

UNTERSUCHUNGEN

Lateinischer Neunizänismus bei Augustin

Von Peter Gemeinhardt

*Herrn Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert
zum 60. Geburtstag am 24. September 1999*

1. Einleitung

Der Weg zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im 4. Jahrhundert verläuft in einer eigentümlichen Dialektik – seit dem Wirken des Athanasius in den 350er Jahren, spätestens aber seit der Synode von Alexandrien 362 konstituierte sich die nachmals „orthodoxe“ Partei in expliziter Rückbesinnung auf das von der Synode von Nizäa (325) aufgestellte Bekenntnis, obwohl dieser Rückgriff nur durch eine Fortschreibung der Theologie und Terminologie – und damit auch durch einen Verzicht auf Formulierungen und deren Implikationen – des Nizänums (N) zu realisieren war¹. Das Ergebnis dieser gegenwärtig unter dem Begriff „Neunizänismus“ zusammengefaßten trinitätstheologischen Denkbewegung war die Herausbildung ihres dogmengeschichtlichen Kristallisationspunktes im Bekenntnis des Konzils von Konstantinopel (381) – das „Nizäno-Konstantinopolitanum“ (NC), dessen Name besagte Dialektik beinhaltet. Das „Nizänische“ am griechischen Neunizänismus läßt sich als die unbedingte Ablehnung des Subordinationismus eines Aëtius und eines Eunomius im Rückgriff auf den Antiarianismus des Konzils von Nizäa bestimmen², während das „Neue“ daran die systematisch tragfähige „Differenzierung zwischen οὐσία und ὑπόστασις auf der Basis des ὁμοούσιος“ darstellt – so eine m.E. leistungsfähige neuere Definition³. Trotz nicht zu übersehender Unterschiede im Wortbestand zwischen N und NC galt seit dem Konzil von

¹ Vgl. Karlmann Beyschlag, Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. I: Gott und Welt, Darmstadt ²1988, 283–299; Wolfgang A. Bienert, Dogmengeschichte (= Grundkurs Theologie 5/1), Stuttgart-Berlin-Köln 1997, 177–205.

² So Hanns Christof Brennecke, Erwägungen zu den Anfängen des Neunizänismus, in: Dimitrios Papandreou – Wolfgang A. Bienert – Knut Schäferdiek (Hrg.), Oecumenica et Patristica. FS Wilhelm Schneemelcher, Stuttgart-Berlin-Köln 1989, 241–257, hier 251 f.

³ Christoph Marksches, Was ist lateinischer Neunizänismus? Ein Vorschlag für eine Antwort, in: ZAC 1 (1997) 73–95, hier 76. Vgl. zu NC und seiner verwickelten (Vor-) Geschichte neuerdings auch Volker Drecoll, Wie nizänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum? Zur Diskussion der Herkunft von NC durch Staats, Abramowski, Hauschild und Ritter, in: ZKG 107 (1996) 1–18.

Chalkedon (451) das zweite als mit dem ersten *sachidentisch*, also qualitativ übereinstimmend – das „Neue“ wurde dem bleibend „Nizänischen“ zur Seite gestellt (und rückte in der Folgezeit sukzessive an dessen Stelle)⁴.

Das Phänomen des „Neunizänismus“ und seiner Gestaltwerdungen erweitert sich, wenn der *lateinische* Sprachraum in den Blick genommen wird. Auch hier kann für die 350er Jahre ein Neuaufbruch in der trinitätstheologischen Reflexion veranschlagt werden, und zwar durch die einsetzende Rezeption von N im Abendland – Grenzgänger wie Euseb von Vercelli und Hilarius von Poitiers, später Ambrosius von Mailand nehmen hier eine wichtige Brückenfunktion ein⁵. Dennoch ist die Herausbildung eines „lateinischen Neunizänismus“ nicht einfach ein Spiegelbild dessen, was sich im Osten bis 381 abspielte; vielmehr ist für den lateinischen Sprachraum eine theologische Eigenständigkeit zu veranschlagen, die von einer anders gelagerten Diskussionssituation herrührt und am Beginn einer sukzessiven Auseinanderentwicklung der Trinitätslehre in Ost und West steht, insofern es *nicht* Hilarius und Ambrosius waren, welche die paradigmatische Denkstruktur der lateinischen Trinitätslehre prägten (besser: die ihr [noch] nicht ihre nachmals „klassische“ Gestalt gaben).

Vielmehr soll im folgenden der „Vorschlag für eine Antwort“, den Christoph Marksches kürzlich zu der Frage des lateinischen Neunizänismus vorlegte⁶, aufgenommen und über Ambrosius hinaus mit Blick auf die Trinitätslehre *Augustins* fortgeführt werden – war es doch dieser, der das trinitätstheologische Paradigma des Westens für die kommenden Jahrhunderte setzte, freilich in Unkenntnis des NC⁷, durchaus aber in Aufnahme des Nizänums von 325, womit er den spezifischen *hermeneutischen Rahmen* schuf, *in den hinein nach 451 das NC übersetzt wurde*. Augustin blickt einerseits auf die Entwicklung des trinitarischen Dogmas zurück⁸, geht aber andererseits kritisch und kreativ zugleich damit um: Er setzt die griechisch-neunizänische Unterscheidung von dem *einen Wesen* Gottes (*Usia*) und den *drei Personen* (Hypostasen) voraus, entwickelt jedoch eine spezifische Form der Vermittlung von Einheit und Dreiheit – und zwar in explizitem Rekurs auf das „altnizänische“ N.

⁴ Vgl. Conc. Chalc., actio III: Nach der Verlesung beider Texte (N: ACO II 1,2, 79,16–26 Schwartz; NC: ebd. 80,3–16) wird ausgerufen: αὐτῆ (ἡ) πίστις τῶν ὀρθοδόξων (ebd. 79,27; 80,17f.) – und zwar offensichtlich unbeeindruckt von dem Verbot des vorausgehenden Konzils von Ephesus (431), einen anderen Glauben als N zu formulieren oder zu verkündigen (ACO I 1,7, 105,20–22 Schwartz).

⁵ An neueren Untersuchungen seien genannt: Jörg Ulrich, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums* (= PTS 39), Berlin-New York 1994; Christoph Marksches, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologisches Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Chr.)* (= BHT 90), Tübingen 1995.

⁶ Marksches (wie Anm. 3) 93 f.

⁷ Nicht einmal im *Osten* war das NC zwischen 381 und 451 überhaupt bekannt (wie nicht zuletzt das Erstaunen der Bischöfe in Chalkedon bei seiner Verlesung indiziert; vgl. Drecoll [wie Anm. 3] 6); daher kann man für den *Westen* kaum von „Verschweigen“ sprechen (so aber Reinhart Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996, 191).

⁸ Bienert (wie Anm. 1) 199.

Greifbar wird dies daran, daß die christologische Prädikation aus N (*natum*) *ex substantia patris, Deum de Deo* (= [γεννηθέντα] ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ), die in NC fehlt, für Augustin als systematisch unverzichtbar erscheint. Erkenntnisleitend soll im folgenden die Vermutung sein, daß hier nicht einfach ein textgeschichtliches Relikt, sondern ein *signifikanter theologischer Inhalt* vorliegt, der wichtige Aufschlüsse über das zu geben vermag, was als „lateinischer Neunizänismus bei Augustin“ bezeichnet werden kann.

2. Augustin und der zeitgenössische Arianismus – eine perspektivische Skizze

Das Interesse an Augustins trinitätstheologischen Einsichten richtet sich in der Forschung zumeist auf die *De trinitate libri XV*, speziell auf die darin vertretene und entfaltete These, daß die innere Struktur der Trinität über die Analogie des „dreifaltigen“ menschlichen Geistes, wenn nicht vollkommen zu verstehen, so doch eben *via analogiae* transparent zu machen sei⁹. Die Konzentration auf diese im Gefolge von Michael Schmaus oftmals als „psychologisch“ bezeichnete Trinitätslehre drängt deren kirchlich-dogmatische Grundlage oft in den Hintergrund, obwohl sie außerhalb des Trinitätswerks Grundtatsache keine Rolle in den Schriften Augustins spielt¹⁰. Aber auch gleich zu Beginn (wie durchweg in den ersten sieben Büchern) seines *opus magnum* erweist sich der Bischof von Hippo nach Alfred Schindler „als Theologe jungnizänischen Gepräges...“, dessen Lehre ohne die Leistungen der Kappadozier undenkbar wäre¹¹.

⁹ Ein entsprechender Forschungsüberblick kann im vorliegenden Rahmen nicht gegeben werden; daher sei auf einige instructive Zusammenfassungen verwiesen: Alfred Schindler, *Augustin/Augustinismus I*, in: TRE 4 (1979) 646–698; Yves Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg-Basel-Wien 1982, 376–389; Franz Courth, *Trinitätsglaube und Trinitätslehre bei Augustinus*, in: ders., *Trinität. In der Schrift und Patristik* (= Handbuch der Dogmengeschichte II/1a), Freiburg-Basel-Wien 1988, 189–209, hier 201 f.; Colin E. Gunton, *Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West*, in: ders., *The Promise of Trinitarian Theology*, Edinburgh 1991, 31–57.

¹⁰ Alfred Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre* (= HUTH 4), Tübingen 1965, 206, sieht bei Augustin „das Dogma als die Konstante und das Psychologische als die Variable“. – Erst die beginnende Scholastik rezipiert diese trinitarische Spekulation, während diese im früheren Mittelalter kaum Beachtung findet; vgl. Michael Schmaus, *Das Fortwirken der augustianischen Trinitätspsychologie bis zur karolingischen Zeit*, in: *Vitae et veritati*. FS Karl Adam, Düsseldorf 1956, 44–56; Courth (wie Anm. 9) 209–216.

¹¹ Schindler (wie Anm. 10) 126 f., mit Verweis auf trin. I 4,7 (CChr.SL 50, 34,1–35,11 Mountain/Glorie): „*Omnes quod legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate quae Deus est, diuinorum Librorum uterum et nouorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus, unius substantiae inseparabili aequalitate diuinam insinuent unitatem; ideoque non sint tres dii, sed unus Deus; quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est; Filiusque a Patre genitus sit et ideo Pater non sit qui Filius est; Spiritusque sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam ipse coequalis, et ad Trinitatis pertinens unitatem*“. – Vgl. auch Basil Studer, *Augustin et la foi de Nicée*, in: *RechAug* 19 (1984) 133–154, hier 133: Augustin „fonde tout

Für dieses Gepräge spielt jedenfalls in *De Trinitate* der direkte Bezug zur Formel von Nizäa keine Rolle – wiewohl Augustin sich schon in den 390er Jahren als mit der nizänischen Überlieferung vertraut erweist¹². In einem bestimmten Kontext, nämlich in der Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Homöertum, liegen allerdings auch *explizite* Berufungen und Verweise auf das Konzil und die Formel von Nizäa vor¹³. Es erscheint lohnend, sich unter der Fragestellung der lateinischen Nizäa-Rezeption gerade Augustins antiarianischen Schriften zu widmen, insofern sich hier angesichts einer analogen Herausforderung Vergleichsmöglichkeiten mit dem griechischen Neunizänismus eröffnen, denn gerade in diesem Kontext wird der *Rückbezug auf die Synode von 325* für die Begründung des *consubstantialis* (= ὁμοούσιος) wichtig und entscheidend¹⁴.

