trinitätstheologischen Auseinandersetzung das Stichwort *ἁμοούσιος* als Ausdruck rechtgläubiger Theologie. Alle älteren Belege sind allenfalls Vorstufen auf dem Weg dorthin, jedoch ohne eindeutig kirchliche Relevanz, und bei den späteren Belegen aus vornicaenischer Zeit handelt es sich fast immer um Auseinandersetzungen mit diesem Begriff, der bei Theologen im Osten häufig im Verdacht stand, einen modalistischen Monarchianismus im Sinne des Sabellius zu lehren. Um dieses Problem aber ging es bereits bei dem Streit der Dionyse. Es ist deshalb notwendig, hier noch einmal einzusetzen und vor allem die Rolle Roms in diesem Zusammenhang eingehend zu prüfen. Denn wenn unsere Behauptung von einer rechtgläubigen Tradition des *ἁμοούσιος* vor Nicaea zutrifft und dieses seine Wurzeln tatsächlich im Westen und womöglich in Rom haben soll, dann muß das in dieser Auseinandersetzung zwischen Rom und Alexandrien erkennbar sein, auch wenn der Begriff selbst auf römischer Seite nicht belegt werden kann.

Folgt man den Berichterstattern dieser Auseinandersetzung, Euseb von Caesarea, Athanasius und Basilius, bei denen auch die entsprechenden Fragmente aus den Schriften der beiden Bischöfe überliefert sind, dann ging es

gezeigt (ZNW 24, 1925, 193–202); vgl. Kelly, Glaubensbekenntnisse, 216 ff. – Den Ehrenprimat Jerusalems betont can. 7 von Nicaea!

⁶⁷ Die Annahme von Chr. Stead, das *ἁμοούσιος* sei gewissermaßen aus dem Stegreif gegen die Drei-Hypostasen-Lehre geschaffen worden („... was adopted more or less impromptu as a reply to the contention that Father, Son, and Spirit are three ousiai“, Divine Substance, 251), verkennt den Charakter solcher kirchlicher Lehrentscheidungen, die durch eine rechtgläubige Tradition abgedeckt sein müssen.

⁶⁸ Vgl. o. Anm. 56; zur Literatur o. Anm. 46.

dabei um die Auseinandersetzung des alexandrinischen Dionysius mit dem libyschen ‚Sabellianismus‘,⁶⁹ in die Rom hineingezogen wurde. In den erhaltenen Fragmenten des Dionysius von Alexandrien taucht jedoch der Name Sabellius oder die Bezeichnung Sabellianer nicht auf. Der alexandrinische Bischof unterrichtet vielmehr seinen damals noch amtierenden Kollegen Xystus (Sixtus) II. von Rom (257–258) zunächst über den Ausbruch einer theologischen Kontroverse in Libyen und schreibt: „Die Lehre, die sich jetzt in Ptolemais in der Pentapolis regt, ist gottlos und voller Gotteslästerungen gegenüber dem allmächtigen Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus; auch enthält sie viel Ungläubiges über seinen einziggeborenen Sohn und Erstgeborenen aller Schöpfung, den Mensch gewordenen Logos, und viel Törichtes über den Heiligen Geist. – Als von beiden Seiten schriftliche Erklärungen bei mir eintrafen und Brüder die Angelegenheit mit mir besprechen wollten, schrieb ich, so gut ich konnte, mit Gottes Hilfe einige Briefe und gab eine mehr schulmäßige Erklärung, deren Abschriften ich meinem Schreiben an Dich beifüge.“⁷⁰ Daß es sich bei der erwähnten Irrlehre um ‚Sabellianismus‘ gehandelt habe, schreibt Euseb in der Einleitung zu diesem Fragment. Aus den Äußerungen des Dionysius kann man das wohl kaum entnehmen, nur daß es offenbar um Probleme der Trinitätslehre ging. Darüber hinaus erscheint der alexandrinische Bischof zunächst als Schiedsrichter in einer bereits bestehenden Auseinandersetzung. Erst seine hier erwähnte „mehr schulmäßige Erklärung“ hat dann wohl Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit geweckt. Allerdings zeigt das eine, lateinisch überlieferte Fragment dieses umstrittenen Briefes, auf den sich später die Arianer gern beriefen,⁷¹ wie auch die umfangreiche Apologie des alexandrinischen Dionysius an seinen römischen Namensvetter,⁷² daß der Alexandriner den Unterschied von Vater und Sohn zunächst so überbetonte, daß er den Sohn als etwas Geschaffenes (ποίημα)⁷³ bezeichnen und das Verhältnis von Vater und Sohn

