

Der Tomus ad Antiochenos (362) und die Vielfalt orthodoxer Theologien im 4. Jahrhundert

Von Peter Gemeinhardt

1 „Orthodoxe“ und „Häretiker“ im Plural

Aus der an kuriosen Wendungen wahrlich nicht armen Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts sticht der paradoxe Sachverhalt hervor, dass ausgerechnet derjenige Kaiser, der am wenigsten Verständnis für den Streit über die Dreieinigkeit Gott aufzubringen vermochte, den untereinander zerstrittenen Theologen den Weg zu einer Lösung dieses Streites ermöglichte. Unter den Kaisern Konstantin († 337), Konstans († 350) und Konstantius († 361) hatte sich innerhalb der christlichen Kirche eine Debatte über die Frage entsponnen, wie die Einheit und Einfachheit Gottes (modern gesprochen: der Monotheismus) mit dem Bekenntnis zu Gott als Vater, Sohn und Heiligem Geist zu vereinbaren sei – eine Debatte, die beim Herrschaftsantritt Julians (361–363) weite Teile des Römischen Reiches erfasst hatte. Konstantius hatte seit dem Beginn seiner Alleinherrschaft verstärkt in die Diskussion eingegriffen und zahlreiche Bischöfe, die sich nicht den „homöischen“ Glaubensformeln von Seleucia und Rimini (359) beugen wollten, exiliert. Julian hingegen, selbst christlich erzogen, aber schon als junger Mann zum Anhänger von Mysterienkulten und als Herrscher zum Verteidiger der alten paganen Kulte geworden¹, hoffte, den Streit dadurch zu beenden, dass er die Kirche sich selbst überließe – so dass sich die streitenden Parteien gegenseitig aufreiben würden. Er brach daher mit der Kirchenpolitik seines Vorgängers und zog dessen Unterstützung für Theologen und Synoden zurück; exilierte Bischöfe durften heimkehren, ohne dass ein Ausgleich mit den inzwischen installierten Amtsträgern vorgesehen gewesen wäre.² Es war dieses Interregnum,

¹ Zu seiner religiösen Entwicklung vgl. Klaus Bringmann, *Kaiser Julian*, Darmstadt 2004.

² Bereits als Caesar hatte er von Gallien aus gegen Konstantius gearbeitet, indem er von diesem exilierte Bischöfe unterstützte. So kehrte Hilarius von Poitiers 360 unbehelligt in den Westen zurück und wohnte dort einer Synode in Paris bei, die in einem nach Kleinasien gesandten Brief bekräftigte, dass das ὁμοούσιος dem Arianismus widerstreite, ohne in Sabellianismus abzugleiten (epistula synodalis Parisiensis; CSEL 65, 44,4–24 Feder).

währenddessen sich eine zunächst lokal begrenzte, dann jedoch breit rezipierte theologische Lösung des Streits anbahnte.

In dogmengeschichtlichen Lehrbüchern wird für gewöhnlich der Ausgang des trinitarischen Streites im 4. Jahrhundert mit der Formel „ein Gott in einem Wesen und drei Personen“ markiert.³ Ein Wesen – *μία οὐσία* – ist demnach von drei Personen – *τρεις ὑποστάσεις* – zu unterscheiden, um Einheit und Vielfalt in Gott angemessen auseinanderzuhalten, d.h. also den Glauben an den *einen* Gott und zugleich dessen dreifache Selbstoffenbarung als Schöpfer, Erlöser und Versöhner sprachlich zur Geltung zu bringen. So zu reden heißt rechtgläubige, eben: „orthodoxe“ Trinitätstheologie zu betreiben.

Freilich findet sich die zitierte Formel bei den Zeitgenossen erstaunlich selten.⁴ Wenn man allein sie zugrunde legte, wäre nur schwer zu entscheiden, wer denn im 4. Jahrhundert ein „Orthodoxer“ gewesen wäre. Dem entspricht der Sachverhalt, dass ebenso wenig trennscharf angegeben werden kann, wer denn nicht orthodox, also „häretisch“, d.h. in zeitgenössischer Diktion: „arianisch“ optiert hätte. Obwohl die trinitarischen Auseinandersetzungen nach wie vor gerne als „arianischer Streit“ bezeichnet werden, hat die neuere Forschung betont, dass es eine einheitliche Gruppe von „Arianern“ nie gegeben, ja dass sich überhaupt so gut wie nie jemand auf den schon 325 verurteilten Arius berufen habe.⁵ „Arianismus“ erscheint so als polemischer Begriff, mit dem vor allem Athanasius von Alexandrien seine Gegner an die Seite des längst verstorbenen „Erzketzers“ rückte, um seine eigene Position im hellen Licht der Orthodoxie erstrahlen zu lassen – ohne dass dieses Licht eine einheitliche „Partei“ enthüllen würde, die auf *einer* theologischen Linie gegen die „Arianer“ gestritten hätte.

Die „Orthodoxen“ sind demnach ein in sich vielgestaltiges Phänomen. Daher besteht m.E. die Pointe der Dogmengeschichte im 4. Jahrhundert nicht nur darin, dass sich Theologen unterschiedlicher Provenienz auf die Abwehr einer – virtuellen oder real existierenden – „arianischen“ Theologie ver-

³ So Franz Dünzl, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Freiburg–Basel–Wien 2006, 122; vgl. auch schon Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. I: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, 41; Wolfgang A. Bienert, *Dogmengeschichte*, Stuttgart–Berlin–Köln 1997, 194 f.; Adolf Martin Ritter, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, in: ders./Carl Andresen (Hgg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. I, Göttingen² 1999, 99–283, hier 213.

⁴ Vgl. Joseph T. Lienhard, *Ousia and Hypostasis: The Cappadocian Settlement and the Theology of „One Hypostasis“*, in: Stephen T. Davis/Daniel Kendall/Gerald O’Collins (Hgg.), *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford 1999, 99–121, hier 99: „The exact formula is, in fact, more a piece of modern academic shorthand than a quotation from the writings of the Cappadocians.“

⁵ Vgl. Michel R. Barnes, *The Fourth Century as Trinitarian Canon*, in: Lewis Ayres/Gareth Jones (Hgg.), *Christian Origins. Theology, Rhetoric and Community*, London – New York 1998, 47–67, hier 54: „If one does not *assume* Arius’ influence it suddenly becomes very difficult to *prove* Arius’ influence, particularly if one is suggesting a consistent pattern of Arius’ influence on later generations“; ausführlich dazu Rebecca J. Lyman, *A Topography of Heresy: Mapping the Rhetorical Creation of Arianism*, in: Michel R. Barnes/Daniel H. Williams (Hgg.), *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, Edinburgh 1993, 45–62.

ständigen konnten, sondern dass es darüber hinaus gelang, innerhalb der gegen den „Arianismus“ streitenden Gruppierungen einen Grundkonsens zu entwickeln, der über die kirchlichen und politischen Rahmenbedingungen seiner Entstehung hinaus theologische Plausibilität besaß. Eine Schlüsselposition bei der Herausbildung solcher Kriterien einer „orthodoxen“ Trinitätstheologie nimmt der *Tomus ad Antiochenos* ein, verfasst im Jahr 362 von dem erwähnten Athanasius. In diesem Lehrbrief wurde erstmals ein Verfahren vorgeführt, wie jenseits der Abgrenzung gegen den „Arianismus“ widerstreitende Grundsätze theologischen Denkens versöhnt werden könnten, und zwar weder auf dem Weg der Verwerfung der einen Position zu Ungunsten der anderen noch durch die Erstellung einer Konsensformel, die dann mit Gewalt durchzusetzen wäre. Vielmehr bietet der *Tomus* ein hermeneutisches Verfahren, das wegweisend für den weiteren Gang theologischen Denkens bis Konstantinopel 381 und darüber hinaus werden sollte. Die zu selten beachtete Pointe liegt dabei m.E. darin, dass der *Tomus* nicht nur die Durchsetzung der oben zitierten „klassischen“ neunizänischen Trinitätsformel vorbereitet, sondern daneben auch älteren Interpretationen des Nizänums Raum lässt, mindestens implizit also eine *Pluralität orthodoxer Theologien* als möglich und gegeben voraussetzt. Diese Einsicht vermag nicht nur neues Licht auf die zwischen 362 und 381 weiter bestehende Vielfalt trinitarischer Theologien zu werfen, sondern eröffnet auch Perspektiven für eine wirkungsgeschichtliche Würdigung des *Tomus*, die über das Nizänokonstantinopolitanum von 381 hinausgreift. Im Folgenden wird zunächst in aller Kürze das theologische und terminologische Grundproblem skizziert, dem sich Athanasius im *Tomus* stellte (Abschnitt 2), sodann der Text in seinem vielschichtigen Gepräge dargestellt (3) und seine unmittelbare Wirkungsgeschichte nachgezeichnet (4), bevor abschließend die Bedeutung des *Tomus* für eine differenzierte Betrachtung des Neunizänismus im Plural – und damit eine Perspektive für weiterführende Forschung – zu skizzieren ist.⁶

⁶ Der *Tomus ad Antiochenos* ist vor kurzem – mit mehr als einem halben Jahrhundert Verzögerung – im Druck erschienen (Athanasius: Werke, Bd. II: Die Apologien, hg. von Hans-Georg Opitz (+), Lfg. 8, hg. von Hanns Christof Brennecke/Uta Heil/Annette von Stockhausen, Berlin–New York 2006, 340–351). Obwohl seine Bedeutung für die Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts unbestritten ist, hat der *Tomus* erst durch Changeon Yeum, Die Synode von Alexandrien (362). Die dogmengeschichtliche und kirchenpolitische Bedeutung für die Kirche im 4. Jahrhundert, Münster 2005 eine monographische Behandlung erfahren, wodurch freilich eher Fragen offengelegt als beantwortet werden; vgl. meine Rezension in ZKG 117. 2006, 97f. Yeum stützt sich weitgehend auf Martin Tetz, Über nikäische Orthodoxie. Der sog. *Tomus ad Antiochenos* des Athanasios von Alexandrien, in: ZNW 66. 1975, 194–222; wieder in: ders., Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius, hg. von Wilhelm Geerlings/Dietmar Wyrwa, Berlin–New York 1995, 107–134. Vgl. weiterhin Richard P.C. Hanson, The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381, Edinburgh 1988, 639–653; Manlio Simonetti, Il concilio di Alessandria del 362 e l'origine della formula trinitaria, in: Aug. 30. 1990, 353–360; Christoph Marksches, Was ist lateinischer Neunizänismus? Ein Vorschlag für eine Antwort, in: ZAC 1. 1997, 73–97; wieder in: ders., Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie, Tübingen 2000, 238–264, hier bes. 242–246.

2 Ousia und Hypostasis: Das systematische Grundproblem

Der trinitarische Streit des 4. Jahrhunderts nahm seinen Ausgang bei der Frage, in welcher Weise Christus als Gottes Sohn zu verstehen sei, präziser: ob von ihm als Gott zu sprechen sei, und wenn ja, ob dabei um der Bewahrung der Einheit Gottes willen eine Unterordnung unter Gott den Vater ausgedrückt werden müsse. Präziser ließe sich der das gesamte Jahrhundert prägende Diskurs daher als „subordinationarischer Streit“ bezeichnen; denn während erst nach 350 die Einbeziehung des Heiligen Geistes zu einem *trinitarischen* Streit führte, stellt die Frage nach einer Unterordnung des Sohnes (und später des Geistes) innerhalb der Trinität den *Cantus firmus* dieser Auseinandersetzung dar.

Das Problem, in welcher Weise Christus als Gottes Sohn zu verstehen sei, führte um 318 in der Gemeinde von Alexandria zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen Bischof Alexander und dem Presbyter Arius. Innerhalb einer seit dem 2. Jahrhundert im Gang befindlichen theologischen Debatte trug Arius mit der Bezeichnung Christi als „vollkommenes Geschöpf Gottes“⁷ eine Radikalposition vor, die weitgehende Ablehnung provozierte, gerade dadurch aber als Katalysator für den fälligen Klärungsprozess wirkte.⁸ Arius' Position und ihre Ablehnung durch Alexander wurden im Osten des Reiches so breit diskutiert, dass sich Kaiser Konstantin selbst – besorgt um die Einheit der Kirche – zum Eingreifen entschloss. Im Jahr 325 versammelte er eine Synode in der Kaiserresidenz Nizäa, die mit dem sogenannten Nizänum nicht nur das erste kirchliche Bekenntnis verabschiedete, das später universale Geltung besitzen sollte (wobei die Anwesenden eher der Ansicht gewesen sein dürften, ein lokal und temporal begrenztes Problem zu lösen)⁹, sondern mit dem auch die neue literarische Gattung des polemisch orientierten, deklaratorischen Bekenntnisses ihren Anfang nimmt.¹⁰

Das Nizänum formulierte freilich eine theologische Lösung, die sich schnell als Problem herausstellte. Über die heilsgeschichtliche Dimension der Christologie – Inkarnation, Leiden, Sterben und Auferstehen –, die aus dem kirchlichen Taufritus vertraut war¹¹, bestand weder Zank noch Streit (der sich freilich später an der Frage nach dem Verhältnis von menschlicher und

⁷ Urk. 6,2 (Athanasius. Werke III/1, 12,9 Opitz): κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον.

⁸ Zu längst vor Arius' Auftreten existierenden „theological trajectories“ vgl. Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Theology*, Oxford 2004, 41–84.