Dabei kommt der Auseinandersetzung mit dem *episcopus Arianorum* Maximinus (ca. 428) paradigmatische Bedeutung zu¹⁵. So fordert Augustin Maximinus programmatisch auf: „... iam tandem concilium Nicaenum et Homousion laudate ac tenete vobiscum“¹⁶. Diese Schrift stellt den einzigen literari-

de même son *De Trinitate* sur la tradition dogmatique de la fin du quatrième siècle, tradition qui se rattache évidemment à la foi nicéenne“. Anders urteilt Gunton (wie Anm. 9) 42: „What we find in Augustine is one distinctive reading of the church's dogma, an out-working indeed, but one which... is distinctly different from that developed by the Capadocians“.

¹² Hermann Josef Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (= KonGe.U [1]), Paderborn-München-Wien-Zürich 1979, 82; ebenso Basil Studer, *Das nizänische Consubstantialis bei Augustinus von Hippo*, in: Hanns Christof Brennecke – Ernst Ludwig Grasmück – Christoph Marksches (Hrg.), *Logos. FS Luise Abramowski* (= BZNW 67), Berlin-New York 1993, 402–10, hier 405 mit Anm. 14. Ein eindeutiges Selbstzeugnis erfolgt freilich erst anlässlich der Synode von Karthago 419; vgl. das Commonitorium (CChr.SL 149, 93, 134–136 Munier): „Cumque recitaretur [sc. das Bekenntnis und die Kanones von Nizäa], Augustinus episcopus Ypponiensis provinciae Numidiae dixit: Et hoc nos seruatuos profitemur, salua diligenter inquisitione Nicaeni concilii“.

¹³ Sieben (wie Anm. 12) 87 f., weist darauf hin, daß Augustin N niemals *vollständig* zitiert; zustimmend Studer (wie Anm. 11) 138. Zu undifferenziert behauptet Courth (wie Anm. 9), 194: Augustin „bekennt sich aber inhaltlich zu ihrer Lehre [sc. der Konzilien von Nizäa und Konstantinopel] und versteht sich als deren engagierter Anwalt“. Die Theologie der Konzilsväter war im Westen jedenfalls als Skizze durch den Brief der Konstantinopolitaner Synode von 382 an die zeitgleiche römische Synode unter Damasus bekannt (zitiert bei Theodoret, h.e. V 9, 11 f.; GCS N.F. 5, 292, 12–293, 3 Parmentier-Hansen).

¹⁴ Studer (wie Anm. 12) 404. Zum Einfluß des antihäretischen Kampfes auf die Trinitätslehre Augustins vgl. Michael Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus* (= MBTh 11), Münster 1927, 110–127.

¹⁵ Die Quellen dazu sind gesammelt in PL 42: *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo* (709–742); *Contra Maximum haereticum Arianorum episcopum libri duo* (743–814). Vgl. zum Kontext auch Augustins *Contra sermonem Arianorum* (683–708; der *sermo* von ca. 418/19 findet sich ebd. 677–684).

¹⁶ C. Maxim. II 18,1 (PL 42, 785); vgl. auch II 15,2 (ebd. 779): „Nicaenum igitur tenete nobiscum concilium, si vultis Christum dicere verum Dei Filium“. – Ein längeres Zitat aus N findet sich im Rahmen einer ausführlichen Paraphrase des heilsgeschichtlich-christologischen Artikels (c. Maxim. I 19; PL 42, 757): „non solum natus est in ea [sc. forma hominis] de homine matre, verum etiam crevit in ea, et manducavit, et bibit, et dormivit in ea, et occisus est in ea,

schen Kontext dar, in dem Augustin den Rückbezug auf die *Tradition des Konzils von Nizäa* mit dessen *zentralem theologischen Inhalt* unmittelbar in Verbindung bringt¹⁷. Dabei hat die Position des Maximinus mit dem „klassischen“ Arianismus nicht viel gemein; vielmehr ist hier von einer nur unscharf eingrenzbaaren Spielart der *homöischen Theologie* auszugehen, insofern mit „homöisch“ hier jene Theologie angesprochen ist, die während ihrer kurzen Blüte unter der Herrschaft des Konstantius jede Diskussion über die nizänische Begrifflichkeit unterdrücken wollte. Augustin ist sich dieser dogmengeschichtlichen Zusammenhänge der Diskussion bewußt: „*Hoc est illud Homousion, quod in concilio Nicaeno adversus haereticos Arianos a catholicis Patribus veritatis auctoritate et auctoritatis veritate firmatum est: quod postea in concilio Ariminensi, propter novitatem verbi minus quam oportuit intellectum, quod tamen fides antiqua pepererat, multis paucorum fraude deceptis, haeretica impietas sub haeretico imperatore Constantio labefactare tentavit. Sed post non longum tempus libertate fidei catholicae praevalente, posteaquam vis verbi, sicut debuit, intellecta est, Homousion illud catholicae fidei sanitate longe lateque defensum est*“¹⁸.

Exakt auf die angesprochene Synode von Rimini (359) zieht sich Maximinus jedoch zurück: „*Ego illam teneo fidem quae Arimini a trecentis et triginta episcopis non solum exposita, sed etiam subscriptionibus firmata est*“¹⁹. Dem korrespondiert das charakteristische *methodische* Postulat, eine Auseinandersetzung um die für die Konziliengeschichte dieser Zeit unabdingbare terminologische Entwicklung zu unterlassen und sich auf Argumente aus der Schrift zu beschränken – womit er dem Anliegen Augustins durchaus entgegenkommt, nur daß dieser aus hermeneutischen Erwägungen im Zweifelsfall auf das Wort *ὁμοούσιος* verzichten und die *Sache* anhand des biblischen Zeugnisses aufweisen will²⁰. Was freilich Maximinus als „Sache“ der

et resurrexit in ea, et ascendit in coelum, et sedet ad dexteram Patris in ea, ad judicandos vivos et mortuos est venturus in ea, et in regno suo, ei qui ille subiecit omnia, erit subjectus in ea“.

¹⁷ Studer (wie Anm. 11) 134. – Dabei ist die „Sache“ (*res*) für ihn wichtiger als das Wort (*verbum*), sofern es angesichts der Sprachdifferenzen der hermeneutisch verantworteten Übersetzung bedarf (ep. 238,1,4; CSEL 54, 535,18–536,4 Goldbacher); Schmaus (wie Anm. 14) 116 f. Anm. 6; Sieben (wie Anm. 12) 88.

¹⁸ C. Maxim. II 14,3 (PL 42, 772). Vgl. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen³ 1972 (= 1993) 280–293. In den westlichen Kirchen ist – trotz des endgültig erst durch die Synode von Konstantinopel 360 erfolgten Verbotes der Diskussionen um das *ὁμοούσιος* – „Rimini“ der Inbegriff des triumphierenden Arianismus geblieben; vgl. etwa noch die Vorschrift des III. Konzils von Toledo (589): „*Quicumque Ariminense concilium non ex toto corde respuerit et damnaverit, anathema sit.*“ (Anathema XVII; MHS.C 5, 82,387 f. Rodríguez/Martínez Díez).

¹⁹ Coll. c. Maxim. 2 (PL 42, 710). Die Frage nach der Autorität der Synoden greift Augustin auch in c. Maxim. II 14,3 (ebd. 772) auf. – Zu Rimini siehe Hanns Christof Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche* (= BHTh 73), Tübingen 1988, 23–40.

²⁰ Ep. 238,1,5 (CSEL 57, 536,17–20 Goldbacher): „*sic ergo et ὁμοούσιον, quod in auctoritate diuinorum librorum cogebamur ostendere, etiamsi uocabulum ipsum non ibi inueniamus, fieri posse, ut illud inueniamus, cui hoc uocabulum recte adhibitum iudicetur.*“ Siehe dagegen coll. c. Maxim. 1 (PL 42, 709); Markschies (wie Anm. 3) 94: „Die lateinische homöische Theologie scheint [gegen den Neunizänismus] vor allem auf der Basis biblischer Zitatketten argumentiert zu haben.“

Diskussion um Nizäa und Rimini ansieht, ist im einzelnen schwer zu bestimmen²¹:

- Der inhaltliche Hauptstreitpunkt hinsichtlich der Trinitätslehre liegt für ihn darin, daß die nizänische Theologie „*tres aequales*“ kennt, die dann auch „*tres innati*“ sein müßten²².
- Christus ist durchaus der von Gott geborene Sohn, nicht jedoch dem Vater wesensgleich, sondern: „*Consonans ergo et conveniens est Filii voluntas ad voluntatem Patri*“²³.
- Der Geist kann nicht in einem gleichermaßen engen Verhältnis zum Vater stehen wie der Sohn, denn ansonsten wäre auch er „*haeres omnium*“, und es gäbe „*duo unigeniti*“²⁴.

Das zugrundeliegende Prinzip des Homöertums vom Typ des Maximinus läßt sich dahingehend formulieren, daß verschiedene Personen nicht das gleiche Wesen besitzen können – da die Schrift nicht von einem wie auch immer substantiell definierten Verhältnis zwischen Vater, Sohn und Geist spricht. Die Einheit von Vater und Sohn (Joh 10,30) ist nicht im Wesen, sondern im Willen begründet²⁵. In diese Reziprozität läßt sich freilich der Geist nicht mehr einzeichnen, für dessen trinitarische Stellung Maximinus offensichtlich die Begriffe fehlen²⁶. Für ihn scheint entscheidend zu sein, daß aufgrund der unbezweifelbaren Differenz von Vater (*innatus*) und Sohn (*natus*) eine wesensmäßige Gleichheit ausgeschlossen sein muß.

Genau angesichts dieser Herausforderung setzt die positive Selbstverortung Augustins als dezidiert nizänischer Theologe an: „*Ariani quippe et Eunomiani, non alii haeretici, nos vocitant Homousianos, quia contra eorum errorem graeco vocabulo ὁμοούσιον defendimus Patrem et Filium et Spiritum sanctum, id est, unius ejusdemque substantiae, vel, ut expressius dicatur, essentiae, quae οὐσία graece appellatur; quod planius dicitur, unius ejusdemque naturae*“²⁷. Jenseits der diffizilen Frage nach der angemessenen Übersetzung von οὐσία wird schon in einer frühen – deutlich auf N anspielenden – Predigt die Gleichheit des Sohnes hinsichtlich des Vaters, die Gleichrangigkeit des Gezeugten mit dem Er-

²¹ In Augustins eigenem Koordinatensystem der Irrlehren ist er weder den Arianern (die den Sohn und den Geist als Geschöpfe bezeichneten) noch den „Semiarianern“ zuzuordnen (die er im Anschluß an Epiphanius mit dem Stichwort ὁμοούσιον = *similis essentiae* verbindet), unter die allerdings gewissermaßen auch die „Makedonianer“ fallen, die nur „halbe Ketzer“ sind, insofern sie lediglich den Geist als Geschöpf betrachten. Vgl. die einschlägigen Artikel im „Ketzerkatalog“: haer. 49; 51; 52 (PL 42, 39).