⁶⁹ Vgl. die einleitenden Bemerkungen: *Euseb*, hist. eccl. VII, 6; praep. ev. VII, 18, 13; ferner: hist. eccl. VII, 26, 1 (Briefe des Dionysius gegen Sabellius). – *Athanasius*, dem wir die meisten Fragmente aus der Schrift des Dionysius, Ἐλεγχος καὶ ἀπολογία, verdanken, spricht von Briefen des Dionysius, die gegen die Häresie des Sabellius gerichtet gewesen seien (De sent. Dion. 13, 1; vgl. 12, 2 u.ö.). Auch von dem Brief des Dionysius von Rom heißt es bei ihm, er richte sich gegen die Anhänger des Sabellius (De decr. 26, 1). – Zu *Basilius* vgl. De spir. 29 § 72 und ep. 9, 2. Basilius ist der erste, der Sabellius als Libyer bezeichnet; auch heißt es in ep. 9, 2, daß Sabellius das *δημοσίως* gelehrt habe, was jedoch nicht richtig sein dürfte; vgl. dazu u. S. 24 f.

⁷⁰ Euseb, hist. eccl. VII, 6.

⁷¹ Es handelt sich um ein Zitat des Dionysius in einer Schrift des arianischen Bischofs Athanasius von Anazarbus. Vgl. dazu H.-G. Opitz, in: *Quantulacumque*, 50 ff.; meine Untersuchung, *Dionysius. Origenismus*, 63 f. Text bei D. de Bruyne, *Deux lettres inconnues de Theognius l'évêque arien de Nicée*, in: *ZNW* 27 (1928) 110. – Vgl. auch Athanasius, De sent. Dion. 4, 2 f.

⁷² Es ist die Schrift Ἐλεγχος καὶ ἀπολογία, die aus vier Büchern bestand (Titel nach Athanasius, De sent. Dion. 13, 3; zum Umfang vgl. ebd. 23, 3; Euseb, hist. eccl. VII, 26, 1). Text: Feltoe 182–198.

⁷³ Dionysius gibt dies indirekt zu, wenn er sagt, er habe beiläufig Gott als ποιητής des Sohnes bezeichnet (Athanasius, De. sent. Dion. 21, 3).

mit den Bildern vom Winzer und Weinstock sowie vom Schiffbauer und Boot ausdrücken konnte.⁷⁴ Später hat er diese Bilder als ungeeignet zurückgenommen, nachdem von römischer Seite deutliche Kritik laut geworden war. Dorthin hatten sich nämlich die libyschen Gegner des Dionysius um Unterstützung gewandt. Von daher liegt die Vermutung nahe, daß diese Gegner die Einheit von Vater und Sohn in Gott besonders betonten und möglicherweise tatsächlich dem modalistischen Monarchianismus nahestanden, der von den Gegnern gern als ‚Sabellianismus‘ bezeichnet wurde. Allerdings bezeichnet Athanasius jene, die ihren Bischof in Rom verklagt hatten, als „rechtgläubige Brüder“.⁷⁵

Was aber ist Sabellianismus? In der gesamten Kontroverse zwischen den beiden Dionysen begegnet der Name des Sabellius, nach dem diese besondere Häresie der alten Kirche benannt ist, nur an einer einzigen Stelle, nämlich in dem Brief des römischen Dionysius an die alexandrinische Kirche.⁷⁶ Darin heißt es: „Ich habe erfahren, daß es bei denen, die bei Euch als Katecheten und Lehrer das göttliche Wort unterrichten, Wegbereiter dieser Ansicht gibt, die der (ketzerischen) Lehre des Sabellius sozusagen diametral entgegengesetzt sind: Dieser nämlich lästert (Gott), indem er sagt, der Sohn sei derselbe wie der Vater und umgekehrt; jene aber verkündigen gewissermaßen drei Götter, indem sie die heilige Einheit (*μονάς*) in drei einander fremde und völlig getrennte Hypostasen auseinanderreißen.“⁷⁷ Dieser Satz ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich: Betont wird mit allem Nachdruck die Lehre von der göttlichen *μονάς*. Das ist durchgängig in dem gesamten Schreiben. Gleich zu Anfang wird die *μοναρχία* als das *σεμνότατον κήρυγμα* der Kirche Gottes bezeichnet⁷⁸ und am Schluß ist noch einmal vom *ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας* die Rede.⁷⁹ Bekämpft wird die Lehre von den drei Hypostasen, die – in lateinischer Umgebung im Sinne von drei ‚Substanzen‘ verstanden – den Verdacht des Tritheismus erweckt. Dieser Lehre sind dann im wesentlichen die weiteren Ausführungen gewidmet; von Sabellius hört man nichts mehr.⁸⁰ Bemerkenswert ist schließlich der Hinweis