⁹ Ayres, *Nicaea* (wie Anm. 8), 86 f.

¹⁰ Vgl. Markus Vinzent, *Die Entstehung des römischen Glaubensbekenntnisses*, in: Wolfram Kinzig/Christoph Marksches/Markus Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“*, Berlin–New York 1999, 185–409, hier bes. 235–240: Das Nizänum und seine Derivate seien zugleich „antilogisch“ und „traditionell“.

¹¹ Vgl. Wolfram Kinzig, „... *natum et passum* etc.“ Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis zu Luther, in: Kinzig/Marksches/Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis* (wie Anm. 10), 75–183.

göttlicher Natur Christi als Folgeproblem des trinitarischen Streits entzünden sollte). Das Nizänum ging aber darin über die Tauffragen hinaus, dass die ewige, jenseits aller Zeit begründete Beziehung Christi zu Gott dem Vater begrifflich gefasst wurde. Mit Joh 1,14.18 galt Christus als *μονογενής* („Einziggeborener“) des Vaters. Zwischen Vater und Sohn besteht somit zweifellos eine Asymmetrie, insofern der eine dem anderen logisch vorausgeht. Fraglich war nun aber, ob dies auch eine zeitliche und/oder ontologische Abstufung implizieren musste. Nach dem Nizänum war das keineswegs der Fall:

„Der Sohn ist geboren aus dem Vater als Einziggeborener – das heißt, aus dem Wesen des Vaters; Gott von Gott, Licht von Licht, wahrer Gott von wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater.“¹²

Der ganze erste Teil des christologischen Artikels des Nizänums ist als Erläuterung von *μονογενής* zu lesen, wie Oskar Skarsaune betont hat.¹³ Diese Erläuterung wird durch die zweimalige Inanspruchnahme des Wesensbegriffes gerahmt: Der Sohn entstammt der *οὐσία* des Vaters und teilt diese mit ihm, er ist ihm *ὁμοούσιος*, wesensgleich. Das bedeutet: Christus ist zwar als Sohn vom Vater unterschieden, nicht aber als Gott von Gott, denn der Sohn teilt mit dem Vater das Wesen, aus dem er stammt, d.h. das Wesen Gottes. Auf dieser Ununterschiedenheit liegt der Akzent des Nizänums. Dagegen steht das später ebenso zentrale wie umstrittene *ὁμοούσιος* eher im Hintergrund – als ein Begriff, dessen Vorgeschichte im Dunkeln lag und der schon von den Zeitgenossen mit Skepsis betrachtet wurde.¹⁴

Ungeklärt blieb aber, mit welchem Oberbegriff man das je individuierte Sein des Vaters und des Sohnes bezeichnen könne. Aus der Tradition des alexandrinischen Theologen Origenes († 254) legte sich *ὑπόστασις* als Bezeichnung für die drei einzelnen trinitarischen Personen nahe, ein Begriff, der in der philosophischen Diskussion der Antike die konkrete Einzelexistenz benannte.¹⁵ Einen solchen Ausweg verlegte aber die dem Nizänum angefügte Verwerfung: Nicht nur wurde hier jegliche *zeitliche* Distanz zwischen Vater und Sohn kategorisch ausgeschlossen; auch sei es unzulässig zu behaupten, der

¹² Symbolum Nicaenum (COD³ 5,4–11): [πιστεύομεν] εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τούτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί.

¹³ Vgl. Oskar Skarsaune, A Neglected Detail in the Creed of Nicaea (325), in: VigChr 41. 1987, 34–54.

¹⁴ Vgl. George Christopher Stead, Homousios, in: RAC 16, 364–433, bes. 374 f. (zum vermutlich gnostischen Ursprung); 410 f. (zur unklaren Rolle des Begriffs in Nizäa).

¹⁵ Vgl. Origenes, comm. in Joh. II 10,75 (GCS Orig. IV, 65,15–21 Preuschen). Comm. in Joh. XX 18,157 (351,4–8) wendet sich explizit gegen eine Prädikation des Sohnes als ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς; vgl. dazu Ayres, Nicaea (wie Anm. 8), 24 f.; andernorts kann Origenes die Hypostasen allerdings auch als οὐσία bezeichnen (princ. I 9,1; GCS Orig. V, 164,2 Koetschau), vgl. Hans Georg Thümmel, Logos und Hypostasis, in: Dietmar Wyrwa (Hg.), Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. FS Ulrich Wickert, Berlin–New York 1997, 347–398, hier 387; allgemein zum Begriffsfeld: Jürgen Hammerstaedt, Hypostasis, in: RAC 16, 986–1035, bes. 1004–1008.

Sohn stamme aus einer anderen Ousia oder aus einer anderen Hypostase.¹⁶ Die Begriffe Ousia und Hypostase wurden also identifiziert, um den Beiklang zweier eigenständiger Entitäten innerhalb des einen Wesens Gottes nach Möglichkeit zu vermeiden. Das Nizänum setzte dabei die – bislang unbestrittene – Unterschiedenheit von Vater und Sohn voraus, um gegen die von Arius betonte Stufung zwischen beiden vermittlels der Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters ihre Einheit und Gleichrangigkeit zu akzentuieren.

Mit der Weigerung, die Unterschiedenheit selbst begrifflich zu fassen, geriet das Bekenntnis aber, wie die folgenden Diskussionen zeigen sollten, selbst in die Nähe einer längst verworfenen Häresie, der des Sabellius, der angeblich nur drei Modi der Weltzuwendung des einen Gottes, nicht aber drei distinkte Existenzweisen Gottes gelehrt habe.¹⁷ Der Monotheismus sollte hier nicht – wie bei Arius – durch Subordination einer Person unter die andere, sondern durch Identifikation beider Personen miteinander bewahrt bleiben; der eine Gott tritt in der Weltgeschichte nur in unterschiedlicher Gestalt auf, ist und bleibt aber immer ein und derselbe. Aus dieser Perspektive konnte es scheinen, als lehre das Nizänum, dass Vater und Sohn nicht nur gleichen, sondern selbigen Wesens seien, und d.h.: nur eine Person. Daher stellten Theologen um Euseb von Caesarea und Euseb von Nikomedien den Begriff ὑπόστασις in den Vordergrund, um nun wiederum gegen das Nizänum die reale Eigenständigkeit der drei göttlichen Personen zu wahren – um den Preis einer ganz selbstverständlich hingenommenen Subordination des Sohnes.

Die binäre Gegenüberstellung zweier theologischer Grundströmungen, die sich durch die Akzentuierung des Ousia- oder des Hypostasenbegriffs auszeichnen und die der Gegenseite polemisch latenten „Arianismus“ oder „Sabellianismus“ vorwerfen, ist, wenn man die Zeit nach 325 im Detail betrachtet, natürlich eine Abstraktion. Unmittelbar auf Nizäa folgte tatsächlich eine Phase theologischer Konfusion, in der zahlreiche Synoden in wechselnden Konstellationen den jeweiligen Gegner durch Verwerfungen bekämpften, oft ohne eigene tragfähige Positionen zu formulieren. Erst in den 340er Jahren begannen sich die Alternativen in Richtung der skizzierten Grundopposition zu klären: Die sogenannte „2. antiochenische Formel“ (341) bekräftigte die

¹⁶ Symbolum Nicaenum (COD³ 5,20–28): Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἡτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

¹⁷ Wolfgang A. Bienert, Sabellius und Sabellianismus als historisches Problem, in: Logos. FS Luise Abramowski, hg. von Hanns Christof Brennecke/Ernst-Ludwig Grasmück/Christoph Marksches, Berlin–New York 1993, 124–139; wieder in: ders., Werden der Kirche – Wirken des Geistes. Beiträge zu den Kirchenvätern und ihrer Nachwirkung, hg. von Uwe Kühneweg, Marburg 1999, 96–107; vgl. demnächst auch ders., Wer war Sabellius?, in: Frances Young (Hg.), Studia Patristica, Leuven 2006 [im Druck].

Dreihypostasenlehre¹⁸; die Synode von Serdica 343 schrieb dagegen die Einhypostasentheologie von Nizäa möglichst unverkürzt fort.¹⁹

Es war ausgerechnet ein von oben verordnetes Verbot theologischer Diskussionen, das den Weg dazu bahnte, unversöhnlich scheinende Ansätze wieder ins Gespräch zu bringen. In den 350er Jahren setzte Konstantius auf einer Reihe von Synoden ein immer restriktiver formuliertes Verbot durch, Begriffe wie Ousia, Hypostase oder Homousios auch nur zu verwenden. Das Ziel war, die Debatte durch den pauschalen Rekurs auf die biblischen Schriften zu sistieren, wie es die Synoden der Jahre 359/60 mit der „homöischen“ Formel ὁμοιος κατὰ τὰς γραφάς versuchten. Im Gegenzug zu dieser antispekulativen Tendenz setzte eine an Nizäa anknüpfende Bekenntnisentwicklung ein: Zum einen entdeckte vor allem Athanasius das Nizänum angesichts der Vielfalt späterer Synodalbekenntnisse als einzigen tragfähigen Orientierungspunkt; zum anderen zeichnete sich seit 358 eine konstruktive Rezeption des Ousia-Begriffs durch die Verfechter einer Dreihypostasentheologie ab, einschließlich einer Annäherung an das Homousios bzw. an seine Verfechter (die „Homousianer“) – auf dem Umweg des ὁμοιούσιος, der „Ähnlichkeit im Wesen“, oder der „homöusianischen“ Formulierung ὁμοιος κατὰ τὴν οὐσίαν.²⁰

Es setzte sich also um 360 an mehreren Stellen zugleich die Erkenntnis durch: Der entscheidende Gegner war längst nicht mehr Arius, sondern das grundsätzliche kaiserliche Verbot der theologischen Debatte – einer Debatte, die ein Komplexitätsniveau erreicht hatte, dass nicht mehr unterschritten werden durfte, wenn man der ursprünglichen Frage nach Bedeutung und Angemessenheit des christlichen Bekenntnisses zu Christus als Sohn Gottes gerecht werden wollte.

¹⁸ August Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, hg. von Ludwig Hahn, Breslau ³1897, 186 Nr. 154: ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἓν. Die Formel wurde vermutlich nach Abschluss der Synodalverhandlungen zur Weitergabe an Kaiser Konstantius erstellt; dazu Ayres, *Nicaea* (wie Anm. 8), 117–122.

¹⁹ Die neueste Rekonstruktion des Serdicense bietet Martin Tetz, *Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis*. Glaubensfragen auf der Synode von Serdika (342), in: *ZNW* 76, 1985, 243–269, Text: 252–254. In Abgrenzung gegen die antiochenischen Formeln wird betont, dass als „nizänisch“ nur eine miahypostatische Theologie gelten darf (n. 4: μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ αἰρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος); auch ist der Sohn nicht nur „Gott von Gott, Licht von Licht“, wie man in Antiochien betont hatte und wie zahlreiche homöische Formeln der 350er Jahre wiederholten, sondern eben ἀληθινὸς θεός (n. 1). Dass die Gegenseite οὐσία und ὑπόστασις nicht miteinander identifiziere, belege ihre häretische Einstellung; in der Tat wiederholte die 4. antiochenische Formel den nizänischen Anathematismus nur soweit, dass der Sohn nicht „aus einer anderen Hypostase“ stamme – die andere Ousia fiel an dieser Stelle weg (Hahn, *Bibliothek* [wie Anm. 18], 188 Nr. 156).

²⁰ Die Begrifflichkeit suggeriert mehr Eindeutigkeit, als für die betreffende Zeit festzustellen ist; sie entspricht jedoch der Diskussionslage, die sich in der Argumentation des *Tomus* spiegelt, und kann daher als heuristisches Mittel Verwendung finden.

3 Die Synode von 362 und ihr Tomus

Das Verdienst, zwischen „Homousianern“ und „Homöusianern“ einen Konsens angebahnt zu haben, kommt dem *Tomus ad Antiochenos* zu. Der konkrete Anlass, der eine Verständigung als unabweisbar erscheinen ließ, war die aufgrund des Rückkehrdekrets Julians in Antiochien herrschende Konfusion: Dort war – noch von Konstantius – Ende 360 Meletius als Bischof eingeführt, im Frühjahr 361 jedoch gleich wieder abgesetzt und durch Euzoius ersetzt worden. Offenbar hatte Meletius nicht die Erwartung des Kaisers erfüllt, die homöische Linie seines nach Konstantinopel berufenen Vorgängers Eudoxius konsequent zu vertreten.²¹ Neben der homöischen Gemeinde und den sich zu dem 362 zurückkehrenden Meletius haltenden Antiochenern existierte noch eine dritte, „homousianische“ Gruppe, die Anhänger des bereits 328/29 abgesetzten Eustathius († vor 337), deren Wortführer ein Presbyter namens Paulinus war. Es gab also – als Miniatur der im gesamten Osten herrschenden Situation – konkurrierende Ansprüche einer homöischen, einer homöusianischen und einer homousianischen Gemeinde, die sich durch persönliche Loyalitäten, aber auch mit durchaus ernsthaften theologischen Optionen definierten.