²² Coll. c. Maxim. 11 (PL 42, 714).

²³ Coll. c. Maxim. 8.20 (PL 42, 726.736).

²⁴ Coll. c. Maxim. 14 (PL 42, 730).

²⁵ Coll. c. Maxim. 22 (PL 42, 737). Vgl. die Erläuterung des Maximinus zu Joh 17,21–23: „*dilectionis fecit mentionem, et non substantiae*“.

²⁶ Vgl. den Vorwurf Augustins (c. Maxim. I 16; PL 42, 755): „*Deus est et Filius, quod et vos vultis; Deus est et Spiritus sanctus, etsi non vultis*“. Das gilt ähnlich schon für den *sermo Arianorum*, in dem der Geist lediglich durch seine Inferiorität dem Sohn gegenüber beschrieben wird (serm. Arian. 10–27; PL 42, 680 f.); Er ist *per Filium factus* (10) und *Filio subditus* (17); dieser wiederum ist *Deus et Dominus Spiritui* (25).

²⁷ So c. Arian. 36,34 (PL 42, 707) gegen serm. Arian. 34 (ebd. 682).

zeuger als entscheidende Aussage konstituiert: „*Sed creditis eum aequalis esse patri, deum de deo, uerbum apud deum, uerbum deum, per quod facta sunt omnia, lumen de lumine, coaeternum illi qui genuit, unum cum illo qui genuit*“²⁸. Entsprechend fungiert gerade Joh 10,30 als Kardinalbeleg²⁹. Für Augustin ist daher – gegen die oben skizzierte Position des Maximinus – nicht der *Wille*, sondern das *Wesen Gottes* das zentrale Problem; wenn dieses dahingehend gelöst ist, daß sowohl der Vater als auch der Sohn jeweils Gott sind und dennoch nicht einfach additiv als zwei Götter aufgefaßt werden dürfen, dann ist es nur noch eine logische Konsequenz (aber eben mit einem spezifischen Gefälle!), daß die Trinität auch dem Willen nach geeint ist: „*Tres enim personae sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus; et his tres quia unius substantiae sunt, unum sunt, et summe unum sunt, ubi nulla naturarum, nulla est diversitas voluntatum*“³⁰.

3. Gottes Wesen und Wille zwischen Nizäa und Konstantinopel

Die Diskussion zwischen Augustin und Maximinus spitzte sich hinsichtlich der Einheit von Vater und Sohn darauf zu, daß der Nizäner diese im gemeinsam geteilten *Wesen* begründet sah, der Homöer dagegen in der Übereinstimmung des *Willens*. Dies soll im folgenden mit einer Hypothese in Verbindung gebracht werden, die den theologischen Fortschritt vom „Alt-“ zum (griechischen) Neunizänismus gerade in dem Wechsel des Focus vom *Wesen Gottes* auf seinen *Willen* sieht – und zwar durchaus in Fortschreibung der nizänischen Homousie. Den Ausgangspunkt dafür stellt eine Beobachtung am Text des Nizänums dar. Die erste (ontologische) christologische Aussagenreihe lautet bekanntlich: [πιστεύομεν] εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, *τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ*³¹. Im Bekenntnis von 381 wird dagegen weder die Zeugung des Sohnes „aus dem Wesen des Vaters“ ausgesprochen, noch wird er als „Gott von Gott“ bezeichnet. Im vorliegenden Zusammenhang ist dies insofern bedeutsam, als die spezifisch augustianische Interpretation des nizänischen ὁμοούσιος sich dadurch auszeichnet, daß sowohl *ex substantia/essentia Patris* als auch *Deus de Deo* eine zentrale systematische Rolle spielen, wie unten (Abschnitt IV) zu zeigen sein wird, daß also der augustianischen Einheitskonzeption eine Begrifflichkeit zugrundelegt, welche im NC als dem konziliaren Interpretament des griechischen Neunizänismus erheblich modifiziert worden ist. Diese zentrale Weichen-

²⁸ Sermo 9,4 (CChr.SL 41, 113,144–114,147 Lambot); vgl. Studer (wie Anm. 12) 406 f.

²⁹ Vgl. dazu bes. Ep. 238,2,10; 2,12; 4,28 (CSEL 57, 540,17 f.; 541,18 f.; 542,1; 554,18 f. Goldbacher).

³⁰ C. Maxim. II 10,2 (PL 42, 765). Augustin spricht hier ohne die anderswo anklingende Zurückhaltung von *personae*; vgl. dagegen trin. V 9,10 (CChr.SL 50, 217,10 f. Mountain/Glorie): „*Dictum est tamen, Tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur*“.

³¹ DH 125; die in NC weggefallenen Teile sind kursiviert.

stellung auf dem Weg vom Nizänum zum *griechischen* Neunizänismus soll zunächst skizziert werden, bevor nach ihrem Verhältnis zum *lateinischen* Neunizänismus *augustinischer* Provenienz zu fragen ist.

Daß im Bekenntnis von 381 die genannten nizänischen Wendungen fehlen, ist zwar oft konstatiert, bis vor kurzem aber noch nicht theologisch interpretiert worden, obwohl es sich dabei zweifelsohne um „eine mit voller Absicht formulierte Gegenthese gegen die Hauptlehre des Arianismus“ handelt³². Es ist das Verdienst von Seong-Cheol Kong, in seiner 1995 eingereichten Marburger Dissertation einen Weg zur Lösung dieser Frage gewiesen zu haben, der ihre Signifikanz für den griechischen Neunizänismus deutlich werden läßt und zugleich indirekt ein Licht auf die Tatsache zu werfen vermag, daß (und warum) Augustin diese Wendungen nicht nur rezipiert, sondern zu Grundbausteinen seiner lateinisch-neunizänischen Trinitätstheologie gemacht hat³³.

Der entscheidende Impuls, der zur vorliegenden Textgestalt des NC *ohne* den Passus ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς führte, ist nach Kong die *Problematik der Gottheit des Geistes*, die seit den 350er Jahren die theologische Diskussion um den im eigentlichen Sinne „trinitarischen“ Aspekt bereicherte und zugleich die Defizienzen der ursprünglichen nizänischen Formulierung deutlich werden ließ: Nicht nur fehlte in N jegliche *positive* Bestimmung über den Heiligen Geist; auch war die Ursprungsbeziehung von Vater und Sohn in einer Weise konstruiert, daß eine dritte Person keinen gleichberechtigten (wesensgleichen) Platz im Sinne einer Ausweitung der Homousie einnehmen konnte – sonst ergäbe sich konsequenterweise ein zweiter Sohn, denn es wurde ja als charakteristisch für den *wesensgleichen* Sohn betrachtet, *aus dem Wesen des Vaters gezeugt* zu werden. In Nizäa hatte sich das antiarianische

³² Kelly (wie Anm. 18) 233. Gerade von ihm wird dieses Phänomen bewußt marginalisiert: Zwar wird zutreffend die klassische These Harnacks kritisiert, daß in dieser terminologischen Variation ein Sieg der „homöusianischen Partei“ zum Ausdruck komme (ebd. 328 f.), denn die Wendung ἐκ τῆς οὐσίας war für diese Theologen – anders als das ὁμοούσιος selbst – durchaus annehmbar (vgl. Athanasius, syn. 41,2 [Werke II/7, 266, 32 f. Opitz] sowie das homöusianische Credo bei Epiphanius, haer. 73,6; GCS Epiph. III, 276,9–12 Holl: πατέρα μὲν ἕξ ἑαυτοῦ γεγεννητότα ἄνευ ἀπορροίας καὶ πάθους τὸν υἱόν, υἱὸν δὲ ὁμοιον [καὶ] κατ' οὐσίαν ἐκ τοῦ πατρὸς, τέλειον ἐκ τελείου, μονογενὴ ὑποστάνα). Die *positive* Erklärung Kellys (ebd. 329) erscheint demgegenüber jedoch defizient: „Das Bekenntnis war vor allem eine Formel für liturgische Zwecke, und während es wünschenswert war, es auf die nizänische Orthodoxie auszurichten, war es sicher unnötig, alle nizänischen Wendungen einzuarbeiten“. Es stellt sich in jedem Fall die Frage nach einem entsprechenden *Auswahlkriterium!* Ebenso unzureichend ist die Vermutung einer „liturgischen Glättung“ bei Staats (wie Anm. 7) 162, und Drecoll (wie Anm. 3) 15, wobei eine liturgische Verwendung von NC lediglich *postuliert* wird, ohne für die Zeit vor Chalkedon (451) quellenmäßig belegt zu sein. Daß die über N hinausgehenden Worte in NC „aus der Gemeindepraxis erwachsene Interpretamente“ sein könnten, erklärt noch nicht den gleichzeitigen und ersatzlosen Wegfall des „berühmten definitorischen Einschubs von 325“ samt dem folgenden θεὸν ἐκ θεοῦ (zu Wolf-Dieter Hauschild, Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, in: TRE 24 [1994] 444–456, hier 448 f.).

³³ Seong-Cheol Kong, Gottes Wesen und Wille in den trinitätstheologischen Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts. Von Nizäa 325 bis Konstantinopel 381, Diss. theol. Marburg 1995.

Interesse vorrangig darauf gerichtet, den Sohn möglichst nahe an den Vater zu rücken, um seine Gottheit zu sichern³⁴; dies drückt sich darin aus, daß das *göttliche* Wesen zugleich das *väterliche* sein mußte. Die Frontstellung zeigt sich an der schon früh geäußerten Kritik des Euseb von Nikomedien an Formulierungen wie *ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ* [sc. πατρὸς] bzw. *ἐκ τῆς οὐσίας τῆς πατρικῆς*, die entsprechend hinter der Entstehung der in N befindlichen Wendung stehen dürften³⁵. Nicht nur Arius selbst, auch die *sensu stricto* an-tiarianischen Eusebianer unterschieden Gottes Wesen und Willen und führten die Zeugung des Sohnes alleine auf einen göttlichen Willensakt (eine „Schöpfung aus dem Nichts“) zurück, um sie nicht als „materialistische Emanation“ verstehen zu müssen. „Der Wille als die Wirkkraft Gottes muß vom Wesen Gottes getrennt sein“³⁶.