⁷⁴ Athanasius, *De sent. Dion.* 18, 1. In dem Zitat spricht Dionysius nur von dem Verhältnis ‚Bauer – Pflanze‘ und nicht von ‚Winzer – Weinstock‘; vgl. jedoch Athanasius, ebd. 4, 2.

⁷⁵ Vgl. Athanasius, ebd. 13,1: *τινὲς τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἀδελφῶν φρονοῦντες μὲν ὀρθῶς* (Opitz 55,13).

⁷⁶ Nach Athanasius, *De syn.* 43, 4 handelte es sich um ein Synodalschreiben. Da der Brief, aus dem Athanasius zitiert (*De decr.* 26, 2 ff.), in der Ich-Form abgefaßt ist, zweifelt G. Roethe daran, daß es sich tatsächlich um ein Synodalschreiben gehandelt habe (Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert, Stuttgart 1937, 47 ff.). Daß es sich gleichwohl um ein offizielles Lehrschreiben gehandelt hat, betont H.-G. Opitz (in: *Quantulacumque*, 45).

⁷⁷ Athanasius, *De decr.* 26, 2 f. (Opitz 22, 4–9).

⁷⁸ Ebd. 26, 2 (Opitz 22, 2 f.).

⁷⁹ Ebd. 26, 7 (Opitz 23, 15 f.).

⁸⁰ Das Fragment beginnt bei Athanasius mit den Worten: *ἐξῆς δ' ἂν εἰκότως λέγοιμι* (Opitz 22, 1). Von daher ist es möglich, daß zuvor von der Lehre des Sabellius die Rede war; nur ist dieser Teil nicht erhalten.

auf Katecheten und Lehrer in Alexandria, die dem Tritheismus den Weg bereiteten. Die Formulierung ist wohl deshalb so vorsichtig, weil Dionysius selbst ein Anhänger der Drei-Hypostasen-Lehre ist. Die Vermutung aber liegt nahe, daß man vor allem die Anhänger des Origenes im Auge hat, der bekanntlich diese Lehre schon vorher vertreten hatte.⁸¹ Origenes war einst auch aus theologischen Gründen aus Alexandria vertrieben worden (231/2), wobei Rom im Gegensatz zu den östlichen Nachbarkirchen der Verurteilung durch die alexandrinische Kirche zugestimmt hatte. Dionysius gehörte damals zu den Gegnern des Origenes und unterstützte die Entscheidung seiner Kirche.⁸² Wenn er jetzt zum Schutz der göttlichen τριάς für die Drei-Hypostasen-Lehre eintrat, so stellte er sich damit vor die Origenisten in Alexandria. Das fiel ihm um so leichter, als er selbst ein strikter Gegner des Modalismus war. Andererseits aber akzeptierte er das *δμοούσιος*, das den Origenisten späterer Zeit immer wieder als sabellianisch erschien, und schuf damit eine Brücke zwischen Ost und West, die ihre Bewährungsprobe in Nicaea bestand. Es war ein kirchenpolitisch wichtiger Kompromiß, den der von Valerian in die Verbannung geschickte und in seiner Rechtgläubigkeit angefochtene alexandrinische Bischof erreicht hatte.

Von Sabellius heißt es bei Dionysius von Rom lediglich, seine Lehre sei dem Tritheismus gewissermaßen diametral entgegengesetzt, denn er habe Vater und Sohn als identisch betrachtet. Daß Sabellius diese Lehre vertreten hat, die ihn mit Noët von Smyrna⁸³ und seiner Schule verbindet, der er offenbar nahestand,⁸⁴ ist auch anderweitig bezeugt.⁸⁵ Darüber hinaus lesen wir bei Basilius, Sabellius habe auch das *δμοούσιος* auf das Verhältnis von Vater und Sohn angewandt,⁸⁶ doch die älteren und zuverlässigeren Zeug-

⁸¹ Belege o. Anm. 22.