Dem trägt der *Tomus ad Antiochenos* Rechnung. Der Text entstand im Anschluss an eine „Synode der Konfessoren“ – so Rufin – in Alexandrien im Frühjahr 362, an der neben Athanasius und weiteren ägyptischen Bischöfen auch Exulanten aus dem Westen teilnahmen, namentlich Euseb von Vercelli und Lucifer von Calaris.²² Beide bildeten mit weiteren drei Bischöfen eine „Bischofskommission“²³, an die sich formell der von Athanasius verfasste *Tomus* richtete. Die im Titel genannten Antiochener sind nicht die Adressaten des Schreibens, sondern des darin niedergelegten Versöhnungsvorschlags, den die Bischöfe überbringen sollten.²⁴ In Alexandrien war überhaupt nur die paulinianische, nicht aber die meletianische Gemeinde durch Gesandte

²¹ Vgl. Kelley McCarthy Spoerl, *The Schism at Antioch since Cavallera*, in: *Arianism after Arius* (wie Anm. 5), 101–126, hier 106–108; zu Meletius' „homöusianischer“ Predigt über Prv 8,22, aufgrund derer er seinen Sitz unmittelbar wieder räumen musste, vgl. unten Anm. 73.

²² Rufin, h.e. X 29 (GCS Eus. II/2, 991,14–17 Mommsen). Zur – nicht eindeutig zu klärenden – Datierung vgl. Yeum, *Synode* (wie Anm. 6), 9f. Anm. 3. Verlauf und Hintergründe schildern Timothy D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge MA ²1994, 155–158 sowie Annick Martin, *Athanasie d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle*, Rom 1996, 542–565.

²³ So Hans Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, Bd. III: *Die Reichskirche bis zum Tode Julians*, Berlin ²1953 (neu hg. von Christoph Marksches, Berlin–New York 1999), 269; vgl. Tetz, *Nikäische Orthodoxie* (wie Anm. 6), 196 f.

²⁴ Athanasius' Verfasserschaft bezeugen die handschriftliche Überlieferung sowie die Zeitgenossen Petrus von Alexandrien (bei Facundus von Hermiane, *defens. XI 2,3*; CChr. SL 90A, 334,29 f. Clément/vander Plaetse) und Apollinaris von Laodicea (ep. ad Diocaesarenses I; 255,23 Lietzmann); vgl. Tetz, *Nikäische Orthodoxie* (wie Anm. 6), 197.

vertreten.²⁵ Der *Tomus* ist daher nicht das Protokoll einer tatsächlich abgehaltenen Debatte, wie oft unterstellt wird²⁶, sondern die Textvorlage für eine Zusammenkunft in Antiochien unter Aufsicht der Bischofskommission, bei der der Text verlesen und von beiden Seiten akklamiert werden sollte.²⁷ Dadurch erklärt sich auch, warum einige der Legaten selbst unterschrieben, wobei Euseb eine ausführliche Nostrifikation des *Tomus* vornahm.²⁸

Die theologische Pointe des *Tomus* liegt in dem Versuch, die Kluft zwischen Meletianern und Paulinianern so zu überbrücken, dass das Nizänum als gemeinsame Basis deklariert, dabei jedoch seiner einhypostatischen Einführung entkleidet wird. Für Athanasius war, wie erwähnt, in den 350er Jahren deutlich geworden, dass eine Verständigung nicht durch das Konstruieren immer neuer Formeln erfolgen konnte, sondern allein durch den Rückbezug auf das Nizänum, das immerhin die Autorisierung durch eine Reichssynode und durch die Unterschrift zahlreicher Bischöfe besaß, deren Nachfolger jetzt miteinander stritten. Als Stolperstein stand dabei freilich das Bekenntnis von Serdica im Raum, das die Einhypostasentheologie des Nizänums mitsamt der Gleichsetzung von Ousia und Hypostase wiederholt und eingeschränkt hatte. Der *Tomus* zielte jedoch keineswegs darauf, die Einhypostasentheologie des Serdicense und ihren Hauptvertreter, Markell von Ankyra, persönlich zu desavouieren.²⁹ Vielmehr versucht er den antiochenischen „Paulinianern“ die These zu vermitteln, dass die „arianische“

²⁵ Richtig ist, dass es sich ausschließlich um Anhänger des Nizänums handelte; übertrieben ist jedoch, hierin nur „a small gathering of ultra-Nicenes“ zu sehen (so Frances Young, *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*, London 1983, 79).

²⁶ Vgl. z. B. Tetz, *Nikäische Orthodoxie* (wie Anm. 6), 205: Von Tom. 5,3 an „wird jetzt von Athanasius genau protokolliert“. Anders Johannes Zachhuber, *The Antiochene Synod of AD 363 and the Beginnings of Neo-Niceneism*, in: *ZAC* 4. 2000, 81–101, hier 93 und bereits André de Halleux, „Hypostase“ et „personne“ dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375–381), in: *RHE* 79. 1984, 313–369; 625–670; wieder in: ders., *Patrologie et Oecuménisme. Recueil d'études*, Leuven 1990, 113–214, hier 151 f.; vgl. auch Hanson, *Search* (wie Anm. 6), 244 f.; 303 f.; 642.

²⁷ Tom. 9,2 (Athanasius. *Werke* II/8, 348,23–349,4 Brennecke/Heil/von Stockhausen): δίκαιον γὰρ ἐκεῖ πρῶτον τὴν ἐπιστολὴν ἀναγνωσθῆναι κάκει τοὺς βουλομένους καὶ ἀντιποιοιμένων τῆς εἰρήνης συνάπτεσθαι, καὶ λοιπὸν συναφθέντων αὐτῶν ἔνθα ἂν ἀρέσῃ πᾶσι τοῖς λαοῖς παρούσης τῆς ὑμετέρας χρηστότητος ἐκεῖ τὰς συνάξεις ἐπιτελεῖσθαι καὶ τὸν κύριον κοινῇ παρὰ πάντων δοξάζεσθαι (im Folgenden ohne Nennung der Hgg. zitiert). Vgl. Martin, *Athanasie* (wie Anm. 22), 561: „Les positions antithétiques y sont en effet présentées comme si elles émanaient de deux partis en présence qui auraient été soumis, chacun à leur tour, au jeu des questions et réponses face à un jury synodal.“ Das Ergebnis sei „sorte de charte doctrinale élaborée par Athanasie, faisant, pour les Nicéens, l'état des points de fixation de la controverse théologique en cours.“

²⁸ Tom. 10,3 (zit. unten Anm. 61). Im selben Strang der Textüberlieferung findet sich auch die Subskription des Homousianers Paulinus (tom. 11,2; zit. unten Anm. 79).

²⁹ Athanasius, h. Ar. 6,1 (*Werke* II/5, 186,1–3 Opitz) sieht Markell gerade deshalb als „living martyr“ an, weil Serdica sein Glaubensbekenntnis approbierte und die Gegner nichts dagegen vorzubringen hatten, so Joseph T. Lienhard, *Did Athanasius reject Marcellus?*, in: *Arianism after Arius* (wie Anm. 5), 65–80, hier 67; 71 f.

Häresie nicht an der Zahl der Hypostasen festzumachen ist, sondern an deren genauer Definition – und hierfür muss das Nizänum die Basis aller Lehrbildung, d.h. aber auch: seiner eigenen Fortschreibung bleiben.

Dies kommt bereits in der *Epistula catholica* zum Ausdruck, die die Synode an die „rechtgläubigen Bischöfe in Ägypten, Syrien, Kilikien, Phönikien und Arabien“ richtete.³⁰ Möglicherweise nahm Euseb von Vercelli ein entsprechendes Schreiben mit in den Westen: Ihm sei – so Rufin – die Verbreitung des nizänischen Glaubens im Abendland anvertraut worden, während Asterius von Petra und andere – nach einer späteren Überlieferung Athanasius selbst – dies im Orient gewährleisten sollten.³¹ Die *Epistula catholica* beruft sich wiederholt auf das Nizänum, das sie zugleich fortzuentwickeln trachtet. Dies gilt besonders für die Einbeziehung des Geistes in „die eine wahre Gottheit der Dreiheit“, die nicht in Vater, Sohn und Geist aufgespalten werden dürfe³², und entsprechend wird die Pointe der nizänischen Synode (re)formuliert:

„Dies ist das Symbol unseres Glaubens: Wesensgleich ist die Dreiheit, und wahrer Gott ist der aus Maria geborene Mensch... Denn das wollte der Text der großen Synode in Nizäa ausdrücken: Wesensgleich ist der Sohn dem Vater, und der Heilige Geist wird zusammen mit dem Vater und dem Sohn verherrlicht.“³³

Der Akzent liegt auf dem Homousios und damit auf einem in Nizäa verwendeten – wenn auch umstrittenen – Begriff; demgegenüber finden die Reizworte der aktuellen Debatte, οὐσία und ὑπόστασις, keine Verwendung. Dies zeigt, dass die Sprachregelung des *Tomus*, von der sogleich die Rede sein wird, noch nicht vorausgesetzt werden kann. Wenn Martin Tetz' These zutrifft, dass Euseb von Vercelli großen Anteil an der Formulierung der

³⁰ Diese lange als pseudathanasianisch angesehe Schrift wurde identifiziert und neu ediert von Martin Tetz, Ein enzykliches Schreiben der Synode von Alexandrien (362), in: ZNW 79. 1988, 262–281; wieder in: ders., Athanasiana (wie Anm. 6), 207–225, das Zitat im Text: 216.

³¹ Rufin, h.e. X 30 (GCS Eus. II/2, 992,11–13 Mommsen). Tom. 1,1 erwähnt ein Schreiben, das Euseb und Asterius zu Mitverfassern habe. Möglicherweise spielte Euseb in Alexandrien und in der Folgezeit im Westen eine wichtigere Rolle, als bislang erkannt wurde; in diesem Zusammenhang wäre auch die Frage nach den möglicherweise ihm zuzuschreibenden pseudathanasianischen *Libri de Trinitate* noch einmal neu zu verhandeln, zumal Daniel H. Williams, *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflicts*, Oxford 1995, 239–242 mit gewichtigen Argumenten wieder für Euseb als Verfasser von Buch I-VII votiert hat.

³² Ep. cath. 1 (216 f. Tetz): μήτε τῆ ἀσεβείᾳ συμμιγνύμενοι τῶν ἀθετούντων τὴν μίαν ἀληθῆ θεότητα τῆς ἁγίας τριάδος καὶ ἀπαλλοτριούντων τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ χωρίζοντων.

³³ Ep. cath. 7 f. (217 Tetz): σύμβολον οὖν τῆς πίστεως ἡμῶν ὁμοούσιος ἡ τριάς, θεὸς ἀληθινὸς ἐκ Μαρίας γενόμενος ἄνθρωπος... ταῦτα γὰρ τὸ τῆς μεγάλης συνόδου τῆς ἐν Νικαίᾳ γράμμα βούλεται ὁμοούσιον εἶναι τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ συνδοξάσθαι. Die Wendung ὁμοούσιος ἡ τριάς begegnet auch in der Serapion von Thmuis zugeschriebenen ep. ad monachos 11 (PG 40, 937A; vgl. Martin, Athanasie [wie Anm. 6], 549 Anm. 19). Nach Klaus Fitschen, Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und anderer, Berlin–New York 1992, 79–84 stammt der Text allerdings aus späterer Zeit, hebt die Singularität der Wendung anno 362 also nicht auf.

Epistula catholica hatte, wäre es plausibel, das Schlagwort ὁμοούσιος ἢ τριάς vom lateinischen „*unius substantiae*“ her zu verstehen³⁴, was den westlichen Äußerungen in den 370er Jahren gegenüber Basilius' Versuchen einer Annäherung auf der Basis der drei Hypostasen entspricht. Die *Epistula catholica* stellt also eine Abkehr vom Streit um Fachtermini dar und bemüht sich, die Debatte in nizänisches Fahrwasser zu leiten (mit einer pneumatologischen Akzentuierung, die auf Konstantinopel 381 vorausweist). Daher ist mit Tetz „die E[pistula] C[atholica] nicht nur eine, sondern die unmittelbare Voraussetzung des Tomus ad Antiochenos“.³⁵

Der *Tomus* selbst schließt sich der *Epistula Catholica* darin an, dass Nizäa an verschiedenen Stellen als zentrale, ja einzige Autorität in Glaubensfragen hervorgehoben wird. Von denen, „die sich in der Alten Kirche in Antiochien versammeln“, d.h. den Meletianern, dürfe nicht mehr verlangt werden, als dass sie dem Arianismus eine deutliche Absage erteilen „und den Glauben bekennen, den die heiligen Väter in Nizäa bekannt haben“.³⁶ Wie im Synodalbrief kommt eine spezifische Forderung hinzu, die in Nizäa noch nicht erhoben worden war: „Sie sollen aber auch diejenigen anathematisieren, die behaupten, der Heilige Geist sei ein Geschöpf und aus dem Wesen Christi ‚herausgetrennt!‘“³⁷ Die Subordination des Sohnes darf also nicht *mutatis mutandis* auf den Geist übertragen werden. Das Nizänum in diesem Sinne zu verstehen und zu bekennen reiche aus, um die Eintracht (ὁμόνοια) wieder herzustellen; und darum sollten Meletianer und ebenso die Paulinianer „nichts anderes und nicht mehr vorlegen, als was im Bekenntnis von Nizäa enthalten ist.“³⁸

³⁴ So Tetz, *Enzykliches Schreiben* (wie Anm. 30), 220–222 mit Verweis auf Lucifer von Calaris, non parc. 8 (CChr.SL 8, 229,26–29 Diercks).

³⁵ Tetz, *Enzykliches Schreiben* (wie Anm. 30), 222 (im Original z.T. hervorgehoben).