Auf dieser Linie der Verhältnisbestimmung zwischen Vater und Sohn über den Willen, nicht über das Wesen, führten seit den 350er Jahren *Aëtius* und vor allem *Eunomius* einen radikalisierten Kampf gegen die „sabellianisierende“ Tendenz von N³⁷. Mit der Behauptung der *Zeugung* (nicht Erschaffung!) *des Sohnes aus dem Nichts* sollte der Wesensunterschied zum Vater gesichert werden, ohne dabei die Gottheit des Sohnes als solche zu bestreiten – unter strikter Ablehnung des *ὁμοούσιος* (wie gleichermaßen des *ὁμοιοούσιος*)³⁸. Gott ist dem Wesen nach ungezeugt (*ἀγέννητος*), Christus hingegen ist gezeugt (*γεννητός*) – demnach kann eine Wesensgleichheit nicht behauptet werden, ist doch die Zeugung eine *begrenzte, vom Willen gesteuerte und daher kontingente Wirksamkeit* des als *wesenhaft unendlich* vorgestellten Gottes³⁹. Und wiederum nur von dieser Zeugung abgeleitet ist die

³⁴ So Richard P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381*, Edinburgh 1988, 163–172.

³⁵ Urkunde 8,3.6 (Brief an Paulinus von Tyrus), in: Athanasius. Werke III/1, 16,3 f.16 Opitz.

³⁶ Kong (wie Anm. 33) 59 f.; vgl. ebd. 67: „Ist Gott seinem Wesen nach ungezeugt, darf seine Wirkkraft nicht wesensmäßig sein!“ Euseb von Nikomedien identifiziert die Formel *ἐκ τῆς οὐσίας* mit einer Wesensemanation; Urk. 8,5 (als Kommentar zu Prv 8,22): *εἰ δὲ ἐξ αὐτοῦ, τουτέστιν ἀπ’ αὐτοῦ ἦν ὡς ἂν μέρος αὐτοῦ ἢ ἐξ ἀπορροίας τῆς οὐσίας, οὐκ ἂν ἔτι κτιστὸν οὐδὲ θεμελιωτὸν εἶναι ἐλέγγο* (Athanasius. Werke III/1, 16,12 f. Opitz).- Daß Kong durchgehend von „Arianern“ spricht, ist m.E. angesichts der offensichtlichen Differenzen zwischen Arius und den beiden Euseben reichlich irreführend, auch wenn sein Nachweis einer vergleichbaren Willenskonzeption durchaus überzeugt.

³⁷ Kong (wie Anm. 33) 89 f.; vgl. auch Hanson (wie Anm. 34) 598–636.

³⁸ Kong (wie Anm. 33) 103 f.

³⁹ Karl-Heinz Uthemann, *Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus*, in: ZKG 104 (1993) 143–175, hier 154, skizziert die Position des Eunomius folgendermaßen: Wenn man „zwischen beiden, Sein und Wirken, eine ontologische, nicht nur axiologische Korrelation behauptet, dann werde man das Verhältnis von Vater und Sohn, sofern das Namwort ‚Vater‘ *ἐνέργεια* benennt, nur sabellianisch bestimmen können“. Vorausgesetzt ist dabei seine spezifische „Namenstheorie“ (die freilich nicht nominalistisch mißverstanden werden darf): Zwei Wirklichkeiten (*πράγματα*) müssen notwendigerweise mit demselben Namen benannt werden, wenn sie an demselben Wesen (*οὐσία*) teilhaben; „wenn also dem Vater als auf den Sohn Bezogener eine Wesensbeziehung zum Sohn oder eine seinshafte Ähnlichkeit mit dem Sohn zukommt, dann müßte

Erschaffung des Heiligen Geistes aus dem Sohn⁴⁰, dem ebenfalls keine wesensmäßige Verbindung zu Vater und/oder Sohn eignet, wobei zu beachten ist, daß zwar die Gottheit des Geistes kategorisch bestritten, die Pneumatologie jedoch grundsätzlich untrennbar (und für die nachfolgende theologische Diskussion bis Konstantinopel unabwendbar) mit dem Verhältnis zwischen Vater und Sohn verbunden wurde. Das nizänische ὁμοούσιος hinsichtlich Vater und Sohn war demgegenüber an den *wesensmäßig verstandenen Zeugungsakt* geknüpft – und konnte die Gottheit des Geistes nicht als ebenso wesensmäßige Existenzform integrieren, so daß das von N vorgegebene Homousios innerhalb dieses neuen Paradigmas uminterpretiert werden mußte, um die Wesensgleichheit der drei göttlichen Hypostasen ausdrücken zu können⁴¹. Die *wesensmäßige Zeugung* des Sohnes verhinderte, einen analogen wesensmäßigen τρόπος τῆς ὑπάρξεως für den Geist zu konstruieren⁴² – ein Problem, das in dieser Gestalt neu war und den faktisch „binitarischen“ (subordinatianischen) Streit erst zum tatsächlich *trinitarischen* machte.

Den Weg zu einer Lösung ebnete die alexandrinische Synode von 362 mit der Freigabe der recht verstandenen und genau abgegrenzten *trinitarischen* Rede von *einer* bzw. von *drei* Hypostasen als fortan normativer Auslegung von N, wobei freilich für Athanasius selbst weiterhin die *Synonymität* von Usia und Hypostasis galt⁴³. Damit war durch die notwendig gewordene Abgrenzung von den antinizänischen Konsequenzen der eunomianischen Willenskonzepktion (deren Logik die kappadozischen Theologen gleichwohl anerkannten⁴⁴) eine Vorentscheidung über die Reformulierung des nizäni-

der Vater auch Sohn und der Sohn auch Vater genannt werden können. M.a.W. ein Bekenntnis zum ὁμοούσιος bzw. ὁμοιούσιος kann sich nicht gegen den Sabellianismus, nicht gegen Markell von Ankyra und Photinus abgrenzen“ (ebd. 150 Anm. 49 mit Verweisen auf Apol. 6,12–15; 9,9–15; 24,22–28).- Vgl. Kong (wie Anm. 33) 118–121.

⁴⁰ Kong (wie Anm. 33) 128 f.

⁴¹ Dies gilt analog für den Lehrtext des Konzils von Serdika (342/43), das Athanasius nicht umsonst 362 als „πιττάκιον“ (Tom. ad Ant. 5,1; PG 26, 800C [= 323,11 Opitz]) aus seiner als normativ konzipierten Stellung zu verdrängen suchte. Vgl. § 11: πιστεύομεν καὶ παραλαμβάνομεν τὸν παράκλητον τὸ ἅγιον πνεῦμα, ὅπερ ἡμῖν αὐτὸς ὁ κύριος ἐπηγγείλατο καὶ ἔπεμψε (zit. nach Ulrich [wie Anm. 5] 54,78–55,80).

⁴² Kong (wie Anm. 33) 139.

⁴³ Dies betont Adolf Laminski, Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert (= EthSt 23), Leipzig 1969, 134 f.- Zu der alexandrinischen Synode und ihrem Tomus vgl. zuletzt Marksches (wie Anm. 3) 77; weiterhin grundlegend sind die Arbeiten von: Martin Tetz, Über nikäische Orthodoxie. Der Tomus ad Antiochenos des Athanasius von Alexandrien (1975); Ein enzykliches Schreiben der Synode von Alexandrien (1988); beide Studien finden sich in: ders., Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius, Wilhelm Geerlings/Dietmar Wyrwa (Hrg.) (= BZNW 78), Berlin-New York 1995, 107–134; 207–225.

⁴⁴ Kong (wie Anm. 33) 142–147. Nach Uthemann (wie Anm. 39) 145 f. mit Anm. 14, findet innerhalb dieses Paradigmas ein Wechsel der Leitdifferenz von (eunomianisch) ἀγέννητον – γεννητόν zu (neunizänisch) ἄκτιστος – κτιστός statt (vgl. ebd. 159 f. mit Anm. 107). So Gregor von Nyssa, Eun. III 6,66 (GNO II, 209, 19–21 Jaeger): Τῶν γὰρ ὄντων πάντων ἡ ἀνωτάτω διαίρεσις εἰς τὸ κτιστὸν καὶ ἄκτιστον τὴν τομὴν ἔχει, τὸ μὲν ὡς αἴτιον τοῦ γεγονότος, τὸ δὲ ὡς ἐκείθεν γεγόμενον.

schen Glaubens auf der Synode von Konstantinopel 381 gefallen: „Das Fehlen des nizänischen Ausdrucks [sc. ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς] bedeutet, daß die wesensmäßige Zeugungsweise als der Grund der Behauptung des Wesensunterschiedes des Hl. Geistes vom Sohn und als das Hindernis der Trinitätslehre erkannt und beseitigt ist. D.h. man kann aus dem Fehlen des nizänischen Ausdrucks ‚aus dem Wesen des Vaters‘ folgern, daß C nicht nur die Gottheit des Hl. Geistes, sondern auch seine Homousie enthält“⁴⁵. Selbst wenn in NC die Ausweitung der christologischen Prädikate auf den Heiligen Geist fehlt – er wird weder als θεός noch als ὁμοούσιος bezeichnet –, wird doch *via negationis* eine Asymmetrie beseitigt, die dem pneumatologischen Dogma zuvor entgegenstand. Statt wesensmäßiger Zeugung gleichermaßen „willensmäßige“ Hervorgänge von Sohn und Geist aus dem Vater (nicht aus seiner οὐσία) – so könnte man den Ertrag dieser fundamentalen Akzentverschiebung in Richtung Neunizänismus *positiv* ausdrücken⁴⁶.

Dabei ist nicht zu vergessen, daß aus dem explizit antiarianischen Artikel des Nizänums auch die Wendung θεὸν ἐκ θεοῦ in NC fehlt⁴⁷. Wenn überhaupt beachtet, so lautet die gängige Erklärung, daß diese „neben dem gewichtigeren ‚wahrer Gott von wahren Gott‘ mit Recht entbehrlich schien“⁴⁸. Mag dies im Grundsatz natürlich stimmen, so ist doch m.E. auf den Sachverhalt hinzuweisen, daß die Formel θεὸν ἐκ θεοῦ in den 350er Jahren Bestandteil des Standardvokabulars der *homöischen* Bekenntnisse war – so bekennt die 4. Sirmische Formel den Sohn Gottes als γεγεννημένον δὲ μονογενῆ, μόνον ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, ὅμοιον τῷ γεννήσαντι αὐτὸν πατρὶ κατὰ τὰς γραφάς⁴⁹. Nach Hilarius von Poitiers ist es geradezu für die Homöer programmatisch (wenn auch seiner Ansicht nach

⁴⁵ Kong (wie Anm. 33) 150.