⁸² Vgl. dazu meine Untersuchung, Dionysius. Origenismus, 95–108; zur Rolle des Dionysius 106 ff.; vgl. auch o. Anm. 65. – Die verbreitete Ansicht, Dionysius sei, da er einmal Schüler des Origenes war, als Origenist und origenistischer Theologe zu verstehen (so auch F. Dinsen 33 ff.), hoffe ich durch meine Untersuchung widerlegt zu haben.

⁸³ Zu Noët und seiner Schule vgl. vor allem Hippolyt, Refut. IX, 7–10; X, 27 (zur Identität von Vater und Sohn bes. IX, 10, 10 f.; X, 27, 2). Die Hippolyt zugeschriebene Schrift ‚Contra Noetum‘ dürfte demgegenüber unecht sein und gehört sehr wahrscheinlich ins 4. Jahrhundert; vgl. M. Richard, La transmission des textes des Pères grecs, in: Sacris Erudiri 22, 1 (1974/75) 51–60; ders., in: Dict. Spir. VII, 1 (1969) 533. Für die Unehtheit plädiert auch J. Frickel, Contraddizioni nelle opere e nella persona di Ippolito di Roma, in: Stud. Ephem. „Augustinianum“ 13 (1977) 137–149. Zur Theologie Noëts ders., Unerkannte gnostische Schriften in Hippolyts ‚Refutatio‘, in: Gnosis and Gnosticism (Nag Hammadi Studies VIII), Leiden 1977, 119–137; bes. 130 ff.

⁸⁴ Eigentümlich ist bei Hippolyt die erste Erwähnung des Sabellius; sie klingt so, als sei dieser längst bekannt (Refut. IX, 11, 1). In der zusammenfassenden Darstellung der Schule Noëts fehlt Sabellius (X, 27).

⁸⁵ Das gilt insbesondere für das Stichwort *υιοπάτωρ*, das Sabellius zugeschrieben wird, vgl. Arius (Urk. 6, 3 Opitz 12, 12); Ps.-Athanasius (Markell), Expos. fidei 2. Weitere Belege bei Opitz im App. z. St.

⁸⁶ Basilius, ep. 9, 2.

nisse wissen davon nichts.⁸⁷ Wahrscheinlicher ist, daß Basilius aus seiner Auseinandersetzung mit dem ‚Sabellianismus‘ des 4. Jahrhunderts heraus zu dieser Ansicht gekommen ist, daß jedoch der historische Sabellius dieses Wort nicht verwendet hat. Dennoch besteht, wie es scheint, eine eigentümliche Beziehung zwischen dem Stichwort *ἁμοούσιος* und dem Verdacht auf Sabellianismus. Nur dort, wo Sabellius als Ketzler verurteilt worden war, in Rom, hört man davon nichts. Dort ist Sabellianismus klar definiert als jene Häresie, die Vater und Sohn als identisch betrachtet, als ‚modi‘ des einen Gottes mit verschiedenen Namen, die darum im Westen auch als Patripassianismus bezeichnet werden kann.

Auffallend ist in diesem Zusammenhang die lapidare Kürze, mit der Dionysius von Rom das Thema Sabellianismus behandelt. Für ihn ist dieses offenbar durch die Entscheidung seines Amtsvorgängers Kallist (um 217) erledigt. Nun geht es um das Problem des Tritheismus. Auch dafür hält der Römer einen Ketzervater bereit, nämlich Markion, der die Lehre von den drei *ἀρχαί* eingeführt habe.⁸⁸ Mit den Namen Sabellius und Markion sind somit die beiden häretischen Extreme in der Trinitätslehre gekennzeichnet. In beiden Fällen handelt es sich um Ketzer, die die römische Kirche verurteilt hat. Diese ist den rechtgläubigen Weg zwischen diesen beiden Extremen gegangen und hat damit Maßstäbe für die Rechtgläubigkeit der Kirche gesetzt, die von den anderen Kirchen übernommen wurden.