³⁶ Tom 3,1 (Werke II/8, 342,18–343,1): ὁμολογεῖν δὲ τὴν παρὰ τῶν πατέρων ὁμολογεθεῖσαν ἐν Νικαίᾳ πίστιν.

³⁷ Tom. 3,1 (Werke II/8, 343,1–3): ἀναθεματίζειν δὲ καὶ τοὺς λέγοντας κτίσμα εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ δηρημένον ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Χριστοῦ. Die hier und im Folgenden gebotenen deutschen Übersetzungen folgen Yeum, *Synode* (wie Anm. 6), 32–46, ohne kleinere Abweichungen zu vermerken. Zum Rückgriff auf Nizäa vgl. aaO. 50–84.

³⁸ Tom. 4,1 (Werke II/8, 343,17–19): μήτε τοὺς ἐν τῇ Παλαιᾷ συναγομένους ἀπαιτεῖσθαι παρ' ὁμῶν μήτε τοὺς περὶ Παυλίνον ἕτερόν τι μηδὲ πλέον τῶν ἐν Νικαίᾳ προβάλλεσθαι. Wolfgang A. Bienert, *Die Bedeutung des Athanasius von Alexandrien für die nikäische Orthodoxie*, in: *Lutherische Blätter* 34, Nr. 123/24. 1981, 17–38; wieder in: ders., *Werden der Kirche – Wirken des Geistes* (wie Anm. 17), 108–123, hier 122 betont die Kontinuität zwischen Athanasius und Basilius, was die Einsicht in die pneumatologische Unterbestimmtheit des Nizänums angeht: „Wenn später Basilius der Große in seinem Kampf um die nicaenische Orthodoxie gegenüber Eustathius von Sebaste betont, man müsse das Nicaenum ‚nach Wort‘ (κατὰ τὰ ῥήματα) und ‚Sinn‘ (διάνοια) festhalten, hinsichtlich der Pneumatologie jedoch weitere Klärungen für erforderlich ansieht, dann entspricht das durchaus der von Athanasius vorgezeichneten Linie“; dies zeigt sich z. B. in ep. 114 an Cyriacus von Tarsus, wonach dem Nizänum hinzuzufügen sei, dass der Geist nicht als Geschöpf gelten dürfe (προσθεῖναι δὲ τῇ πίστει ἐκεῖνη καὶ τὸ μὴ χρῆναι λέγειν κτίσμα τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον; CUFr II, 19,33 f. Courtonne).

Offenbar war aber eben im Nizänum nicht genug terminologische Präzision vorgebildet, um der mit zunehmend verhärteten Fronten ausgetragenen Auseinandersetzung über die Begriffe *Ousia* und *Hypostasis* Rechnung zu tragen. Athanasius selbst tat sich nicht leicht, die Legitimität der Rede von drei Hypostasen prinzipiell einzuräumen. Zwar wird das *Serdicense* als „Wisch“ (*πιττάκιον*) abgetan, da die Synode von *Serdica* seinerzeit selbst die Suffizienz des Nizänums betont habe, während lediglich ein paar Übereifrige gemeint hätten, neue Formeln abfassen zu müssen, was unnötig, ja schädlich gewesen sei.³⁹ Jedoch wird sogleich auch – in Übereinstimmung mit dem *Serdicense* – die Rede von drei Hypostasen grundsätzlich als unbiblisch und daher gefährlich bezeichnet: Sie könne dazu verleiten, Vater, Sohn und Geist in Analogie zu Menschen als drei voneinander getrennte Individuen bzw. in Analogie zur Materie als drei verschiedene Substanzen (*ουσίαι*) aufzufassen – ein naheliegender Gedanke, sofern man *ουσία* und *υπόστασις* identifiziert.⁴⁰ Trotz dieser Gefahr wird die Rede von drei Hypostasen nun aber nicht kategorisch verboten, vielmehr wird den fiktiven Gesprächspartnern Gelegenheit gegeben, zu erklären, warum sie trotz der Gefahr solchen Missverstehens an ihrer Terminologie festhalten wollen:

„Weil wir an eine heilige Dreiheit glauben, und zwar an eine nicht nur nominelle, sondern wirklich existierende und subsistierende Trias; und wir bekennen einen wahrhaft existierenden und subsistierenden Vater, einen wahrhaft für sich bestehenden und subsistierenden Sohn und einen für sich bestehenden und subsistierenden Heiligen Geist. Niemals aber haben wir behauptet, dass es drei Götter oder drei Prinzipien gebe, und wir wollen überhaupt nicht dulden, wenn jemand derartige Dinge sagt oder glaubt. Wir erkennen vielmehr eine heilige Trias, eine Gottheit, ein Prinzip und den Sohn als ‚wesensgleich mit dem Vater‘, wie die Väter gesagt haben, und den

³⁹ Tom. 5,1 (Werke II/8, 344,1–9): Καὶ τὸ θρυληθὲν γοῦν παρὰ τινων πιττάκιον ὡς ἐν τῇ κατὰ Σαρδικὴν συνόδῳ συνταχθὲν περὶ πίστεως κωλύετε κἀν ὅλως ἀναγινώσκεισθαι ἢ προφέρεσθαι: οὐδὲν γὰρ τοιοῦτον ὄρισεν ἡ σύνοδος. ἤξιωσαν μὲν γὰρ τινες, ὡς ἐνδεοῦς οὐσης τῆς κατὰ Νίκαιαν συνόδου, γράψαι περὶ πίστεως καὶ ἐπεχειρήσαν γε προπετῶς: ἢ δὲ ἅγια σύνοδος ἢ ἐν Σαρδικῇ συναχθεῖσα ἠγανάκτησε καὶ ὄρισε μηδὲν ἔτι περὶ πίστεως γράφεσθαι, ἀλλ’ ἀρκεῖσθαι τῇ ἐν Νικαίᾳ παρὰ τῶν πατέρων ὁμολογηθείσῃ πίστει διὰ τὸ μηδὲν αὐτῇ λείπειν, ἀλλὰ πλήρη εὐσεβείας εἶναι καὶ ὅτι μὴ δεῖν δευτέραν ἐκτίθεσθαι πίστιν, ἵνα μὴ ἢ ἐν Νικαίᾳ γραφεῖσα ὡς ἀτελής οὕσα νομισθῇ καὶ πρόφασις δοθῇ τοῖς ἐθέλουσι πολλακίς γράφειν καὶ ὀρίζειν περὶ πίστεως. Nach Martin Tetz, *Ante omnia* (wie Anm. 19), 268 f. habe Athanasius damit durchaus Recht, da das *Serdicense* nur eine – nicht angenommene – Tischvorlage für die Diskussion war, die dem eigentlichen Synodalschreiben lediglich als nicht autorisierter Anhang beigegeben worden sei. Dennoch ist bemerkenswert, dass eine so scharfe Abgrenzung erfolgen musste – der „Wisch“ hatte jedenfalls *de facto* Autorität!

⁴⁰ Tom. 5,3 (Werke II/8, 344,12–345,5): Οὐς γὰρ ἐμέμφοντό τινες ὡς τρεῖς λέγοντας ὑποστάσεις διὰ τὸ ἀγράψους καὶ ὑπόπτους αὐτόθεν εἶναι τὰς λέξεις, ἠξιώσαμεν μὲν μηδὲν πλέον ἐπιζητεῖν πλὴν τῆς κατὰ Νίκαιαν ὁμολογίας, ἀνεκρίναμεν δὲ ὅμως τούτους διὰ τὴν φιλονεικίαν, μὴ ἄρα, ὡς οἱ Ἀρειομανῖται λέγουσιν, ἀπληλοτριωμένας καὶ ἀπεξενωμένας, ἀλλοτριουσίους τε ἀλλήλων καὶ ἐκάστην καθ’ ἑαυτὴν ὑπόστασιν διηρημένην ὡς ἔστι τὰ τε ἄλλα κτίσματα καὶ οἱ ἐξ ἀνθρώπων γεννώμενοι, ἢ ὡσπερ διαφόρους οὐσίας, ὡσπερ ἐστὶ χρυσὸς καὶ ἄργυρος καὶ χαλκός, οὕτω καὶ αὐτοὶ λέγουσιν, ἢ ὡς ἄλλοι αἰρετικοὶ τρεῖς ἀρχάς καὶ τρεῖς θεοὺς λέγουσιν, οὕτω καὶ οὗτοι φρονοῦντες τρεῖς ὑποστάσεις λέγουσι, καὶ διεβεβαίωσαντο μήτε λέγειν μήτε πεφρονῆκεναι ποτὲ οὕτως.

- Heiligen Geist, der weder Geschöpf noch sonst Fremdartiges, sondern eigenständig und untrennbar von der Ousia des Sohnes und des Vaters ist.⁴¹

Es ist nicht einfach, im Deutschen wiederzugeben, mit welchem Nachdruck die reale Existenz und die Eigenständigkeit der Hypostasen vorgetragen wird. Und es liegt keine geringe Ironie darin, dass die Seite, die sich tatsächlich *gegen* die nizänische Identifikation von Ousia und Hypostasis wandte, das Sein sowohl der Trinität insgesamt als auch der drei Personen je als ἀληθῶς οὐσα καὶ ὑφ'εστῶσα, also gerade mit der Identifikation von εἶναι und ὑφίστημι bezeichnen soll, die in den Verwerfungen des Nizänums unzweideutig formuliert worden war!⁴² Es ist deutlich, dass hier nicht die Meletianer selbst sprechen, sondern dass Athanasius ihre Position so formulierte, wie er sie verstehen und akzeptieren zu können meinte.⁴³ Auch dass der Heilige Geist „nicht ein Geschöpf oder fremd, sondern zugehörig zu und ungetrennt von der *ousia* des Sohnes und des Vaters“⁴⁴ sei, wie den Meletianern in den Mund gelegt wird, entspricht fast wörtlich Athanasius' eigener Kautele, wer sich an das Nizänum halte, müsse diejenigen anathematisieren, „die sagen, der Heilige Geist sei ein Geschöpf und getrennt von der *ousia* Christi“.⁴⁵ Athanasius unterstellte, dass sich die Meletianer auf diese Sprachregelung würden einlassen können – nur so vermochte er selbst eine konsensuelle Lösung zu denken.

Der Akzent dieser den „Homöusianern“ zugeschriebenen Sichtweise liegt auf dem wesenhaften, nicht nur numerischen Dreisein Gottes, das in der konkreten Existenz jeder trinitarischen Person seine Entsprechung findet.⁴⁶ Rezipiert wird in der „meletianischen“ Ausdrucksweise das Homousios des Nizänums, jedoch nicht die Aussage, dass der Sohn „aus dem Wesen des Vaters

⁴¹ Tom. 5,4 (Werke II/8, 345,5–14): Ἐρωτῶντων δὲ ἡμῶν αὐτούς, πῶς οὖν ταῦτα λέγετε ἢ διὰ τί δὲ ὅλως τοιαύταις χρησθε λέξεσιν' ἀπεκρίναντο, διὰ τὸ εἰς ἁγίαν τριάδα πιστεύειν οὐκ ὀνόματι τριάδα μόνον, ἀλλ' ἀληθῶς οὐσαν καὶ ὑφ'εστῶσαν πατέρα τε ἀληθῶς ὄντα καὶ ὑφ'εστῶτα καὶ υἱὸν ἀληθῶς ἐνούσιον ὄντα καὶ ὑφ'εστῶτα καὶ πνεῦμα ἅγιον ὑφ'εστῆκος καὶ ὑπάρχον, οἶδαμεν μῆτε δὲ εἰρηκέναι τρεῖς θεοὺς ἢ τρεῖς ἀρχὰς μῆτε ὅλως ἀνέχεσθαι τῶν τοῦτο λεγόντων ἢ φρονούντων, ἀλλ' εἰδέναι ἁγίαν μὲν τριάδα μίαν δὲ θεότητα καὶ μίαν ἀρχὴν καὶ υἱὸν μὲν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, ὡς εἶπον οἱ πατέρες, τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα οὐ κτίσμα οὐδὲ ξένον, ἀλλ' ἴδιον καὶ ἀδιαίρετον τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρός.'

⁴² Der *Tomus* geht insofern über die Betonung der „wahren Existenz“ der Personen bei Euseb von Caesarea (Urk. 22,5; Athanasius. Werke III/1, 43,15–18 Opitz) und in der 2. antiochenischen Formel (zit. bei Athanasius, syn. 23,6; Werke II/7, 249,30 f. Opitz) hinaus.

⁴³ So auch Volker Henning Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner, Göttingen 1996, 19.

⁴⁴ Tom. 5,4 (Werke II/8, 345,13 f.): οὐ κτίσμα οὐδὲ ξένον, ἀλλ' ἴδιον καὶ ἀδιαίρετον τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρός; hier übers. nach Luise Abramowski, Trinitarische und christologische Hypostasenformeln, in: ThPh 54. 1979, 38–49, hier 43.