⁴⁶ Einen signifikant anderen Weg beschritt der schon 381 verurteilte Apollinaris von Laodicea in seiner Κατὰ μέρος πίστις, indem der wesenhafte Ursprung aus dem Vater *auch auf den Heiligen Geist* ausgedehnt wurde, um die Homousie zu sichern: ὁμολογοῦμεν ὁμοούσιον εἶναι τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ μίαν τὴν οὐσίαν τῆς τριάδος, φυσικῶς ἀγεννήτου μὲν ὄντος τοῦ πατρὸς, γεννηθέντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐκ πατρὸς ἀληθινῆ γεννήσει, οὐ ποιήσει τῆ ἐκ βουλήσεως, τοῦ τε πνεύματος ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ ἀιδίως ἐκπεμφθέντος, ἀγιαστικοῦ τῆς ὅλης κτίσεως (zit.n. Hans Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Tübingen 1904, 180,12–18). Ähnlich in dem fälschlich Athanasius zugewiesenen *Dialogus de Sancta Trinitate III*: Ἄλλ' ὁ μὲν Υἱὸς ἐκ τῆς οὐσίας [τοῦ πατρὸς] γεγέννηται, καὶ διὰ τοῦτο μονογενῆς Υἱός· τὸ δὲ Πνεῦμα ἐκ τῆς οὐσίας ἐκπορεύεται (PG 28, 1208D; ähnlich ebd.: 1209A); vgl. dazu Hanson (wie Anm. 34) 768 f.

⁴⁷ Bei Kong findet die Wendung „Gott von Gott“ keine Berücksichtigung (wie bei Hanson [wie Anm. 34] 816, wo sie schlichtweg übersehen wird!). Auch Staats (wie Anm. 7) 162, konstatiert nur, daß sie fehlt.

⁴⁸ Adolf Martin Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (= FKDG 15), Göttingen 1965, 158. Nach Drecoll (wie Anm. 3) 15, wird eine „Wiederholung“ (angesichts von θεὸν ἀληθινὸν κτλ.) „vereinfacht“.

⁴⁹ Athanasius, syn. 8,4 (Werke II/6, 236,28 f. Opitz); ebenso formuliert das Dekret des *Concilium Ariminense*, das von Augustins Kontrahenten Maximinus ins Feld geführt wird: „*natum autem unigenitum solum ex solo Patre, Deum ex Deo, similem genitori suo patri secundum scripturas*“ (überliefert bei Hieronymus, c. Lucif. 17; PL 23, 179B). Vgl. schließlich auch die Formel von Konstantinopel (360) bei Athanasius (syn. 30,2–10; Werke II/7,

selbstwidersprüchlich!), zwischen *deus* und *deus verus* zu unterscheiden, um die Göttlichkeit des Sohnes wie auch seine kategoriale Unterschiedenheit vom Vater in Worte fassen zu können⁵⁰ – was somit bis 378 als „Normaltheologie“ jedenfalls der östlichen Reichshälfte zu gelten hatte. Daher könnte das Fehlen des nackten „Gott von Gott“ in NC nicht als „liturgische Glättung“, sondern als *antihomöische Pointe* verstanden werden, insofern mit ἀληθινὸς θεός für den Sohn – wie schon in Nizäa! – genau die Prädikation hervorgehoben wird, die in den homöischen Formeln (abgesehen von Konstantinopel 360) ausschließlich dem Vater vorbehalten war⁵¹.

4. Nizänischer Glaube und nizänische Terminologie bei Augustin

Im folgenden wird zu fragen sein, welche Rolle die Passage *ex substantia Patris, Deum de Deo* in der Theologie Augustins und damit als Paradigma der westlichen NC-Rezeption spielte, wobei vorauszuschicken ist, daß sich bei Augustin eine spezifische Dialektik zeigt: Einerseits ist ihm die (seit dem *Tomus ad Antiochenos* unhintergebar formulierte) Frage der Vereinbarkeit von „eins und drei“ vorgegeben; andererseits spielt zu deren Bewältigung die „binitarische“ Terminologie des Nizänums eine nicht zu unterschätzende Rolle. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, daß der 362 in Alexandrien formulierte Kompromiß zwar (an die antiochenischen Meletianer adressiert) den Weg zur kappadozischen Dissoziation μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις und damit die Rezeption des nizänischen ὁμοούσιος für die Homöusianer (bzw. für ehemalige Homöer wie Meletius selbst) ermöglichte⁵², aber auch die „homousianische“ Identifikation von οὐσία und ὑπόστασις keinesfalls ausschloß: „ἀλλ' ὑπόστασιν μὲν λέγομεν ἡγοούμενοι ταῦτόν εἶναι εἰπεῖν ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν, μίαν δὲ φρονοῦμεν διὰ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱὸν καὶ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως μίαν γὰρ θεότητα καὶ μίαν εἶναι

258,26–259,20 Opitz) und die diesbezüglich nur marginal von Sirmium IV abweichende Formel von Nike (Ausnahme: γεγεννηκῶτι statt γεννήσαντι; zit. bei Theodoret, h.e. II 21,3; GCS N.F. 5, 145,7–9 Parmentier-Hansen).

⁵⁰ Hilarius, trin. V 14 (CChr.SL 62, 163,10–15 Smulders); ähnlich Ambrosius, fid. V 1,22.27 (CSEL 78, 224,35–38; 226,80–82 Faller); vgl. dazu Schmaus (wie Anm. 14) 117 Anm. 1.

⁵¹ Vgl. Athanasius, syn. 8,4 (Werke II/6, 235,24 Opitz [4. Sirmische Formel]); Theodoret, h.e. II 21,3 (GCS N.F. 5, 145,4 Parmentier-Hansen [Formel von Nike]); Hieronymus, c. Lucif. 17 (PL 23, 179A [Dekret von Rimini]). – Schon die 4. Antiochenische Formel bietet aus N zwar θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, nicht aber θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ (Athanasius, syn. 25,2; Werke II/7, 251,1 Opitz).

⁵² Nach Brennecke (wie Anm. 2) 244, sind die Meletianer „die ersten Neunizäner in der Dogmengeschichte“. Allerdings formuliert diese Gruppe in einem Brief an Jovian (363) ihre Orthodoxie *homöusianisch* (ebd. 248): σημαίνουσης ὅτι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς ἐγεννήθη, καὶ ὅτι ὁμοίος κατ' οὐσίαν τῷ πατρί (zit. bei Socrates, h.e. III 25,14; GCS N.F. 1, 226,21 f. Hansen) – wobei die „altnizänische“ wesensmäßige Zeugungsaussage des Tomus rezipiert wird! – Zur Ausarbeitung dieser kappadozischen Dissoziation vgl. die Studie von Christoph Marksches, Gibt es eine einheitliche „kappadozische Trinitätstheologie“? Vorläufige Erwägungen zu Einheit und Differenzen nunziani-

τὴν ταύτης φύσιν πιστεύομεν καὶ οὐκ ἄλλην μὲν τὴν τοῦ πατρὸς, ξένην δὲ τούτου τὴν τοῦ υἱοῦ καὶ τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος⁵³.

Immerhin ging es ja um die Suffizienz des *Nizänums* als integrierende Formulierung des christlichen Glaubens; gegen die homöischen Formeln von Sirmium bis Konstantinopel (aber auch gegen das „markellische“ Serdicense) sollte die *ipsissima vox* von Nizäa erhoben werden. Die Berücksichtigung dieser „homousianischen“ Seite des Kompromisses ist nicht zuletzt deshalb wichtig, weil der *spiritus rector* Athanasius selbst das nizänische ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς nicht nur 362 duldete, sondern in seiner Verteidigung des Bekenntnisses von Nizäa auch als unaufgebbaren Bestandteil der theologischen Tradition deutete⁵⁴.

Die Vermittlung des *Tomus* in den Westen hängt wesentlich mit der Rückkehr der verbannten abendländischen Bischöfe nach dem Ende der Herrschaft Konstantius' II. zusammen⁵⁵; dabei kann vorausgesetzt werden, daß beide Seiten des Kompromisses bekannt waren⁵⁶. Die bleibende Relevanz der nizänischen Formulierung *ex substantia Patris* für die Bekenntnisbildung im lateinischen Sprachraum bezeugt zunächst ihre Erwähnung in der wohl 378 entstandenen Kurzversion des *Tomus Damasi*: „*Si quis non dixerit Filium natum de Patre, id est de substantia divina ipsius: haereticus est*“⁵⁷. Daneben muß

scher Theologie, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hrg.), Marburger Jahrbuch Theologie, Bd. X: Trinität (= MThSt 49), Marburg 1998, 51–94.

⁵³ *Tomus ad Antiochenos* 6,2 (PG 26, 801C = [324,17–21 Opitz]). Bei Markschieß (wie Anm. 3) 78–93, wird das *Nebeneinander* dieser beiden Passagen m.E. nicht genügend beachtet.

⁵⁴ *De decr. Nic. syn.* 25,2 (Athanasius. Werke II/1, 21,1–7 Opitz); *syn.* 41,3–4 (Werke II/7, 267,3–11). Allerdings gelangte Athanasius hinsichtlich der Korrelation über Einheit und Dreiheit nur zu abgrenzenden Aussagen, nicht zu einer hinreichenden Differenzierung von οὐσία und ὑπόστασις (so Bienert [wie Anm. 1] 181). – Belege für das ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς in der Zeit nach Athanasius (und damit parallel zur Entfaltung der kappadozischen Trinitätslehre!) bieten die Bekenntnisformeln bei Epiphanius, *anc.* 118,10; 119,4 (GCS Epiph. I, 147,1; 148,6 f. Holl).

⁵⁵ Markschieß (wie Anm. 3) 78–81, hebt die Rolle des Euseb von Vercelli hervor.

⁵⁶ Hilarius etwa spricht – N explizierend – gegenüber westlichen Bischöfen (*syn.* 84; PL 10, 536BC) von *ex substantia Patris*. Durch diese prolongierte Uneindeutigkeit konnte sich für Augustin überhaupt erst das Problem stellen, wie man ὑπόστασις im Unterschied zu οὐσία übersetzen solle: „*Essentiam dico, quae οὐσία graece dicitur, quam usitatius substantiam vocamus. Dicunt quidem et illi hypostasim; sed nescio quid volunt interesse inter usiam et hypostasim: ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio, dicere consueverint, μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις, quod est latine, unam essentiam, tres substantias.*“ (*trin.* V 8,9 f.; CChr.SL 50, 216,41–217,47 Mountain/Glorie).