Hat nun Dionysius von Rom das *ἁμοούσιος* vertreten? Belegt ist es nicht, und es ist wahrscheinlich, wenn auch nicht sicher, daß Athanasius es uns mitgeteilt hätte, wenn der Römer diesen Begriff in seinem Schreiben an den Alexandriner verbindlich gemacht hätte.⁸⁹ Vielleicht hatte er besondere

⁸⁷ Die wichtigste Quelle ist Hippolyt, Refut. IX, 11–12. Darüber hinaus gibt es nur ein paar verstreute Hinweise (vgl. o. Anm. 85). Der Bericht des Epiphanius von Salamis (Panar. 62) ist nur mit großer Vorsicht heranzuziehen, da dort nicht unterschieden wird zwischen dem historischen Sabellius und den ‚Sabellianern‘ des 4. Jahrhunderts. – Ob es einen Unterschied zwischen der Theologie Noëts und der des Sabellius gegeben hat, ist nicht mehr auszumachen. Die auf den Bericht des Epiphanius zurückgehende verbreitete Ansicht, Sabellius habe über Noët hinausgehend den Heiligen Geist im monarchianischen Gefüge untergebracht (so: F. Loofs/K. Aland, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 6. Aufl., Tübingen 1959, S. 145 u. a.; zuletzt: A. M. Ritter, Arianismus, in: TRE 3 (1978) 695), dürfte kaum zu halten sein. Schon der dem Sabellius zugeschriebene Begriff *ὑποστάτων* sträubt sich gegen eine trinitarische Erweiterung. Vielleicht aber stand Sabellius der christlichen Gemeinde näher als Noët und dessen Schüler Epigonos und Kleomenes.

⁸⁸ Athanasius, De decr. 26, 3 (Opitz 22, 12 ff.). Nach A. v. Harnack (Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, TU 45, 2. Aufl. Nachdruck Darmstadt 1960, S. 336* mit Anm. 1; vgl. 99 Anm. 1; 160 Anm. 2) hat nicht Markion, sondern Synerus diese Lehre eingeführt unter dem Einfluß von Apelles. Allerdings schreibt bereits Hippolyt (Refut. X, 19, 1; vgl. VII, 31, 2), daß Markion diese Lehre wie sein Lehrer Kerdon vertreten habe; vielleicht ist er die Quelle für den römischen Dionysius. – Es fällt auf, daß der ‚Ditheist‘ Hippolyt nicht erwähnt wird. Das ist indirekt ein Hinweis auf dessen inzwischen erfolgte Versöhnung mit der Kirche. Vgl. dazu auch R. Reutterer, Legendenstudien um den heiligen Hippolytus, in: ZKTh 95 (1973) 286–310.

⁸⁹ Vgl. Dinsen 37 mit Anm. 4. Ob der römische Bischof von dem ägyptischen

Gründe, dieses Stichwort nicht in den Vordergrund zu rücken. Doch kann andererseits nur die römische Kirche und ihre Tradition hinter dem *ὁμοούσιος* gestanden haben, sonst wäre die Haltung des Alexandriners völlig unverständlich. Sein zögerndes Eintreten für diesen unbiblichen Begriff zeigt deutlich, daß die, die die Annahme des *ὁμοούσιος* forderten, nicht nur ein paar libysche Modalisten gewesen sein können, die dem alexandrinischen Bischof unterstanden. Diese hatten sich vielmehr nach Rom gewandt, weil sie dort den Hort ihrer Rechtgläubigkeit erblickten. Und wenn Dionysius von Alexandrien dem Römer (!) mitteilt, er habe das *ὁμοούσιος* zunächst nicht verwandt, weil es unbiblich sei, in der Sache sei er aber einverstanden, dann muß das *ὁμοούσιος* auch dort in Rom verankert gewesen sein.

VII.

Sollte Dionysius von Rom den Begriff nicht in den Vordergrund gerückt haben, dann kann das nur bedeuten, daß hinter ihm eine noch ältere Tradition der römischen Kirche steht. Für diese Annahme spricht ohnehin:

1) daß der Begriff aus dem Griechischen stammt. In der Mitte des 3. Jahrhunderts aber beginnt die lateinische Sprache in der römischen Gemeinde sich durchzusetzen, während zur Zeit Hippolyts noch die griechische vorherrschte.⁹⁰

2) Der Begriff dürfte aus einer kirchlichen Lehrentscheidung stammen, ohne die seine Verbindlichkeit und seine anerkannte Rechtgläubigkeit wohl nur schwer hätte behauptet werden können. Und diese Lehrentscheidung muß zur Zeit der Dionyse bereits anerkannt gewesen sein.