⁴⁵ Tom. 3,1 (Werke II/8, 343,2f.): τοὺς λέγοντας κτίσμα εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ διηρημένον ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Χριστοῦ. Reinhard M. Hübner, Zur Genese der trinitarischen Formel bei Basilius von Caesarea, in: Manfred Weitlauff/Peter Neuner (Hgg.), Für euch Bischof – mit euch Christ. FS Friedrich Kardinal Wetter, St. Ottilien 1998, 123–156, hier 146 verweist auf Athanasius, ep. Serap. IV 4 (PG 26, 641C): ἴδιον τῆς τοῦ λόγου οὐσίας.

geboren“ sei; die Identifikation von Ousia und Hypostase erscheint damit als nicht (mehr) zwingend. Dies bedeutet eine gewichtige Verschiebung: Die wesensmäßige Zeugung, die in Nizäa die Einheit von Vater und Einziggeborenem gewährleisten sollte und als deren erläuternder Zusatz das ὁμοούσιος seinerzeit fungierte, erfüllt diese Funktion nun nicht mehr; das Homousios wird damit vom Explanandum zum Explanans: Gerade weil (und nur weil) Vater und Sohn (und ebenso der Heilige Geist) wesensgleich sind, kann von drei Hypostasen und zugleich von einem Gott gesprochen werden. Die „Meletianer“ sollen also das Nizänum als autoritatives Bekenntnis und als theologischen und terminologischen Ausgangspunkt trinitarischen Denkens rezipieren – mit einer entscheidenden Einschränkung bezüglich des Ousia-Begriffs, die weitreichende Folgen haben sollte: Denn auch das Bekenntnis der Synode von Konstantinopel 381, das Nizäno-Konstantinopolitanum (NC), kennt zwar das Homousios, nicht aber die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters.⁴⁷

Freilich beschränkt sich der *Tomus ad Antiochenos* nicht darauf, die Möglichkeit zu konzedieren, auf der Basis des Nizänums von drei Hypostasen zu sprechen.⁴⁸ Meist wird übersehen, dass der *Tomus* auch die antiochenischen „Eustathianer“ bzw. „Paulinianer“ ausführlich zu Wort kommen lässt und deren Einhypostasentheologie analog zu der Ansicht der „Meletianer“ approbiert. Die Gefahr des „Sabellianismus“ wird hier dergestalt beschrieben, dass bei der Betonung *einer* Hypostase der Sohn als „nicht wesensmäßig individuiert“ (ἀνούσιος) und der Geist als „nicht konkret existierend“ (ἀνυπόστατος) erscheinen könnte. Das freilich wiesen die Paulinianer weit von sich:

„Wir sagen Hypostase in der Annahme, dass es dasselbe ist, ob wir von Hypostase oder von Ousia sprechen; dass es nur eine gibt, erkennen wir daraus, dass der Sohn aus dem Wesen des Vaters ist, und aus der Selbigkeit der Natur. Wir glauben nämlich, dass es eine

⁴⁶ Vgl. Georg von Laodicea bei Epiphanius, haer. 73,16,1 (GCS Epiph. III, 288,20–22 Holl/ Dummer): καὶ μὴ ταρασσέτω τὸ τῶν ὑποστάσεων ὄνομά τινας. διὰ τοῦτο γὰρ ὑποστάσεις οἱ ἀνατολικοὶ λέγουσιν, ἵνα τὰς ιδιότητας τῶν προσώπων ὑφεστώσας καὶ ὑπαρχούσας γνωρίσωσιν; dazu Johannes Zachhuber, Basil and the Three-Hypostases Tradition. Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology, in: ZAC 5. 2001, 65–85, hier 67.

⁴⁷ Zur Signifikanz dieser Auslassung vgl. Seong-Cheol Kong, Gottes Wesen und Wille in den trinitätstheologischen Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts. Von Nizäa 325 bis Konstantinopel 381, Diss. theol. (masch.) Marburg 1995.

⁴⁸ Vgl. Christoph Marksches, „...et tamen non tres Dii, sed unus Deus...“. Zum Stand der Erforschung der altkirchlichen Trinitätstheologie, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hgg.), Marburger Jahrbuch Theologie, Bd. X: Trinität, Marburg 1998, 155–179; wieder in: ders., Alta Trinità Beata (wie Anm. 6), 286–309, hier 304 f.: Der *Tomus* „stellt – systematisch betrachtet – die entscheidende Weichenstellung zur Lösung des trinitätstheologischen Streits im vierten Jahrhundert dar; hier findet sich in Form eines synodalen Kompromißangebots erstmals jene Form einer nizänischen Theologie, die ein Stück der mild subordinatianischen origenistischen Mehrheitstheologie integriert hat, nämlich die Vorstellung von drei göttlichen Hypostasen.“

Gottheit gibt und dass diese nur eine Natur hat, nicht eine [Natur] des Vaters und eine dieser fremde [Natur] des Sohnes und noch eine des Heiligen Geistes.⁴⁹

So richtig es also ist, dass anno 362 der „homöusianischen“ Seite die Möglichkeit der Rede von drei Hypostasen zugestanden wurde, so wichtig ist es, im Blick zu behalten, dass damit erst einmal nur eine weitere Interpretation des Nizänums als sachlich angemessen anerkannt worden war, während die ursprüngliche nizänische Terminologie samt ihren theologischen Implikationen Gültigkeit behielt, d.h. aber: sowohl die Rede von einer Hypostase des Vaters und des Sohnes als auch die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters. Ergänzend wurde festgestellt, dass von drei Hypostasen zu reden nicht sofort mit „Arianismus“ gleichgesetzt werden dürfe, während das Insistieren auf einer Hypostase nicht automatisch „Sabellianismus“ sei. Alle Teilnehmer der Synode – so berichtet Athanasius – hätten einmütig Arius und Sabellius, weiterhin Paul von Samosata, die Gnostiker Valentin und Basilides sowie pauschal alle Manichäer verdammt⁵⁰ und sich darauf verständigt, „dass der von den heiligen Vätern in Nizäa bekannte Glaube besser und genauer formuliert sei und dass man darum besser daran täte, sich mit dem nizänischen Sprachgebrauch zufrieden zu geben.“⁵¹ Was denn aber nun der nizänische Sprachgebrauch (im Singular!) sei, nach dem man sich künftig zu richten habe, blieb in spezifischer Weise unklar; und das gilt entsprechend für den Appell, „nicht voreilig diejenigen zu verurteilen, die ein derartiges“ – d.h. die vorgenannten theologischen Denkmöglichkeiten entfaltendes – „Bekenntnis ablegen und auf diese Weise die von ihnen benutzte Ausdrucksweise interpretieren“.⁵²

Diese vermeintliche Unbestimmtheit stellt die hermeneutische Pointe des *Tomus ad Antiochenos* dar: Es gibt mehr als eine Möglichkeit, das Nizänum als Autorität zu verwenden, d.h. mehr als eine Variante, „nizänisch“ zu denken und zu argumentieren, solange man sich zwischen Scylla und Charybdis,

⁴⁹ Tom. 6,2 (Werke II/8, 346,1–5): ὑπόστασιν μὲν λέγομεν ἡγούμενοι 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 τὴν ταύτης φύσιν πιστεύομεν καὶ οὐκ ἄλλην μὲν τὴν τοῦ πατρὸς, ξένην δὲ τοῦτο τὴν τοῦ υἱοῦ καὶ τὴν τοῦ ἀγίου πνεύματος.

⁵⁰ Vgl. tom. 6,3 (Werke II/8, 346,7–10).

⁵¹ Tom. 6,4 (Werke II/8, 346,10–13): Πάντες τε τῇ τοῦ θεοῦ χάριτι καὶ μετὰ τὰς τοιαύτας ἐρμηνείας ὁμοῦ συντίθενται τῶν τοιούτων λέξεων βελτίονα καὶ ἀκριβεστέραν εἶναι τὴν ἐν Νικαίᾳ παρὰ τῶν πατέρων ὁμολογηθεῖσαν πίστιν καὶ τοῦ λοιποῦ τοῖς ταύτης ἀρκεῖσθαι μᾶλλον καὶ χρᾶσθαι ῥήμασιν. Zur sich im 4. Jahrhundert durchsetzenden Anrufung der Väter als autoritativer Zeugen der rechten Lehre vgl. Thomas Graumann, *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)*, Tübingen 2002.

⁵² Tom. 8,1 (Werke II/8, 348,1–3): τοὺς μὲν οὕτως ὁμολογοῦντας καὶ διερμηνεύοντας οὕτω τὰς λέξεις, ὡς λέγουσι, μὴ κατακρίνετε μηδὲ προπετῶς ἀποβάλλετε. In diese Mahnung eingeschlossen sind die christologischen Aussagen in Tom. 7 (Werke II/8, 346,14–347,16), die sich allerdings nicht – wie oft behauptet – gegen Apollinaris von Laodicea richten, wie Alwyn Pettersen, *The Arian Context of Athanasius of Alexandria's "Tomus ad Antiochenos" VII*, in: JEH 41, 1990, 183–198 gezeigt hat.

zwischen Arius und Sabellius bewegt.⁵³ Damit ist zugleich festgestellt, dass – selbst wenn die Frage nach einer oder drei Hypostasen nicht eindeutig zu klären ist – die terminologische und theologische Diskussion der vergangenen Jahrzehnte ein Reflexionsniveau erreicht hatte, das nicht aufgegeben werden durfte, wenn es um das Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott ging, d.h. um das Bekenntnis, das nicht zuerst Gegenstand theologischer Experimentierfreude, sondern Grundlage der Taufe und damit des christlichen Glaubenslebens war.⁵⁴ Der *Tomus ad Antiochenos* sollte diese Diskussion wieder dynamisieren und den unterschiedlichen Gruppierungen, die sich auf Nizäa beriefen, die Möglichkeit eröffnen, „im Geist der Frömmigkeit miteinander übereinzustimmen, anstatt ‚in unnützer Absicht über Worte zu streiten‘ [2 Tim 2,14] oder um die oben genannten Meinungen zu kämpfen“.⁵⁵

4 Nizänische Theologie(n) nach 362

Das antiochenische Schisma selbst dauerte an – teils weil Lucifer von Calaris bereits vor dem Eintreffen der Bischofskommission Paulinus, den Anführer der Eustathianer, zum Bischof geweiht hatte, was Meletius und seine Anhänger als Provokation begriffen; teils weil Athanasius zwar gerne eine geeinte antiochenische Gemeinde gesehen hätte, jedoch Meletius als deren Anführer ablehnte, sehr zum Verdruss des Basilius von Caesarea, der nach 370 versuchte, alle antiarianischen Kräfte in Ost und West zu einen.⁵⁶ Die mit dem *Tomus* intendierte Verflüssigung eingefahrener Argumentationsstrategien setzte jedoch auf lange Sicht erhebliche theologische Kreativität frei: Sie bereitete den Weg für die „kappadozische“ Lösung der trinitarischen Problematik durch die Rede von einer Ousia und drei Hypostasen, mit der die Synode von Konstantinopel (381) den subordinatianischen Streit im Osten faktisch beendete.⁵⁷

⁵³ Vgl. das Fazit bei Ayres, Nicaea (wie Anm. 8), 175: „The pragmatism of the text is here evident in its *failure* to produce a theological solution to these differences. Athanasius finds a way in which both sides can recognize each other, using Nicaea as a point of reference but without trying to seek unanimity.“

⁵⁴ Das gilt – unabhängig von Alter und Herkunft deklaratorischer Taufbekenntnisse (s.o. Anm. 10) – jedenfalls für den Bekenntnisakt.

⁵⁵ Tom. 8,2 (Werke II/8, 348,5–8): Τούτων τε μὴ ἀνεχόμενοι συμβουλευέετε κάκεινοις τοῖς ὀρθῶς ἐρμηνεύουσί τε καὶ φρονούσι μηδὲν πλέον ἀλλήλους ἀνακρίνειν μηδὲ „λογομαχεῖν ἐπ’ οὐδὲν χρήσιμον“ μήτε ταῖς τοιαύταις λέξεσι διαμάχεσθαι, ἀλλὰ τῷ φρονήματι τῆς εὐσεβείας συμφωνεῖν.

⁵⁶ Dazu knapp Lienhard, *Ousia* and *Hypostasis* (wie Anm. 4), 118 f. Vgl. Rufin, h.e. X 31 (GCS Eus. II/2, 993,16–18 Mommsen) sowie zahlreiche Briefe des Basilius: epp. 63; 69,1 f.; 89,2; 214,2; 258,3.

⁵⁷ Die Trinitätsformel ist nur in einem Schreiben der Nachfolgesynode von 382 erhalten (zit. bei Theodoret, h.e. V 9,11; GCS N.F. 5, 292,13–16 Parmentier/Hansen = COD³ 28,21–27): θεότητος καὶ δυνάμεως καὶ οὐσίας μᾶς τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πιστευομένης, ὁμοτίμου τε ἁξίας καὶ συναϊδίου τῆς βασιλείας, ἐν τρισὶ τελειοτάταις ὑποστάσεσιν, ἧγουν τρισὶ τελείοις προσώποις.