⁵⁷ *Tomus Damasi*, § 11 (DH 163 = EOMIA I/2,1, 288,78–80 Turner); vgl. Markschieß (wie Anm. 5) 144–165, zur Unterscheidung der beiden Fassungen von 377/78 bzw. 382. Allerdings ist gegen Markschieß (wie Anm. 3) 91 f., darauf hinzuweisen, daß die *substantia divina* durch das nachgestellte *ipsius* eindeutig als Substanz des *Vaters* identifiziert wird. Wenn im lateinischen Neunizänismus „das nizänische ὁμοούσιος so mit der traditionellen *substantia/persona*-Terminologie [ausgelegt wird], daß mindestens eine sachliche Konvergenz zur griechischen Drei-Hypostasen-Theologie in neunizänischer Interpretation entsteht“, dann dürfte der *Tomus Damasi* jedenfalls mit diesem Passus eher ein Zeugnis für einen (protoaugustinischen) lateinischen Neunizänismus *in statu nascendi* darstellen.

auf einen anonymen, um 380 entstandenen *Commentarius in Symbolum Nicaenum* hingewiesen werden, der „*Vnius substantiae cum Patre, quod graeci dicunt homousion*“ folgendermaßen erläutert: „*Non solum ex substantia Patris, sed et unius substantiae dicit. unum, quod ex substantia Patris nascitur filius et est persona secunda; aliud, quod diuinitas non diuiditur, et uirtus paterna quae in filius est non saeparatur [sic!], sed una in duabus personis permanens indiuisa una est, etiam si per aliam personam ministretur*“⁵⁸. In einem anderen, wohl um 400 entstandenen Kommentar zum Nizänum erfährt der Text von N eine signifikante, „altnizänische“ Konzentration: Christus wird beschrieben als „*natum de substantia Dei Patris ipsa, quod grece dicitur homousion*“⁵⁹. Die Göttlichkeit des aus dem Wesen des Vaters gezeugten Sohnes gilt als zentraler Gehalt des Glaubens, „*quod genuit Pater Filium non de tempore sed semper, non aliunde sed de sua substantia, dealitatis [sic!] proprio fonte*“⁶⁰.

Die nizänische Wendung *ex substantia Patris* war im lateinischen Westen auch unter „neunizänischem“ Vorzeichen von Bedeutung. Bei Augustin ist der Passus bereits in seine Symbolauslegung von 393 eingeflossen: „*Naturalis ergo Filius de ipsa Patris substantia unicus natus est, id existens, quod Pater est, Deus de Deo, lumen de lumine*“⁶¹. Bereits zuvor findet sich nizänische Semantik in einer an Katechumenen gerichteten Predigt bei der *transmissio symboli*: Der allmächtige Gott habe sein schöpfungsmächtiges Wort selbst nicht erschaffen, sondern gezeugt: „*Hic est Deus de Deo; Pater autem Deus, sed non de Deo. Hic est Filius Dei unicus; quia de substantia Patris, coaeternus, aequalis Patri filius nullus alius est*“⁶².

Augustin stellt sich also dergestalt in die nizänische Tradition, daß für ihn der Sohn aus dem Wesen des Vaters *geboren* werden muß (und daher nicht geschaffen sein kann), wenn die nizänische Aussage „*Deus de Deo, lumen de lumine*“ mit antiarianischem Sinn gefüllt werden soll⁶³. Nur dann ist Christus nicht-subordinierter, vollkommener Gott. Die Relation „Gott von Gott“ wird demnach erst von der *wesensmäßigen Zeugungsaussage* „Sohn vom Vater“ her recht verstanden: „*Fons ergo de fonte, Filius de Patre, et simul ambo fons unus; lux de luce, Filius de Patre, et simul ambo lux una; sicut Deus de Deo, et simul ambo utique Deus unus*“⁶⁴. Dies kommt in häufig wiederkehrenden Wendungen wie „*Deum Filium de Deo Patre sine tempore genitum*“ zum Ausdruck⁶⁵ – das

⁵⁸ *Commentarius in Symbolum Nicaenum* VIII (EOMIA I/2,1, 337,3–11 Turner).

⁵⁹ *Commentarius alter in Symb. Nic. I* (EOMIA I/2,1, 355,5–7 Turner).

⁶⁰ *Commentarius alter in Symb. Nic. II* (EOMIA I/2,1, 356,55.57–60 Turner).

⁶¹ *Fid. symb. IV 6* (CSEL 41, 10,7–9 Zycha).

⁶² *Sermo 214,5* (PL 38, 1068); gehalten ca. 391. Vgl. auch *Sermo 213,2* (PL 38, 1061): „*Si Filium unicum, ergo Patri aequalem. Si Filium unicum, ergo ejusdem substantiae cuius est Pater. Si Filium unicum, ergo ejus omnipotentiae cuius est Pater. Si Filium unicum, ergo Patri coaeternum.*“

⁶³ C. Arian. 17 (PL 42, 696) mit dem dritten Glied „*vita de vita*“; ähnlich bereits 393 in *fid. symb. IV 6* (CSEL 41, 10,7–9 Zycha) sowie wiederholt in *trin.*: II 1,2 (CChr.SL 50, 82,16f. Mountain/Glorie); VI 1,2 (ebd. 229,29); VI 2,3 (ebd. 231,40); VII 3,4 (ebd. 252,41); XV 6,9 (ebd. 471,24).

⁶⁴ C. Maxim. II 23,7 (PL 42, 801); vgl. c. Arian. 34,32 (ebd. 706).

⁶⁵ C. Maxim. II 18,2 (PL 42, 785); ep. 170,4 (CSEL 44, 625,2–5 Goldbacher): „*Hunc quippe de sua substantia genuit, non ex nihilo fecit, nec eum ex tempore genuit, per quem cuncta*

aber heißt: Um der göttlichen Substanz teilhaftig zu sein, muß der Sohn *aus dem göttlichen Wesen des Vaters* geboren werden. Die Behauptung der Konsubstanzialität erfordert also notwendigerweise den Passus *ex substantia Patris* als Explikation von *Deus de Deo* (im Sinne von *essentia de essentia*⁶⁶), denn nur so lassen sich Einheit wie Unterschiedenheit von Vater und Sohn angemessen rekonstruieren⁶⁷.

Augustin geht in seiner Betonung der substantiellen *aequalitas* von Vater und Sohn im Gefolge von Phil 2,6 soweit, daß quasi nur noch die unumkehrbare Relation *Deus de Deo = Filius de Patre* als Unterscheidungsmerkmal der beiden göttlichen Personen übrig bleibt: „*Christus autem aequalis Patri natus erat, non factus; natus de substantia Patris. Unde illum sic commendat apostolus: ‚Qui cum in forma Dei esset, rapinam arbitratus est?‘ Non usurpauit aequalitatem Dei, sed erat in illa, in qua natus erat*“⁶⁸. Diese *aequalitas Patri* wird auch gegen Maximinus – in explizit pronizänisch-apologetischer Abzielung – immer wieder unterstrichen. Zur Begründung der These, daß Macht und Weisheit des Sohnes keine empfangenen Derivate, sondern ihm genuin zu eigen sind, führt Augustin aus: „*Gignendo enim dedit potentiam Pater Filio, sicut omnia quae habet in substantia sua, gignendo dedit ei quem genuit de substantia sua*“⁶⁹. Mit der Zeugung *aus der Substanz* wird gleichzeitig auch der *Gehalt* dieser Substanz vermittelt – getreu der These, daß es an Gottes Substanz keine Akzidentien geben kann, wie es sein müßte, wenn Maximinus' Berufung auf das Konzil von Rimini stichhaltig wäre, das Christus zwar als Gottes Sohn, nicht aber als ihm wesensgleich gelten ließ⁷⁰. Das freilich ist nach Augustin nicht

tempora condidit, quoniam, sicut flamma splendorem, quem gignit, tempore non praecedit, ita pater numquam sine filio fuit“.

⁶⁶ So die Spitzenformulierung von trin. XV 14,23 (CChr.SL 50A, 496,1–4 Mountain/Glorie): „*Verbum ergo dei patris unigenitus filius per omnia patri similis et aequalis, deus de deo, lumen de lumine, sapientia de sapientia, essentia de essentia, est hoc omnino quod pater, non tamen pater quia iste filius, ille pater*“.

⁶⁷ Studer (wie Anm. 12) 403, betont zurecht, daß durch den Wegfall von ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς in NC das ὁμοούσιος vom Interpretament zum *interpretandum* geworden ist: „Damit war es noch leichter als zuvor, das *homousios*, nunmehr einziger *terminus technicus*, von der entscheidenden Aussage: *natus, non factus* zu isolieren und damit aus einem diese Aussage nur erklärenden Wort den Kern des Glaubensbekenntnisses von 325 zu machen“. Dies ist gegen Ritter (wie Anm. 48) 158, festzuhalten, der argumentiert, daß „doch das entscheidende Stichwort, das *Homousios*, in C festgehalten ist, dessen Sinn nach etwa fünfzigjähriger Diskussion auch ohne jene erläuternde Glosse klar sein mußte“. Zutreffend vermerkt dagegen Oskar Skarsaune, A Neglected Detail in the Creed of Nicaea (325), in: VigChr 41 (1987) 34–54, hier 50, zum ὁμοούσιος: „It is meant to be read in the light of all the preceding statements“.

⁶⁸ In euang. Joh. XVII 16 (CChr.SL 36, 179,25–30 Willems); vgl. auch sermo 46,11 (CChr.SL 41, 538,257–259 Lambot): „*Vnicus ille de patris substantia natus, aequalis patri, in forma dei, uerbum per quod facta sunt omnia...*“.

⁶⁹ C. Maxim. II 12,1 (PL 42, 767); vgl. II 14,7: „*Non ergo aliquid minus quam Pater habet Filio dedit*“ (ebd. 774). Die bestrittene These des Maximinus findet sich in coll. c. Maxim. 12–13 (ebd. 729 f.).- Vgl. in euang Joh. XX 4 (CChr.SL 36, 205,31–33 Willems): „*Quia ergo potentia Filii de Patre est, ideo et substantia Filii de Patre est; et quia substantia Filii de Patre, ideo potentia Filii de Patre est*“.

⁷⁰ Coll. c. Maxim. 13 (PL 42, 730): „*Si quis ex nihilo Filium dicit, et non ex Deo Patre, anathema sit!*“

widerspruchsfrei möglich: „*Vos autem nec Filium de Patris substantia genitum vultis, et tamen eum nec ex nihilo, nec ex aliqua materia, sed ex Patre esse conceditis. Nec videtis quam necesse sit, ut qui non est ex nihilo, non est ex aliqua re alia, sed ex Deo, nisi ex Dei substantia esse non possit, et hoc esse quod Deus est de quo est, hoc est, Deus de Deo*“⁷¹.

Für ihn bilden demzufolge die Homousie und die Prädikation „Gott von Gott“ gemeinsam mit der wesensmäßigen Zeugung des Sohnes einen spezifischen Zusammenhang, aus dem kein Teil mutwillig und ohne Schaden für das System herausgebrochen werden kann. Gerade weil es um den *eingeborenen* Sohn geht, kann die theologische Rede nicht auf halbem Wege stehenbleiben, sondern muß seine Zeugung aus der Substanz des Vaters und damit die umfassende Seinsgleichheit bekennen⁷². Dieses Erbe von Nizäa ist entscheidend für den Neunizänismus augustinuscher Provenienz, und somit ist – gegen Maximinus und das Konzil von Rimini – die Homonsie die einzig angemessene Auslegung von Joh 10,30, die selbst von menschlicher Erfahrung her zugänglich ist: „*Caro de carne nascitur, filius carnis de substantia carnis nascitur... Sic filios cum parentibus unius esse substantiae, multo magis potuisse verum gignere Filium de sua substantia, et unam cum vero Filio habere substantiam*“⁷³.