3) Schließlich deutet auch die Tatsache auf einen älteren Ursprung hin, daß der Begriff nicht unmittelbar aus der Bibel abgeleitet werden kann, was seine spätere Rezeption erschwerte. Berücksichtigt man nun die eigentümliche Beziehung zu Sabellius, dann legt sich die Vermutung nahe, daß das *ὁμοούσιος* in der Lehrentscheidung des Bischofs Kallist gegenüber Sabellius und Hippolyt eine Rolle gespielt hat. Und mit der Anerkennung dieser Abgrenzung der rechtgläubigen Theologie gegenüber einem extremen Modalismus einerseits und einer Zwei-Götterlehre, als die Hippolyts Theologie verdächtigt wurde, andererseits, hätte dann die rechtgläubige Tradition des *ὁμοούσιος* begonnen.

Oberhirten die Annahme einer Formel hätte „verlangen“ können, wird man für das 3. Jahrhundert bezweifeln dürfen. Das gilt in gewisser Weise auch für die Bemerkung von Chr. Stead im Zusammenhang mit der Frage nach der Verurteilung des *ὁμοούσιος* durch die origenistischen Bischöfe in Antiochien (268): „It seems to me incredible that if ‚homoousios‘ really were an established expression of Western theology, this council and these authors should have refrained from pressing it upon the Eastern bishops“ (Divine Substance, 255). Ein solcher Druck vom Westen aus wäre um diese Zeit gar nicht möglich gewesen. Die Anerkennung des *ὁμοούσιος* erfolgte schrittweise.

⁹⁰ Vgl. Th. Klauser, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte, Bonn 1965, S. 23; vgl. 187.

Prüft man den Bericht Hippolyts über Kallists Entscheidung⁹¹ – es ist der einzige, den wir besitzen, und noch dazu der eines Betroffenen –, dann war diese Entscheidung theologisch widerspruchsvoll und eigentümlich schillernd. Deutlich ist, daß Kallist Hippolyts Lehre als Ditheismus bezeichnet hat.⁹² Kallist betont demgegenüber mit allem Nachdruck die göttliche Einheit, die für ihn im göttlichen Geist begründet liegt (*ἐν πνεύμα*). In diesem Sinn versteht er Joh. 14, 11 („... ich bin im Vater, und der Vater ist in mir“), eine Stelle, die auch Dionysius von Rom in seinem Brief an den Alexandriner zitiert.⁹³ Das Sichtbare an Christus, der Mensch, das ist für Kallist der Sohn; der Geist in ihm, das ist der Vater. Insofern hat zwar nicht der Vater am Kreuz gelitten, wie die Sabellianer lehren, aber er hat am Kreuz mitgelitten (*συμπεπονηθέναι*). Auch ist nicht der Vater gestorben, sondern der Sohn.⁹⁴ Aber es ist nur *ein* Gott mit *einer* Person (*πρόσωπον*). Damit soll jeglicher Ditheismus ausgeschlossen werden. Und so scheut sich Kallist nach der Meinung Hippolyts nicht, „bald in die Lehre des Sabellius, bald in die Theodots zu fallen“,⁹⁵ d. h. einen extremen Modalismus mit einem extremen Adoptianismus zu verbinden. Das Stichwort *ἁμοούσιος* wird in diesem Zusammenhang von Hippolyt nicht erwähnt, aber es könnte gut in einer kirchenpolitisch bewußt schillernd gehaltenen Kompromißformel gestanden haben, die sich gegenüber Modalismus und Ditheismus gleichermaßen abzugrenzen versucht, um den rechtgläubigen Weg der Mitte zu markieren. Zwar soll die Einheit Gottes betont werden, zugleich aber sollen die problematischen Konsequenzen des ‚Patripassianismus‘ vermieden werden. Inwieweit Kallist in seiner Entscheidung auch Hippolyt und seinen Anhängern theologisch entgegenzukommen versuchte, ist aus dessen Bericht nicht deutlich. Es kam zu keiner Annäherung, aber es ist wahrscheinlich, daß Kallist den Ditheismus zwar verurteilte, aber gleichzeitig nach einem Weg suchte, die Anhänger Hippolyts auf seine Seite zu ziehen. Vielleicht hat das *ἁμοούσιος* hier seinen Platz gehabt. Dann würde verständlich, warum Hippolyt darüber schweigt. Seine Ansicht, Kallists Theologie nähere sich der Häresie des Sabellius, könnte aber indirekt der Ursprung sein für den immer wieder geäußerten Verdacht, das *ἁμοούσιος* sei ‚sabellianisch‘. Von daher ist es verständlich, wenn man in Rom die Verurteilung des Sabellius immer wieder unterstrichen hat, ohne jedoch genauere Einzelheiten darüber mitzuteilen. Insbesondere nach Überwindung des hippolytischen Schismas (235) sollte nicht daran erinnert werden, daß die Entscheidung Kallists sich gleichermaßen gegen Sabellius und Hippolyt gerichtet hatte.