Allerdings ist zwischen der konkret fassbaren Nachwirkung des *Tomus* – die zunächst eher gering war – und seiner indirekten Wirkung als Veränderung der theologischen Diskussionslage zu unterscheiden. Zitiert wurde der *Tomus* selten; eine der Ausnahmen ist Apollinaris von Laodicea, der gegenüber den nach Diocaesarea verbannten Bischöfen und Konfessoren seine Rechtgläubigkeit und seine Gemeinschaft mit dem mittlerweile verstorbenen Athanasius belegen wollte.⁵⁸ Gregor von Nazianz präsentierte den *Tomus* in seinem Panegyricus auf Athanasius einseitig als Vorwegnahme der eigenen neunizänischen Position, ohne den Entstehungskontext oder die „paulinische“ Formel zu nennen:

„Wir reden sehr fromm von einer Ousia und drei Hypostasen; die Erstgenannte bezeichnet nämlich die Natur der Gottheit, die letzteren das Eigentümliche der drei [Personen].“⁵⁹

Gregor verortete das Sachproblem allerdings in der Divergenz zwischen dem griechischen *ὑπόστασις* und dem lateinischen *persona*: Die westlichen Theologen – denen die Armut ihrer Sprache mildernd zugestanden wird – hätten scheinbar „sabellianisch“ gelehrt; Athanasius habe beide Positionen zu Wort kommen lassen und mit großer Besonnenheit deren Vereinbarkeit festgestellt.⁶⁰ Gregors Darstellung spiegelt die Diskussionslage einer Zeit, in der im Westen das terminologische Problem erkannt worden war, das sich für Euseb von Vercelli noch gar nicht gestellt hatte: Dieser hatte sich den *Tomus* samt seiner Sprachregelung *περὶ τῶν ὑποστάσεων* zu eigen gemacht⁶¹ – während Augustin später in einer berühmten Passage mit dem Problem rang, einen adäquaten lateinischen Begriff für *ὑπόστασις* zu finden, der nicht zugleich auch für *οὐσία* verwendet werden könnte, wie *substantia*.⁶² Interessanterweise setzte sich hier nicht die Terminologie durch, die Rufin verwendet (und die erstmals bei Marius Victorinus begegnet): Die alexandrinische Synode habe „*de differentia substantiarum et subsistentiarum*“ gehandelt. Während die eine Seite beide Begriffe identifizierte und daher nicht nur – wie Augustin – nicht von drei *substantiae*, sondern auch nicht von drei *subsistentiae*

⁵⁸ Zur Berufung auf die Gemeinschaft mit Athanasius vgl. ep. ad Diocaes. 1 (255,23–28 Lietzmann); tom. 7,1–3 (Werke II/8, 346,16–347,9) wird wörtlich zitiert in c. 2 (256,3–14).

⁵⁹ Gregor von Nazianz, or. 21,35 (SC 270, 184,14–186,17 Mossay): Τῆς γὰρ μιᾶς οὐσίας καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων λεγομένων μὲν ὑφ’ ἡμῶν εὐσεβῶς – τὸ μὲν γὰρ τὴν φύσιν τῆς θεότητος, τὸ δὲ τὰς τῶν τριῶν ιδιότητας. Vgl. dazu Drecoll, Entwicklung (wie Anm. 43), 18 Anm. 61; Lienhard, *Ousia and Hypostasis* (wie Anm. 4), 100.

⁶⁰ Vgl. or. 21,35 (SC 270, 186,28–36) zu Athanasius’ Vorgehen in Alexandrien.

⁶¹ Tom. 10,3 (Werke II/8, 350,5–7): Ἐγὼ Εὐσέβιος ἐπίσκοπος κατὰ τὴν ἀκρίβειαν ἡμῶν τὴν παρ’ ἑκατέρων τῶν μερῶν ὁμολογηθεῖσαν ἀλλήλοις συντιθεμένων περὶ τῶν ὑποστάσεων καὶ αὐτὸς συγκατεθέμην.

⁶² Augustin, trin. V 8,10–9,10 (CChr.SL 50A, 216,43–217,51 Mountain/Glorie): „*Essentiam dico, quae οὐσία graece dicitur, quam usitatius substantiam vocamus. Dicunt quidem et illi ὑπόστασιν, sed nescio quid uolunt interesse inter οὐσίαν et ὑπόστασιν ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio dicere consuerint μίαν οὐσίαν τρεῖς ὑποστάσεις, quod est latine ‚unam essentiam tres substantias‘. Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed ‚unam essentiam‘ uel ‚substantiam‘.*“

habe sprechen wollen, hätte die andere Seite, um dem Sabellianismus zu entgehen, drei *subsistentes personas* gelehrt, d.h. eine nicht nur nominelle, sondern real subsistierende Trinität.⁶³ Dass sich nicht diese exakte Übersetzung des griechischen Neunizänismus in lateinische Terminologie, sondern – mit Augustin – eine andere, auf das ursprüngliche Nizänum zurückgreifende theologische Option im lateinischen Sprachraum durchsetzte, deutet darauf hin, dass der Westen nicht länger nur als Appendix zum trinitarischen Streit behandelt werden sollte.⁶⁴

Die Verwendung der Formel „eine Ousia, drei Hypostasen“ ist allerdings, wie erwähnt, auch im Osten selten. Das Nizäno-Konstantinopolitanum (381) verwendet *οὐσία* nur in seinem Derivat *ὁμοούσιος*, verzichtet auf den Begriff dagegen, wo er noch im Nizänum (325) stand; *ὑπόστασις* kommt überhaupt nicht vor.⁶⁵ Die „kappadozische“ Trinitätsformel war keineswegs die einzig denkbare, ja nicht einmal die erste Form der Aneignung des Nizänums durch vormalige Kritiker seiner Theologie. Rezipiert wurde der *Tomus* vielmehr zuerst durch den 363 abgefassten Synodalbrief einer antiochenischen Synode an den neuen Kaiser Jovian.⁶⁶ Meletius und die weiteren unterzeichnenden Bischöfe bekundeten ihre Treue zu Nizäa und unterstrichen dies mit einer knappen Interpretation des *ὁμοούσιος*: Dieses habe ja bereits in Nizäa das eigentliche und einzige Problem dargestellt. Von der Einhypostasenlehre ist dagegen keine Rede⁶⁷; aber diese musste seit 362 eben nicht mehr als die einzig

⁶³ Rufin, h.e. X 30 (GCS Eus. II/2, 992,17–993,2 Mommsen): „*sed et de differentia substantiarum et subsistentiarum sermo eis per scripturam motus est, quod Graeci οὐσίας et ὑποστάσεις vocant quidam etenim dicebant substantiam et subsistentiam unum videri, et quia tres substantias non dicimus in deo, nec tres subsistentias dicere debeamus. alii vero, quibus longe aliud substantia quam subsistentia significare videbatur, dicebant, quia substantia ipsam rei alicuius naturam rationem que, qua constat, designet, subsistentia autem uniuscuiusque personae hoc ipsum quod extat et subsistit ostendat, ideo que propter Sabellii haeresim tres esse subsistentias confitendas, quod quasi tres subsistentes personas significare videretur, ne suspicionem daremus tamquam illius fidei sectatores, quae trinitatem in nominibus tantum et non in rebus ac subsistentiis confitetur.*“ Diese Darstellung des *Tomus* aus lateinischer Perspektive hat m.W. bislang kaum Beachtung gefunden. Zu Marius Victorinus selbst vgl. Abramowski, Hypostasenformeln (wie Anm. 44), 44–47 sowie jetzt ausführlich dies., Nicänismus und Gnosis im Rom des Bischofs Liberius. Der Fall des Marius Victorinus, in: ZAC 8. 2004, 513–566.

⁶⁴ Anders als z.B. noch Hanson betont Ayres, Nicaea (wie Anm. 8), 269, dass im Westen im 5. Jahrhundert mit dem Gegensatz von nizänischer und homöischer Trinitätstheologie eine neue Phase der Auseinandersetzung begann; seine eigene Darstellung beschränkt sich freilich weitgehend auf Augustin (vgl. meine Rezension in diesem Heft S. 335–337).

⁶⁵ Der Anathematismus von Nizäa wird durch eine Auflistung der zu verwerfenden Häretiker in can. I (COD³ 31,7–15) ersetzt. Ob mit den „Markellianern“ auch die Einhypostasenlehre insgesamt verworfen wird, wird nicht expliziert – immerhin lehnten diese bis zuletzt ein Bekenntnis zu drei göttlichen Hypostasen ab (s.u. bei Anm. 94).

⁶⁶ Dazu ausführlich Zachhuber, Antiochene Synod (wie Anm. 26); vgl. auch Hanns Christof Brennecke, Erwägungen zu den Anfängen des Neunizänismus, in: Wolfgang A. Bienert/Damaskinos Papandreou/Knut Schäferdiek (Hgg.), Oecumenica et Patristica. FS Wilhelm Schneemelcher, Stuttgart u.a. 1989, 241–257.

⁶⁷ So die Beobachtung von Zachhuber, Antiochene Synod (wie Anm. 26), 87 f.

mögliche Deutung des nizänischen Glaubens gelten! Das ὁμοούσιος wird dahingehend expliziert, dass es gemäß den Vätern (von Nizäa) als „geboren aus dem Wesen des Vaters“ und „wie der Vater dem Wesen nach“ zu verstehen sei.⁶⁸ Ὁμοιος κατ' οὐσίαν galt nur wenige Jahre zuvor den Homöusianern als Kompromissformel, um das Homousios zu vermeiden und doch keine Subordination zu lehren.⁶⁹ Athanasius selbst sah dies in Verbindung mit der Zeugung aus dem Wesen des Vaters als Substitut für das Homousios an⁷⁰, und genauso argumentierte Meletius. Dies erfuhr freilich scharfe Kritik durch Apollinaris⁷¹ und bereits zuvor durch die wohl dem Kreis der „Paulinianer“ entstammende *Refutatio hypocrisis Meletii et Eusebii Samosatensis*:

„Wer das ‚wesenseins‘ im Sinne von ‚der Wesenheit nach ähnlich‘ auslegt, redet von einer anderen Wesenheit, die Gott (nur) ähnlich ist; auch dass er ‚aus der Wesenheit‘

⁶⁸ Überliefert von Socrates, h.e. III 25,13 f. (GCS N.F. 1, 226,14–18 Hansen) bzw. Sozomenos, h.e. VI 4,8 f. (FC 73/3, 686,25–31 Hansen).

⁶⁹ Vgl. Hübner, *Genese* (wie Anm 45), 139–143 zur Denkschrift der Synode von Ankyra (358), deren Pointe darin liegt, dass die οὐσία des Vaters und die οὐσία des Sohnes nicht identisch, sondern gleich sind (Epiphanius, haer. 73,9,6; GCS Epiph. III, 280,11–16 H./D.). Es herrscht demnach keine ταυτότης, sondern ὁμοιότης (genau dagegen wandte sich nur wenig später Apollinaris: Basilius, ep. 362; hg. von Henri de Riedmatten, *La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée I*, in: *JThS NS* 7, 1956, 199–210, hier 204,36–46). Basilius von Ankyra lehnt entsprechend das nizänische ὁμοούσιος als ein ταυτοούσιος ab (Epiphanius, haer. 73,11,10; 284,4 f.). Die Zeugung des Sohnes durch den Vater bewirkt „die Hervorbringung eines in der Ousia gleichen Lebewesens“ (haer. 73,4,2; 273,2: ἡ ὁμοίου κατ' οὐσίαν ζώου γενεσιουργία). Dies impliziert allerdings eine subordinatianische Tendenz, insofern der Sohn die Gottheit nicht aus sich hat (οὔτε αὐθεντικῶς, haer. 73,9,5; 280,2), also nicht so wie der Vater. Hübner, aaO. 142 vermerkt zu Recht, dass hier der Ousia-Begriff im selben Atemzug doppelt verwendet wird, vgl. haer. 73,9,7 (280,18–20): οὕτως οὐδὲ ὁ υἱὸς ὁμοιος κατ' οὐσίαν γενόμενος τῷ γεννήσαντι πατρὶ εἰς ταυτότητα ἄξει τοῦ πατρὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν, ἀλλ' ἐπὶ τὴν ὁμοιότητα. Einen Schritt weiter geht 359 Georg von Laodicea, der (unter dem Einfluss des Apollinaris, so Hübner, aaO. 144 f. Anm. 108) von einer Identität des Vaters und des Sohnes in der Gottheit reden kann, die Begriffe οὐσία, ὑπόστασις und πρόσωπον aber allein für den *modus existendi* gebraucht (haer. 73,17,5–18,5; 290,7–291,7). Hanson, *Search* (wie Anm. 6), 652 vermutet daher Anhänger des Basilius von Ankyra unter den Meletianern.

⁷⁰ Athanasius, syn. 41,3f. (Werke II/7, 267,3–11 Opitz); nach Ayres, *Nicaea* (wie Anm. 8), 172 f. wusste Athanasius, dass Basilius von Ankyra 358 nicht von ἐκ τῆς οὐσίας gesprochen und das ὁμοούσιος explizit abgelehnt hatte; doch habe Basilius von Christus als οὐσία οὐσίας sprechen können (bei Epiphanius, haer. 73,7,6; GCS Epiph. III, 277,22 f. H./D.). Zachhuber, *Antiochene Synod* (wie Anm. 26), 89 sieht zwischen *De synodis* und dem meletianischen Synodalbrief daher eine literarische Abhängigkeit als gegeben an.

⁷¹ Apollinaris bei Basilius, ep. 364 (205,17–20 de Riedmatten): Die Gegner hätten Nizäa früher offen bekämpft, würden ihren Widerspruch nun aber ins Gewand der Interpretation kleiden (τὴν ἀντιλογίαν ἐξηγήσεως σχήματι μεθοδεύσαντες); im Folgenden wird offenkundig auf die meletianische Erklärung Bezug genommen: ἔνθα ἦν ἡ τοῦ ὁμοουσίου κακούργος ἀναίρεσις, ὡς οὐκ ὀφείλοντος νοεῖσθαι κατ' οὐδεμίαν ἄρνησιν ἐλληνικήν· ἀντεισαγωγή δὲ τοῦ ὁμοουσίου τὸ ὅμοιον κατ' οὐσίαν.