Mit der Analogie der Elternschaft ist nun allerdings der kritische Punkt in Augustins Konzeption berührt, der sich mit dem oben skizzierten Problem des Nizänums deckt: Wie läßt sich die Vater-Sohn-Verbindung auf eine dritte Person ausweiten – gibt es ein *tertium* in dem in sich geschlossenen, nicht reziproken Dual *ingenitus – genitus*?⁷⁴ Maximinus selbst lenkt Augustins Aufmerksamkeit im Kontext der Diskussion der *fides nicaena* auf das Dilemma, das darin besteht, daß ein *zweiter* Ursprung in der Substanz des Vaters einen zweiten Sohn und damit eine logische Unmöglichkeit produzieren würde (denn Christus ist *unigenitus filius*), daß jedoch ein nicht-substanzhafter Ursprung den Geist dem Sohn subordinieren würde⁷⁵. Daraus ergibt sich für

⁷¹ C. Maxim. II 14,2 (PL 42, 771); vgl. auch II 14,4 (ebd. 773).

⁷² Studer (wie Anm. 12) 410.- Vgl. dazu c. Maxim. II 18,1 (PL 42, 785) als Auslegung von Ps 109,3 LXX: „*Non enim quemadmodum corporis humani sunt membra disposita, sic habet uterum Deus; sed verbum translatum est a corporali ad incorporalem substantiam, ut intelligeremus de Patris substantia genitum unigenitum Filium; ac per hoc quid aliud quam unius ejusdemque substantiae?*“

⁷³ C. Maxim. II 14,3 (PL 42, 772). Daher kann sogar – methodisch, nicht sachlich! – die unbestreitbare Autorität des Konzils gegenüber der schriftgestützten Argumentation zurücktreten (ebd.): „*Sed nunc nec ego Nicaenum, nec tu debes Ariminense tanquam praejudicaturus proferre concilium. Nec ego hujus auctoritate, nec tu illius detineris: Scripturarum auctoritatibus, non quorumque propriis, sed utrisque communibus testibus, res cum re, causa cum causa, ratio cum ratione concertet*“.

⁷⁴ Das Problem deutet sich schon in Comm. in Symb. Nic. III an (EOMIA I/2,1, 332,1–5 Turner): „*Prosequuntur dicentes Hoc est ex substantia Patris: ut propriae filius, qui et ‚unigenitus‘ et ‚primogenitus‘ [vgl. Joh 1,14.18; Kol 1,15] dictus est, solus ex substantia Patris esse dicatur*“.- Daß hinsichtlich der Pneumatologie theologischer Klärungsbedarf besteht, hat Augustin selbst schon zu Beginn seines theologischen Schaffens konstatiert; vgl. fid. symb. IX 19 (CSEL 41, 22,17–23,2 Zycha).

⁷⁵ Coll. c. Maxim. 14 (PL 42, 730): „*Cum enim et Spiritum sanctum de substantia Patris dicatis, si Filius ex substantia Dei Patris est, de substantia Patris et Spiritus sanctus, cur unus Filius*

Augustin eine Weichenstellung, die von derjenigen des griechischen Neunizänismus (und seiner lateinischen Rezipienten!) bzw. der Kappadozier signifikant abweicht: Die Lösung wird darin gesucht, daß der Sohn in den innertrinitarischen Ursprungsvorgang des Geistes eingebunden wird, ohne damit die Alleinursächlichkeit des Vaters zu beschneiden – unter Rekurs auf das biblische Zeugnis, das sowohl vom Geist des Vaters (Röm 8,11) als auch von dem des Sohnes (Röm 8,9) spricht. Wenn hier nicht *zwei Geister* gemeint sein sollen – wogegen 1 Kor 12,13 und Eph 4,4 ins Feld geführt werden⁷⁶ –, dann muß es *ein* Geist sein, der *beiden* zugeordnet ist. Beider *Sohn* kann er nicht sein, denn dann müßte er als *de ambobus nasceretur* beschrieben werden – „*amborum est ergo Spiritus, procedendo de ambobus*“⁷⁷. Augustins Antwort *verzichtet* demnach auf eine explizite Erklärung der Frage, warum der Geist, wenn er doch Gott ist⁷⁸, nicht auch *ex substantia Patris* seinen Ursprung hat. Entscheidend ist die Behauptung der *abgeleiteten Urheberschaft des Sohnes bezüglich der Existenz des Geistes*, wobei als biblische Grundlage eine Kombination von Joh 15,26 und 20,22 begegnet: „*De Patre est Filius, de Patre est Spiritus sanctus; sed ille genitus, iste procedens; ideo ille Filius est Patris, de quo est genitus; iste autem Spiritus utriusque, quoniam de utroque procedit. Sed ideo cum de illo Filius loqueretur, ait, ‚De Patre procedit‘ [Joh 15,26]; quoniam Pater processionis ejus est auctor, qui talem Filium genuit, et gignendo ei dedit ut etiam de ipso procederet Spiritus sanctus. Nam nisi procederet et de ipso, non diceret discipulis, ‚Accipite Spiritum sanctum‘; eumque insufflando daret [Joh 20,22], ut a se quoque procedere significans, aperte ostenderet flando, quod spirando dabat occulte*“⁷⁹.

Dabei steht freilich nicht eine etwaige Eigenständigkeit des Sohnes als „sekundärer Ursprung“ (und damit als zweite innertrinitarische Quelle der Gottheit), sondern seine *Ungetrenntheit von dem Ursprungshandeln des Vaters hinsichtlich des Heiligen Geistes* im Vordergrund, weil hier die Unterscheidung des Geistes vom Sohn ihren festen Anhaltspunkt hat⁸⁰. Aber auch dann ist

est, et alius non est Filius? Quid vobis deliquit, cum ex eadem sit substantia, cum aequalis sit Filio, ut dicitis; quare enim non et ipse haeres omnium constitutus; quare non et ipse filius? quare non et ipse eo vocabulo quo et Christus, ‚Primogenitus omnis creaturae‘ [Kol 1,15]? Aut si aequalis, jam non unus unigenitus, habens et alterum secum genitum, et praeterea ex eadem substantia Patris, unde et Filium dicitis esse. Quod quidem et doloris est audire!“

⁷⁶ Vgl. die exegetische Argumentation in c. Maxim. II 14,1 fin. (PL 42, 771).

⁷⁷ C. Maxim. II 14,1 (PL 42, 770).

⁷⁸ Soweit ich sehe, wird für den Geist nirgendwo die Prädikation *deus de deo* verwendet; vielmehr setzt Augustin ihn mit „Synonymen“ für Gott gleich (*caritas, sapientia*), die aber *per definitionem* als *Wesensaussagen* gelten müssen; so z.B. trin. VI 5,7 (CChr.SL 50, 235,16–236,33 Mountain/Glorie) u.ö.

⁷⁹ C. Maxim. II 14,1 (PL 42, 770); diese Deutung von Joh 20,22 begegnet z.B. auch in trin. IV 20,29 (CChr.SL 50, 199,99–200,106 Mountain/Glorie); zur abgeleiteten Ursächlichkeit des Sohnes vgl. auch trin. XV 26,47 (CChr.SL 50A, 528,94–98; 528,110–529,118). – Studer (wie Anm. 11) 147: „Quant à l’Esprit-Saint, son *aequalitas* avec le Père est basée sur la procession, tandis que l’*aequalitas* avec le Fils remonte au fait qu’il procède également du Fils“.

⁸⁰ Diese Intention begleitete Augustin lebenslang; vgl. etwa schon fid. symb. IX 19 (CSEL 41, 23,2–8 Zycha): „*Servant tamen, ut non genitum Spiritum sanctum tamquam Filium de Patre praedicent – unicus enim est Christus – nec de Filio tamquam nepotem summi Patris nec tamen id quod est nulli debere, sed Patri, ex quo omnia, ne duo constituamus principia sine princi-*

die Frage noch offen, wie es mit dem Verhältnis des Hervorgangs des Geistes zur Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters steht. Augustin bleibt seinem Kontrahenten letztlich die Antwort schuldig, vielleicht weil er den Arianer hinreichend widerlegt zu haben glaubt, was dessen Behauptungen angeht; auch betont er die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis, was die göttlichen Mysterien betrifft: „*Distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio. Ac per hoc quia et illa et ista est ineffabilis, sicut propheta de Filio loquens ait, ‚Generationem ejus quis enarrabit?‘ [Jes 53,8] ita de Spiritu sancto verissime dicitur, ‚Processionem ejus quis enarrabit?‘*“⁸¹

Allerdings ist zu berücksichtigen, daß die augustinische Trinitätstheologie sich hier an einem Diskussionspartner schärfte, der selbst keine tragfähige Position dagegensetzen konnte (wenn man den Argumenten folgt, die sich aus dem antiarianischen Schrifttum des Hipponenser Bischofs rekonstruieren lassen). Bezeichnend ist, daß Augustin die nizänische Wendung *de substantia Patris* in anderen Kontexten zurückhaltend verwendet⁸², genau dieses Argument jedoch bereits in seinem großen Trinitätswerk auch gegen Eunomius höchstpersönlich anführt: „*Qui cum non potuisset intellegere nec credere uoluisset unigenitum dei uerbum per quod facta sunt omnia filium dei esse natura, hoc est de substantia patris genitum, non naturae uel substantiae siue essentiae dixit esse filium sed filium uoluntatis dei, accidentem scilicet deo, uolens asserere uoluntatem qua gigneret filium*“⁸³. Wenn er die „*dialectica Eunomii*“ als „*ridenda*“ bezeichnet⁸⁴, wird zwar deutlich, daß für ihn der Neuarrianismus keinen fruchtbaren Anstoß bewirken konnte – unabhängig davon, inwieweit er den zitierten Eunomius überhaupt begriffen hatte oder auch nur mit dessen Schriften vertraut war⁸⁵. Dennoch weist gerade dieser Beleg auf den Sachverhalt, daß sich am Umgang mit dem (Neu-) Arianismus die Wege des griechischen und lateinischen Neunizänismus signifikant auseinanderentwickelten – insofern Augustin sich jedenfalls nicht unmittelbar mit der scharfen Dialektik des Eunomius auseinandersetzen hatte, sondern mit dem eher schlichten Biblizismus des Homöers Maximinus, konnte ihm die Aporie der Zeugung aus dem Wesen des Vaters – als mit dem *pneumatologischen* Dogma unvereinbar – nicht zum „Stein des Anstoßes“ werden.

pio, quod falsissimum et absurdissimum est et non catholicae fidei, sed quorundam haereticorum erroris proprium“.