Auf diesem Hintergrund ist auch Novatians Schrift ‚De trinitate‘ zu verstehen, die wohl zwischen 235 und 250 entstanden ist.⁹⁶ Novatian kam offen-

⁹¹ Hippolyt, Refut. IX, 11, 1–4; 12, 15–19; vgl. X, 27, 3 f.

⁹² Hippolyt, Refut. IX, 11, 3 (Wendland 246, 6 ff.); 12, 16 (248, 18).

⁹³ Athanasius, De decr. 26, 4 (Opitz 22, 21); 26, 7 (Opitz 23, 14 f.).

⁹⁴ Hippolyt, Refut. IX, 11, 3 (Wendland 246, 3 f.).

⁹⁵ Ebd. 12, 19 (Wendland 249, 11 f.).

⁹⁶ Vgl. H. Weyer, Novatianus. De trinitate / Über den dreifaltigen Gott (Testimonia 11), Düsseldorf 1962, 14 f.

bar aus der Gemeinde Hippolyts, denn er rechnet sich zu jenen, denen man den Vorwurf des Ditheismus gemacht hat.⁹⁷ Deutlich grenzt er sich gegen Modalismus und Adoptianismus gleichermaßen ab, verzichtet aber auf eine polemische Auseinandersetzung. Der Name Kallists wird nicht genannt. Das *δμοούσιος* spielt verständlicherweise keine besondere Rolle. Immerhin schimmert es offenbar an einer Stelle durch.⁹⁸ So gelingt Novatian eine ausgewogene Darstellung der römischen Trinitätslehre. Die Tatsache, daß er lateinisch schreibt, läßt den griechischen Hintergrund zurücktreten und dadurch auch das *δμοούσιος* formelhaft erstarren, so daß es nur noch im Osten begegnet.

VIII.

Dort, wo die Entscheidung der römischen Kirche unter Kallist als rechtläubig anerkannt wurde, konnte man später an die rechtläubige Tradition des *δμοούσιος* anknüpfen. Das gilt zunächst für alle Kirchen des Westens, die mit Rom verbunden waren. Aber auch in Alexandria ist diese Entscheidung offensichtlich anerkannt worden. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß Hippolyt und Origenes sich theologisch nahestanden. Spätestens als die alexandrinische Kirche Origenes aus ihrer Gemeinschaft ausschloß und Rom diese Entscheidung zusammen mit den Kirchen des Westens anerkannte,⁹⁹ entwickelten sich enge Beziehungen zwischen beiden Kirchen. Kirchenpolitisch kann man die Entscheidung der alexandrinischen Kirche ohne weiteres vergleichen mit der Entscheidung Kallists gegenüber Hippolyt, der zur Zeit der Verurteilung des Origenes noch im Schisma verharrte. Die Entscheidung gegen Origenes ist wohl nicht zuletzt als Ausdruck der Angst vor einem Schisma in der alexandrinischen Kirche zu verstehen; die Situation Roms war jedenfalls ein abschreckendes Beispiel. Auch sollte man nicht vergessen, daß erst die Weihe des Origenes zum Presbyter die endgültige Entscheidung der alexandrinischen Kirche ausgelöst hat.

Auf diese Weise verband sich die kirchliche Tradition Roms mit der Alexandriens gegenüber einer theologischen Richtung, die in ihren Augen und d. h. in den Augen der einfachen Gemeindeglieder, der *simplices*, den Glauben an den *einen* Gott durch theologische Spekulation in Gefahr brachte. Diese Gemeindeglieder – das zeigt sowohl die Entscheidung Roms als auch die Alexandriens – bildeten die Mehrheit in ihrer Kirche, auf die sich die leitenden Bischöfe stützten. Die dann vor allem im Osten geführte Auseinandersetzung gegen das *δμοούσιος* ist darum nicht zuletzt ein Ausdruck des Kampfes zwischen der origenistisch gebildeten und spekulativ weiter-

⁹⁷ Novatian, *De trin.* XXXI (Nr. 188); vgl. XXX (Nr. 179).

⁹⁸ Ebd. XXXI (Nr. 192): „... pater, a quo solo haec vis divinitatis emissa, etiam in filium tradita et directa, rursum *per substantiae communionem* ad patrem revolvitur“ (Weyer 204, 4 ff.).