(des Vaters) ist, sagt er nicht in angemessener Weise, weil er nicht ‚wesenseins‘ meint, wie ein Mensch aus der Wesenheit des Menschen.“⁷²

Festzuhalten ist jedoch, dass ein Bekenntnis zur Autorität und zur Lehre von Nizäa erstmals von Meletius formuliert wurde, der kurz zuvor aufgrund einer dezidiert homöusianischen Predigt seinen Bischofsstuhl hatte räumen müssen.⁷³ Meletius hatte offensichtlich aufgrund der im *Tomus ad Antiochenos* getroffenen Sprachregelung – zur großen Überraschung der Paulinianer – seinen Frieden mit dem Nizänum gemacht und konnte nun sogar die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters ohne den Verdacht „sabellianischer“ Beiklänge rezipieren.⁷⁴ Der *Tomus* fungierte also bereits 363 als Auslegungsinstanz des Nizänums. Allerdings waren die Meletianer keineswegs „die ersten Neunizäner der Dogmengeschichte“, insofern die Differenzierung zwischen Ousia und Hypostasis im Schreiben an Jovian nicht nur „noch nicht ganz

⁷² Ps.-Athanasius, ref. (PG 28, 88A): ὁ ἐξηγούμενος τὸ ὁμοούσιον, ὡς ὅμοιον τῇ οὐσίᾳ, ἐτέραν τὴν οὐσίαν λέγει, θεῶ δὲ ὁμοιωμένην. οὐ τοίνυν οὐδὲ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι πρεπόντως λέγει, μὴ φρονῶν ὁμοούσιον, ὡς ἄνθρωπος ἐκ τῆς ἀνθρώπου οὐσίας; übers. von Hermann-Josef Vogt, Zum Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinaris. Übersetzung der Briefe mit Kommentar, in: ThQ 175. 1995, 46–60, hier 58 f.

⁷³ Zur Analyse der bei Epiphanius, haer. 73,29–32 (GCS Epiph. III, 303,8–308,31 H./D.) überlieferten Predigt vgl. Spoerl, Schism (wie Anm. 21), 110–123; sie erklärt das Fehlen spezifischer Fachterminologie plausibel mit dem Verbot der Synode von Konstantinopel 360 (Hahn, Bibliothek [wie Anm. 18] 208 f. Nr. 167) und zeigt anhand von Meletius' Kritik an der Bezeichnung des Sohnes als ἀνυπόστατος, dass Markell von Ankyra der implizite Gegner ist, was wiederum Konsequenzen für die trinitätstheologische Terminologie hat: „Meletius does not use the word *hypostasis* in the sermon, but his use of its cognates in a clearly anti-Marcellan context strongly suggests that he would have accepted a plurality of *hypostases* in the Trinity, as the discussion in the *Tomus ad Antiochenos* will later indicate.“ Spoerls Analyse entkräftet überzeugend die – zuletzt wieder von Yeum, Synode (wie Anm. 6), 87 f. rezipierte – Behauptung Theodoret's, Meletius habe sich bereits jetzt zum Nizänum bekannt und sei deshalb von Euzoios als Sabellianer diffamiert worden (h.e. II 31,9; GCS N.F. 5, 172,14–16 P./H.). Etwas anders nuanciert jetzt Franz Dünzl, Die Absetzung des Bischofs Meletius von Antiochien 361 nC, in: JbAC 43. 2000, 71–93.

⁷⁴ Das gilt auch für den Hinweis, dass die Zeugung aus dem Wesen keinerlei Leiden (παθή) des Vaters impliziere – ein Verdacht, der seit Nizäa regelmäßig und in den 350er Jahren gerade von homöusianischer Seite gegen das Homousios geäußert worden war (so Zachhuber, Antiochene Synod [wie Anm. 26], 90). Noch Ps.-Athanasius, ref. (PG 28, 88B) wendet sich gegen οἱ τὴν μὲν ἐκ τῆς οὐσίας πρόοδον ὡς πάθος ἐκβάλλοντες. – Wenn Yeum, Synode (wie Anm. 6), 86 im Blick auf den *Tomus ad Antiochenos* behauptet, „dass das ὁμοούσιος nicht nur im nicaenischen, sondern auch im homöusianischen Sinne verstanden werden dürfe“ (so im Blick auf Meletius anno 363 auch Pettersen, Arian Context [wie Anm. 52], 189), trifft dies eher für das Schreiben der Meletianer an Jovian zu. Der *Tomus* will dagegen die homöusianische Reserve gegenüber dem Homousios gerade hinter sich lassen! Yeum reproduziert hiermit faktisch das Harnack'sche Verdikt, wonach 381 die „Jungnicaener“ die „homöusianische“ Formel (μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις) durchgesetzt hätten (123; so z. B. Adolf von Harnack, Dogmengeschichte, Tübingen ⁶1922 = ⁸1991, 227), eine Deutung, die seit den Arbeiten von Adolf Martin Ritter und John N.D. Kelly als überholt gelten muss.

deutlich“, sondern auch nicht „der Sache nach“ die spätere kappadozische Dissoziation beider Begriffe vorwegnimmt.⁷⁵

Auch in weiteren Quellen ist nach 362 die Fortexistenz einhypostatischer Theologie belegt, für die nach wie vor die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters maßgeblich war. Ein prominentes Beispiel dafür ist Athanasius selbst, dessen *Epistula ad Afros* noch wenige Jahre später zeigt, dass der Bischof von Alexandrien in ὁμοούσιος und ἐκ τῆς οὐσίας den „Kern des Nizänums“ sah.⁷⁶ Eine positive Berufung auf die Rede von drei Hypostasen sucht man dagegen vergeblich⁷⁷; das gilt auch für den später aus christologischen Gründen umstrittenen Apollinaris von Laodicea, der um 360 ganz auf der Linie des Athanasius einen Weg zwischen Arianismus und Sabellianismus zu gehen versuchte und von niemand anderem als dem jungen Basilius als Autorität dafür angesehen wurde, wie das ὁμοούσιος zu verstehen sei.⁷⁸

Das beste Beispiel sind natürlich die Adressaten des *Tomus* selbst. Der *Tomus* schärfte die Legitimität der Möglichkeit, von drei Hypostasen zu reden, ja gerade denen ein, die guten Gewissens an der Rede von *einer* Hypostase festhalten wollten und dies in der Folgezeit auch durchaus taten – so der Presbyter und baldige Bischof der homousianischen Gemeinde von Antio-

⁷⁵ So aber Brennecke, Erwägungen (wie Anm. 66), 244. Nach Marksches, Lateinischer Neunizänismus (wie Anm. 6), 243 ist im *Tomus* „die sogenannte ‚neunizänische‘ Formel... schon impliziert“; auch dies scheint mir nach den vorgeführten Untersuchungen so kaum haltbar zu sein. Dass hingegen erst die Verwendung der exakten Formel einen „Neonizäner“ mache, wie Drecoll, Entwicklung (wie Anm. 43), 17 f. postuliert, scheidet an der Varianzbreite trinitarischer Terminologie bei den neunizänischen Kappadoziern selbst!

⁷⁶ Athanasius, ep. Afr. 5,5 (Werke II/8, 330,21–331,4 Brennecke/Heil/von Stockhausen): ἀλλ’ οἱ ἐπίσκοποι θεωρήσαντες τὴν πανουργίαν ἐκείνων [sc. der Arianer] καὶ τὴν τῆς ἀσεβείας κακοτεχνίαν λευκότερον εἰρήκασι τὸ „ἐκ τοῦ θεοῦ“ καὶ ἔγραψαν „ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ“ εἶναι τὸν υἱόν, ἵνα τὰ μὲν κτίσματα διὰ τὸ μὴ ἀφ’ ἑαυτῶν χωρὶς αἰτίου εἶναι ἀλλὰ ἀρχὴν ἔχειν τοῦ γενέσθαι λέγηται „ἐκ τοῦ θεοῦ“, ὁ δὲ υἱὸς μόνος ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας· τοῦτο γὰρ ἴδιον μονογενοῦς καὶ ἀληθινοῦ λόγου πρὸς πατέρα. Vgl. Annette von Stockhausen, Athanasius von Alexandrien, *Epistula ad Afros*. Einleitung, Kommentar und Übersetzung, Berlin–New York 2002, 241 (hier das Zitat im Text). Zur argumentativen Verbindung von Homousie und Zeugung aus dem Wesen vgl. weiterhin ep. Afr. 5,6; 7,1 (Werke II/8, 331,4–15; 332,13–15); decr. 1,1 (Werke II/1, 1,10 f. Opitz); 3,4 (3,15–18); 20,6 (17,23–25); 22,5 (19,4–9); syn. 33,1 (Werke II/7, 260,31 f.); 35,2–3 (262,11–14).

⁷⁷ Vgl. Abramowski, Hypostasenformeln (wie Anm. 44), 41. Das gilt im Übrigen auch für den einflussreichen Epiphanius, vgl. haer. 69,72,1 (GCS Epiph. III, 220,11 H./D.): καὶ ὑπόστασις καὶ οὐσία ταυτόν ἐστὶ τῷ λόγῳ. – Yeum, Synode (wie Anm. 6), 89 f. verweist als athanasianischen Beleg für *drei* Hypostasen auf den koptisch überlieferten Osterfestbrief von 364 (Pap. Berol. 11948, fol. 95/96, 107/108). Die Authentizität des Fragments wurde freilich schon von Adolf Laminski, *Der Heilige Geist als Geist Christi* und als Geist der Gläubigen, Leipzig 1969, 115 bestritten; weitere Argumente und Literatur jetzt bei Marksches, Lateinischer Neunizänismus (wie Anm. 6), 243–246. Höchst missverständlich formuliert Yeum, aaO. 123: „Die Trinitätstheologie des Athanasius näherte sich nunmehr [sc. nach 362] an die im Jahr 381 in Konstantinopel (μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις) als kanonisch festgesetzte, homöusianische Konzeption an“ (vgl. oben Anm. 74).

chien, Paulinus. Dessen Subskription unter den *Tomus* sei in voller Länge zitiert:

„Ich, Paulinus, denke ebenso, wie ich es von den Vätern übernahm: Der Vater existiert und subsistiert vollkommen, der Sohn subsistiert vollkommen, und der Heilige Geist subsistiert vollkommen. Deshalb akzeptiere ich auch die zuvor niedergeschriebene Erläuterung der drei Hypostasen und der einen Hypostase beziehungsweise des einen Wesens, und [ich nehme die an,] die dies so verstehen. Denn es ist fromm, die heilige Dreieinigkeit in einer Gottheit zu bekennen. [Es folgt Entsprechendes zu den christologischen Darlegungen.] Darum verwerfe ich diejenigen, die den in Nizäa bekannten Glauben abtun und nicht sagen, dass der Sohn aus dem Wesen des Vaters und dem Vater wesensgleich ist. Auch verwerfe ich die, welche sagen, der Heilige Geist sei ein durch den Sohn gewordenes Geschöpf. Schließlich verwerfe ich die Irrlehre des Sabellius und Photin und jede andere [Irrlehre], weil ich dem Glauben gemäß Nizäa folge und allem, was oben niedergeschrieben worden ist.“⁷⁹

Ebenso wie im Synodalbrief des Meletius wird auch hier eine Brücke zur anderen Seite zu schlagen versucht, ohne doch die eigene Position zu verlassen. Paulinus akzeptiert die Rede von drei Hypostasen, sofern damit dem Sabellianismus gewehrt werden soll. Schon in dem Verweis darauf, womit sich die vorstehende ἐρμενεῖα (also der *Tomus*) befasst habe, taucht aber bereits die

⁷⁸ Zu Apollinaris' Trinitätslehre vgl. jetzt Peter Gemeinhardt, Apollinaris of Laodicea: a Neglected Link of Trinitarian Theology between East and West?, in: ZAC 9. 2005 (im Druck). Unabhängig davon, ob Apollinaris mehrere umstrittene Pseudathanasiana zuzuweisen sind (die Argumente dafür von Reinhard M. Hübner, Franz Xaver Risch und Markus Vinzent halte ich für erwägenswert), war er nach 360 eine einflussreiche Figur im Lager der einhypostatisch optierenden Nizäner, weshalb es erstaunt, dass Lienhard, *Ousia and Hypostasis* (wie Anm. 4) ihn nicht berücksichtigt.