⁸¹ C. Maxim. II 14,1 (PL 42, 770 f.). Studer (wie Anm. 12) 407, rekonstruiert zwar den Sachverhalt zutreffend, sieht aber kein Problem darin, daß die *aequalitas* auf unterschiedliche Weise begründet wird.

⁸² In *De Trinitate* findet sie sich nur selten, so etwa in XV 13,22 (CChr.SL 50A, 495,46–49 Mountain/Glorie) zur Darstellung der Differenz zwischen Gott und Mensch: „*Sicut nostra scientia illi scientiae Dei, sic et nostrum uerbum quod nascitur de nostra scientia dis-simile est illi Verbo Dei quod natum est de Patris essentia*“.

⁸³ Trin. XV 20,38 (CChr.SL 50A, 515,2–7 Mountain/Glorie).

⁸⁴ Trin. XV 20,38 (CChr.SL 50A, 515,1).

⁸⁵ Daß dem *nicht* so ist, hat neuerdings Michael R. Barnes (The Arians of Book V, and the Genre of *De Trinitate*, in: JThS N.S. 44 [1993] 185–195) mit guten Gründen vertreten. Dies würde das von Ambrosius her gewonnene Kriterium bei Marksches (wie Anm. 3) 94, jedenfalls der Sache nach bestätigen, sofern die lateinischen Neunizänier *de facto* „keine trinitätstheologischen Traktate gegen Eunomius“ verfassen.

Diese Vermittlung geschieht vielmehr auf einem Weg, der vor allem in *De Trinitate* entfaltet wird, für dessen Tiefenstruktur aber auch die später anzusetzende *Collatio cum Maximino* einen wichtigen Hinweis gibt. Dort wird die Homousie gelegentlich damit begründet, daß Vater und Sohn sich wechselseitig lieben: „*Si ambo se invicem diligunt, cur negatis eos unius esse naturae?*“⁸⁶ Damit ist das Theologumenon des *Geistes als Band der Liebe zwischen Vater und Sohn* impliziert, d.h. als Verbindungsglied zwischen den beiden sich in einer logisch irreduziblen, jedoch hinsichtlich der *Liebe* reziproken Relation gegenüberstehenden trinitarischen Personen⁸⁷. Die Pointe liegt nun darin, daß diese Liebe zugleich als substantielles Charakteristikum der Gottheit als solcher zu denken ist *und als Person*, eben als *Spiritus sanctus*, an dessen „Namen“ sich die beschriebene Struktur der Liebe reproduziert: Während es nur *einen* Vater und *einen* Sohn gibt, kann nicht nur die dritte Person der Trinität, sondern auch die Trinität *insgesamt* als *Spiritus sanctus* bezeichnet werden: „*Ergo Spiritus sanctus ineffabilis est quaedam Patris Filiique communio; et ideo fortasse sic appellatur, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur, quod illi communiter, quia et Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus*“⁸⁸. Während die Vater-Sohn-Relation unter der Prämisse der Homousie jedoch ein eindeutiges *logisches* Gefälle hat, „gehört“ der Geist *gleichermaßen* beiden und verbindet sie: „*Qui Spiritus sanctus secundum scripturas sanctas nec Patris est solius nec Filii solius sed amorum, et ideo communem qua inuicem se diligunt Pater et Filius nobis insinuat caritatem*“⁸⁹. Die wahrhafte „Trinität“ erreicht dabei ihre volle Seinsgleichheit, denn der Geist ist nicht ein sekundäres Verbindungsglied, sondern gehört der Gottheit selbst an: „*Spiritus ergo sanctus commune aliquid est Patris et Filii, quidquid illud est, aut ipsa communio consubstantialis et coaeterna; quae si amicitia convenienter dici potest, dicatur, sed aptius dicatur caritas; et haec quoque substantia quia Deus substantia et Deus caritas sicut scriptum est*“⁹⁰. Damit wird der Geist zwar nicht in Analogie zur Zeugung des Sohnes, wohl aber *durch die Ausweitung der Konsubstantialität in die göttliche Trinität ein- und zugleich jegliche Subordination ausgeschlossen*. Damit nähert sich Augustin *intentional* dem Grundanliegen des griechischen Neunizänismus an, freilich in einer Fassung, die die Symmetrie in der Dreieinigkeit nicht im gleichberechtigten Hervorgang zweier Hy-

⁸⁶ Coll. c. Maxim. 14 (PL 42, 722); dem Diskussionsgegner wird damit eine un begründete Asymmetrie vorgeworfen: „*Sic autem dicis hinc inter Patrem et Filium esse diversitatem, quia Pater diligit et Filius diligitur; quasi negare possitis quod Filius diligit Patrem!*“ Vgl. trin. VI 5,7 (CChr.SL 50, 236,30–32 Mountain/Glorie).

⁸⁷ Vgl. bereits fid. symb. IX 19 (CSEL 41, 23,13–15 Zycha): „*Hanc ergo deitatem, quam etiam dilectionem in se inuicem amorum caritatemque uolunt intelligi, Spiritum sanctum appellatum dicunt...*“.

⁸⁸ Trin. V 11,12 (CChr.SL 50, 219,29–33 Mountain/Glorie).

⁸⁹ Trin. XV 17,27 (CChr.SL 50A, 501,2–4 Mountain/Glorie).

⁹⁰ Trin. VI 5,7 (CChr.SL 50, 235,16–20 Mountain/Glorie). – Auch schon in fid. symb. VIII 16 (CSEL 41, 18,4–6 Zycha) wird dargelegt: „*Spiritus sanctus non minore natura quam pater et filius, sed, ut ita dicam, consubstantialis et coaeternus, quia ista trinitas unus est deus*“; ähnlich in gen. ad litt. imperf. 1: Gott der Vater hat alles durch seinen eingeborenen Sohn geschaffen, „*in unitate spiritus sancti et ipsius consubstantialis et coaeterni*“ (CSEL 28/1, 459,17f. Zycha).

postasen aus der ersten (via γέννησις bzw. ἐκπόρευσις) findet, sondern die Wesensgleichheit der ersten beiden Personen in der dritten, die jene zusammenschließt, konstituiert sieht. Der Unterschied zwischen dem Neunizänismus des NC und dem des Augustin ließe sich demnach – überspitzt ausgedrückt – in der jeweiligen Koordination des Gegenübers von zwei und einer Person innerhalb der Dreiheit finden.

5. Nizänischer als das Nizäno-Konstantinopolitanum?

Die Wirkungsgeschichte des Bekenntnisses von Nizäa hat sich über mehr als ein Jahrhundert hinweg verschlungener Pfade befleißigt, bis das Konzil von Chalkedon 451 die *nizänische* Formel von 325 und sein 381 entstandenes *neunizänisches* Interpretament gleichberechtigt nebeneinanderstellte. Der Einbezug des *lateinischen Neunizänismus* macht diese Geschichte insofern noch komplexer, als es hier weder ein Datum wie 381 noch eine dem Eunomianismus korrespondierende theologische Herausforderung gegeben hat, auch wenn sich mit den Namen Ambrosius und Damasus zeitgleich mit Konstantinopel ein bestimmtes neunizänisches Grundkonzept herauszubilden beginnt. Daß dies aber keineswegs schon die Festschreibung der nachmaligen lateinischen „Normaltheologie“ bedeutete, zeigt der kritische Blick auf Augustin, der nicht nur „nizänischen Glauben expliziert, ohne auf den originalen Wortlaut zu großes Gewicht zu legen“⁹¹, sondern bestimmte semantische Elemente von N durchaus zu Grundbausteinen seiner nizänisch orientierten Trinitätslehre macht. Er greift somit über das ihm unbekanntes NC auf *das zu seiner Zeit allein normative Nizänum* zurück – genau auf diejenige christologische Aussagenreihe *ex substantia patris, deum de deo*, die aufgrund der Auseinandersetzung mit Eunomius und der homöischen Theologie seit den 350er Jahren in NC fehlt, die aber für Augustin die Vermittlung zwischen der göttlichen Substanz und den trinitarischen Personen zu leisten beansprucht. Darin spiegelt sich die theologisch hochbedeutsame Grundentscheidung, nicht zwei der drei göttlichen Hypostasen als aus der ersten hervorgehend zu erkennen, sondern Vater und Sohn durch die wesensmäßig verstandene Zeugung engstens miteinander zu verklammern und diese Nähe durch die beide umgreifende und vereinigende, weil aus ihnen hervorgehende dritte Person, den Geist, zu bekräftigen und zu vollenden. Innerhalb des „lateinischen Neunizänismus“ ist insofern über die Grundgleichung *una substantia – tres personae* hinaus eine Entwicklung zu beobachten, die für die Trinitätslehre des lateinischen Mittelalters prägend wurde und die sich in der Beibehaltung des *deum ex deo* in vielen lateinischen Fassungen des NC ausdrückt⁹². Auf einem ganz eigenen Weg wird hier die sachliche

⁹¹ So Markschies (wie Anm. 3) 92 f., mit Berufung auf Basil Studer.

⁹² Erstmals auf dem III. Konzil von Toledo 589 (MHS.C V, 66, 167–67, 202 Rodríguez/Martínez Díez). Die Wendung *deum de deo* hat später auch ihren Weg in das semantische Inventar des lateinischen „Normtextes“ (zurück)gefunden; vgl. DH 150 (= BSLK 26, 3–27, 11); erstmals in dieser Form begegnet das NC in den Akten der Synode von Cividale 796/97 (MGH Conc. II/1, 187, 11–23 Werminghoff). *Ex substantia patris* findet sich später

Einheit von nizänischem Bekenntnis und (neu)nizänischer Trinitätstheologie konstituiert⁹³. Ob Augustins Trinitätstheologie damit „nizänischer“ als das Nizäno-Konstantinopolitanum ist, dürfte letztlich eine anachronistische Frage sein – als eigenständige und wirkmächtige Ausgestaltung des lateinischen Neunizänismus im 5. Jahrhundert im beständigen Rückgriff auf Nizäa selbst sollte sie m.E. jedenfalls gewürdigt werden.

im *christologischen* Artikel der umfangreichen toletanischen Bekenntnisse aus dem 7. Jahrhundert (vgl. DH 485; 525 f.; 571) und im Athanasianum (DH 76,31).

⁹³ Die Langzeitwirkung ist darin zu erkennen, daß nicht nur die augustiniische Terminologie bei der Übersetzung des NC ins Lateinische Pate stand, sondern daß im Laufe des Frühmittelalters das skizzierte pneumatologische Konzept zur Fortschreibung des NC vermittels des „Filioque“ führte – ein Prozeß, der seine Pointe erst darin erreichte, daß von *Anselm von Canterbury* in seinem Traktat *De processione Spiritus sancti* (1102) das besagte erweiterte NC mit dem Trinitätskonzept Augustins vermittelt wurde; vgl. dazu Peter Gemeinhardt, *Gemeinsam den einen Glauben bekennen? Die eine Kirche und der doppelte Ausgang des Heiligen Geistes*, in: *MdKI* 49 (1998) 112–114.