⁹⁹ Bei Hieronymus, der uns die Entscheidung der alexandrinischen Kirche mitteilt, heißt es: „Damnatur a Demetrio episcopo; exceptis Palaestinae et Arabiae et Phoenices atque Aethiopiae sacerdotibus in damnationem eius consentit orbis“ (ep. 33, 5 CSEL 54, 259, 5 ff.). Vgl. auch o. Anm. 65 und 82.

entwickelten Theologie und der schlichten, ‚sabellianischen‘ Gemeindefrömmigkeit auf kirchenamtlicher Grundlage, die sich sowohl im Streit der Dionyse als auch dann für alle verbindlich in Nicaea durchsetzte. H. Lietzmann hat recht, wenn er schreibt: Wo wir dem *ἁμοούσιος* in den Zeiten nach dem Streit der Dionyse begegnen, dort ist es „ein Panier, um das sich die ungelehrte und schlicht sein wollende Gemeindeglaubigkeit schart zum Schutz gegen die Logospekulationen des Origenes und seiner Anhänger: sie ist ein Protest gegen jede durchdachte Hypostasenlehre.“¹⁰⁰

Was von Rom aus in Alexandrien und wahrscheinlich auch in Antiochien¹⁰¹ als rechtgläubig anerkannt worden war und wogegen Origenisten und vor allem dann die Arianer mit allem Nachdruck anzukämpfen versucht hatten, wurde schließlich in Nicaea – nun zum ersten Mal für alle Christen verbindlich – festgehalten. Noch immer aber war das *ἁμοούσιος* eine schillernde Kompromißformel, die ihre Berechtigung lediglich in ihrer negativen Bestimmung besaß, als Abgrenzung gegenüber Polytheismus einerseits und Modalismus andererseits, wobei letzteres jedoch erst noch deutlich gemacht werden mußte. Ein theologischer Fortschritt gegenüber der Zeit Kallists ist in Nicaea nicht zu erkennen. Es bedurfte noch jahrzehntelanger Kämpfe, bis eine solche theologische Durchdringung gelang. Aber es gab wohl schon vor Nicaea einige Origenisten, die bereit waren, das *ἁμοούσιος* anzuerkennen.¹⁰² In ihrer Tradition ist später die notwendige theologische Denkarbeit geleistet worden, damit die schillernde Kompromißformel von Nicaea auch theologisch verantwortbar gedacht werden konnte.

¹⁰⁰ Geschichte der alten Kirche III, 107.

¹⁰¹ Auf der Synode gegen Paul von Samosata (268) ist das *ἁμοούσιος* offenbar abgelehnt worden, auch wenn es – wie F. Dinsen meint – wohl nicht förmlich verurteilt wurde (S. 48; vgl. 41–51). Demnach hat es um diese Zeit in Antiochien Anhänger des *ἁμοούσιος* gegeben. Später ergibt es sich aus der Tatsache, daß Eustathius von Antiochien in Nicaea ein markanter Vertreter des *ἁμοούσιος* war.

¹⁰² Ob Origenes selbst das *ἁμοούσιος* in trinitätstheologischem Zusammenhang verwendet hat, ist umstritten. M. Simonetti (Studi sull' Arianesimo, Verba Seniorum 5, Roma 1965, S. 125 Anm. 76) und R. P. C. Hanson (Did Origen apply the word homoousios to the Son? in: EPEKTASIS [Festschr. J. Daniélou], Paris 1972, 293–303) bestreiten dies. Dagegen tritt Chr. Stead (Divine Substance, 209–214) neuerdings wieder dafür ein. In sich widersprüchlich ist der Abschnitt bei F. Dinsen (28–32). Dort heißt es einerseits, Origenes habe „die Homousie des Sohnes mit dem Vater der Sache nach vertreten“ (31), aber auf der anderen Seite: „Die Tatsache, daß Origenes den Unterschied von Vater und Sohn betont, spricht ... gegen die Annahme, daß er den Sohn homoousios mit dem Vater genannt hat“ (32). – Chr. Stead weist darüber hinaus auf Pamphilus, der u.a. auch den Gebrauch des *ἁμοούσιος* durch Origenes verteidigt (217 f.). Zu Theognost und Petrus I. von Alexandrien vgl. F. Dinsen 52 f.; ein eindeutiger Gebrauch des *ἁμοούσιος* findet sich bei ihnen jedoch nicht.