⁷⁹ Tom. 11,2 (Werke II/8, 350,17–351,29–13): Ἐγὼ Παυλῖνος οὕτως φρονῶ, καθὼς παρέλαβον παρὰ τῶν πατέρων ὄντα καὶ ὕφεστῶτα πατέρα τέλειον καὶ ὕφεστῶτα υἱὸν τέλειον καὶ ὕφεστηκός τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τέλειον. διὸ καὶ ἀποδέχομαι τὴν προγεγραμμένην ἐρμηνεῖαν περὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων καὶ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως ἧτοι οὐσίας καὶ τοὺς φρονούντας οὕτως. εὐσεβὲς γάρ ἐστι φρονεῖν καὶ ὁμολογεῖν τὴν ἁγίαν τριάδα ἐν μιᾷ θεότητι ... ὅθεν ἀναθεματίζω τοὺς ἀθετοῦντας τὴν ἐν Νικαίᾳ ὁμολογηθεῖσαν πίστιν καὶ μὴ λέγοντας „ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς“ καὶ „ὁμοούσιον“ εἶναι τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ. ἀναθεματίζω δὲ καὶ τοὺς λέγοντας τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κτίσμα δι' υἱοῦ γεγονός. ἔτι δὲ ἀναθεματίζω καὶ Σαβελλίου καὶ Φωτεινοῦ καὶ πᾶσαν αἵρεσιν, στοιχῶν τῇ πίστει τῇ κατὰ Νικάϊαν καὶ πᾶσι τοῖς προγεγραμμένοις. Paulinus überreichte Eriphanus eine Abschrift seiner Zustimmung zum *Tomus*, als dieser 376 erneut eine Beilegung des Schismas in Antiochien versuchte; vgl. Tetz, Nikäische Orthodoxie (wie Anm. 6), 220; de Halleux, „Hypostase“ (wie Anm. 26), 142–145. Philipp R. Amidon, Paulinus' Subscription to the *Tomus ad Antiochenos*, in: JThS 53. 2002, 53–74, hier 72 f. erläutert Paulinus' Unterschrift als Beispiel einer „reciprocity of profession“, die in zahlreichen synodalen Dokumenten zwischen Nizäa und Konstantinopel zu finden sei und deren Pointe darin bestehe, dass jede der unterzeichnenden Parteien sich die Position der anderen Seite zu eigen mache: „The two parties at variance used each the other's preferred language to subscribe a document which endorsed the language of both as compatible within the doctrinal framework of the creed of one of them.“ Freilich gilt das bei Paulinus nur soweit, als er zwar die reale Dreieinigkeit akzentuierte, die Austauschbarkeit von Ousia und Hypostase aber ausdrücklich vermerkte; die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen findet bei Amidon keine Erwähnung. Vor allem aber fehlt jedes „meletianische“ Gegenstück!

Identifikation von οὐσία und ὑπόστασις auf, und wenig später wird dies wie bei Athanasius durch die enge Verbindung von Zeugung aus dem Wesen und Homousie expliziert. Anders als Euseb von Vercelli, der mit der Bekräftigung der drei Hypostasen auch die Verwerfung des Serdicense als bloßen „Wisch“ (πιττάκιον) verband, sah Paulinus keinen Grund, sich diese Abgrenzung zu eigen zu machen⁸⁰: Die Abgrenzung zu Sabellius und Photin bedeutete für ihn nicht, die Einhypostasentheologie für inadäquat zu halten. Analog dazu gaben Paulinus und seine Gemeinde in Antiochien nie die Gemeinschaft mit Markell von Ankyra auf⁸¹, wie ihm Basilius von Caesarea später vorwarf.⁸² Der *Tomus ad Antiochenos* ist daher zwar auch als ein Angebot an homöusianische Theologen zu lesen, sich an das Bekenntnis von Nizäa anzuschließen; er war aber zuerst das Zeichen für die Anhänger der Einhypostasentheologie, dass die wünschenswerte Verbreiterung der nizänischen Basis prinzipiell nichts an der Interpretation dieser Synode ändern würde.⁸³ Mochten die Meletianer auch von einer Dreiheit der Hypostasen sprechen, Paulinus konnte nach wie vor beruhigt davon ausgehen: Hypostase ist gleich Ousia. Der zuletzt wieder von Changseon Yeum erweckte Eindruck einer unbedeutenden, zwar radikalen, aber auf verlorenem Posten stehenden paulinianischen Minderheit in Antiochien erweist sich daher als unbegründet.⁸⁴

Die dogmengeschichtliche Bedeutung dieser Konstellation wird an einer Episode aus dem Jahr 371 deutlich: Bald nach seinem Amtsantritt als Metropolit von Kappadozien versuchte Basilius, die verschiedenen nizänischen Strömungen auf eine gemeinsame Linie zu bringen, und bat Athanasius, im Westen für eine Verwerfung Markells zu werben, dem in Basilius' Augen der gleiche Ketzerhut wie dem längst verurteilten Photin gebührte. Im gleichen Zeitraum wandten sich allerdings auch zu Markell gehörige Bischöfe aus Kleinasien an Athanasius und überbrachten durch einen Diakon Eugenius ein Glaubensbekenntnis.⁸⁵ Dieses wurde in Alexandria approbiert; Athanasius blieb bis zu seinem Tod zwei Jahre später in

⁸⁰ Dies beobachtete bereits Martin Tetz, Markellianer und Athanasios von Alexandria. Die markellianische Expositio fidei ad Athanasium des Diakons Eugenios von Ankyra, in: ZNW 64, 1973, 75–121, hier 104; ähnlich dann de Halleux, „Hypostase“ (wie Anm. 26), 146 f.

⁸¹ Lienhard, Did Athanasius reject Marcellus? (wie Anm. 29), 75 f.; vgl. aaO. 78 zu Epiphanius, haer. 72,4,4 (GCS Epiph. III, 259,18–22 H./D.): Auf die Frage nach seinem Urteil über Markell habe Athanasius diesen weder angeklagt noch verteidigt, sondern nur in sich hineingelächelt: Markell sei dem Irrtum gefährlich nahe gekommen, doch letztlich sei er entschuldigt. Lienhard schließt: „Epiphanius listed Marcellus in his catalogue of heretics, but had a hard time saying just what his heresy was.“

⁸² Basilius, ep. 263,5 (CUFr II, 125,1–4 Courtonne); vgl. de Halleux, „Hypostase“ (wie Anm. 26), 157.

⁸³ Insofern ist dem Urteil von Yeum, Synode (wie Anm. 6), 85 zu widersprechen, „dass sich der Tomus eigentlich mehr an die Meletianer richtet als an die Paulianer“. Das Gegenteil ist der Fall; so auch Martin, Athanasios (wie Anm. 22), 548.

⁸⁴ Vgl. Yeum, Synode (wie Anm. 6), 92: Paulinus' Gemeinde „besteht aus kompromisslos rigorosen Altnicaenern, die in Antiochien als Minderheit gegen jede häretische Bewegung wütend [sic!] und entschieden am Nicaenum festhält.“

⁸⁵ Vgl. die text- und traditionsgeschichtliche Analyse bei Tetz, Markellianer (wie Anm. 80).

Gemeinschaft mit Markell und dessen Anhängern.⁸⁶ Für diese Gemeinschaft war es ebenso hinreichend, sich vom Arianismus abzugrenzen und sich zu Nizäa zu bekennen, wie für die Gemeinschaft mit Meletius, Basilius und den Vertretern einer Dreihypostasentheologie. Als Autorität erscheint in beiden Fällen nun aber nicht nur das Nizänum selbst, sondern „das Nicaenum nach der Maßgabe des Synodalbeschlusses von 362“, wie Martin Tetz zu Recht betont hat⁸⁷: Die Exklusivität von Nizäa als Orientierungspunkt ist nur einschließend der in Alexandrien formulierten Äquivalenzbehauptung hinsichtlich der Hypostasen sowie der pneumatologischen Erweiterung das formale und materiale Kriterium der Orthodoxie.

Inhaltlich weist das markellianische Glaubensbekenntnis eine starke Affinität zu Paulinus' Erklärung zum *Tomus* auf⁸⁸: Nicht nur werden aus dem Nizänum dieselben Wendungen zitiert (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς sowie ὁμοούσιον τῷ πατρί), es wird auch wie bei Paulinus das Nizänum von Serdica her gelesen: Die Dreiheit sei „nicht ohne individuierte Existenz, sondern wird in ihrem hypostatischen Sein erkannt.“⁸⁹ Die kleinasiatischen Bischöfe hielten demnach mit Billigung durch Athanasius an der einen Hypostase der Gottheit fest und verbanden dies mit klaren Absagen an Anhomöer einerseits, Pneumatomachen andererseits⁹⁰; sie hatten also im Blick, dass die unmittelbare Gegenwart noch andere Gefahren für den nizänischen Glauben bereithielt, als man knapp zehn Jahre zuvor hatte absehen können. Neben der konventionellen Absage an Sabellius einte auch die Verwerfung Photins die Markellianer mit Paulinus, der dieses Anathema seiner Unterschrift unter den *Tomus* eigens hinzugefügt hatte.⁹¹ Und mit dieser „paulinianischen“ Interpretation des Nizänums durch die Brille des *Tomus* kommt letztlich auch dessen Verfasser, Athanasius, als Garant der Orthodoxie in den Blick – einer Orthodoxie, die nur zehn Jahre vor Konstantinopel 381 durchaus noch in Kontinuität zur Einhypostasenlehre des Serdicense, wenn auch gedeckt durch die Autorität Nizäas und unter gewichtigen Präzisierungen, verfährt.

Es war also nicht die topisch beklagte Starrsinnigkeit der Häretiker, die die Markellianer an der Einhypostasentheologie festhalten ließ, sondern die Gewissheit, dass der *Tomus ad Antiochenos* ihre theologische Position sanktioniert und dass Athanasius dies verschiedentlich bekräftigt hatte. Das Drängen des Basilius, die theologischen Fragen der 370er Jahre – namentlich die

⁸⁶ Barnes, Athanasius (wie Anm. 22), 158.

⁸⁷ Tetz, Markellianer (wie Anm. 80), 101 mit Verweis auf Basilius, ep. 204,6 (CUFR II, 179,25–34 Courtonne), wo dieses Verfahren als allgemein akzeptiert dargestellt wird, und auf Tom. 3,1. Offenbar wurde es auch tatsächlich von zahlreichen Synoden in Ost und West praktiziert, vgl. Barnes, Athanasius (wie Anm. 22), 158 und Martin, Athanasie (wie Anm. 22), 547 mit Anm. 14 (zu Athanasius, ep. ad Rufin.; PG 26, 1180B und Liberius bei Hilarius, frg. hist. B 4,1; CSEL 65, 156,6–9 Feder); dass dieser Impuls von Alexandrien ausging, bezeugt auch Hieronymus, c. Lucif. 20 (CChr.SL 79B, 52,762–53,769 Canellis).

⁸⁸ Zum Folgenden vgl. Tetz, Markellianer (wie Anm. 80), 103 f.

⁸⁹ Expositio fidei 2,4 (79,31 f. Tetz): οὐ γὰρ ἀνυπόστατον τὴν τριάδα λέγομεν, ἀλλ' ἐν ὑποστάσει αὐτὴν γινώσκομεν. Die Zitate aus dem Nizänum: c. 2,1 (aaO. 78,18 f.).

⁹⁰ Expositio fidei 3,2 (80,38–43 Tetz).

⁹¹ Tetz, Markellianer (wie Anm. 80), 110 zu expositio fidei 4,3 (82,67–69).

Auseinandersetzung mit Eunomius und die trinitarische Stellung des Heiligen Geistes – auf der Basis einer Dreihypostasentheologie zu diskutieren, erklärt sich daraus, dass ihm immer noch eine starke Gruppe gegenüberstand, die Nizäa in vermeintlich traditioneller, tatsächlich „alexandrinischer“ Manier erklärte (was auch im Westen Resonanz fand).⁹² Möglicherweise war Athanasius in der Tat, wie Timothy Barnes meint, „out of touch with current theological debate“⁹³, was die Entwicklungslinie des griechischen Neunizänismus angeht. Jedoch verkörperte Athanasius die im *Tomus ad Antiochenos* niedergelegte Sprachregelung als Grundlage für die Einheit der Kirche, in der Kappadozier und Markellianer koexistierten, so dass er nicht nur ekklesiologisch, sondern zumindest für bestimmte Kreise auch theologisch eine zentrale Figur war und blieb.

Erst nach dem Tod des Athanasius (373) und des Markell (374) gerieten des letzteren Anhänger in die Defensive, schafften es jedoch durch die Vermittlung ägyptischer Bischöfe um Petrus, den Nachfolger des Athanasius, dass Basilius ihre Loyalität zu Nizäa anerkannte. Noch in dem letzten markellischen Dokument aus dem Jahr 376 fehlt eine konzeptionelle Inanspruchnahme der *τρεῖς ὑποστάσεις*.⁹⁴ Und nicht zufällig beklagte Hieronymus im selben Zeitraum gegenüber Damasus, griechische Theologen hätten ihm zugemutet, von drei Hypostasen zu reden – „dabei versteht die gesamte weltliche Gelehrsamkeit Hypostasis nicht anders als Ousia; und wer würde wohl das Sakrileg im Munde führen, [von Gott] drei Ousien auszusagen?“⁹⁵

Es dürfte einen Konsens der dogmengeschichtlichen Forschung darstellen, dass die Dreihypostasentheologie der Kappadozier das geeignetere Mittel war, um den im Bekenntnis des Eugenius benannten Schwierigkeiten nachhaltig entgegenzutreten: der Kritik des Eunomius an der Äquivokation von *οὐσία* und *ὑπόστασις* im Nizänum sowie der Subordination des Geistes durch die „Pneumatomachen“. Die Rede von drei Hypostasen und einer Ousia war in der Lage, das Paradox des trinitarischen Glaubens gegen Eunomius konsistent zu formulieren und gegenüber den Pneumatomachen die Einbeziehung einer

⁹² Hier ist zwar zwischen 371 und 376 eine Annäherung zwischen Basilius und Bischof Damasus von Rom zu verzeichnen, die einem lateinischen Neunizänismus vorarbeitet (dazu Marksches, Lateinischer Neunizänismus [wie Anm. 6], 255–261), wobei aber der *Tomus Damasi* von 377/82 und weitere westliche Quellen von der Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters – auf der Grundlage der ursprünglichen einhypostatischen Theologie des Nizänums – reden (dazu Peter Gemeinhardt, Lateinischer Neunizänismus bei Augustin, in: ZKG 110. 1999, 149–169, hier 161 f.). Zur im *Codex Veronensis LX* bewahrten Sammlung lateinischer Dokumente zur Trinitätslehre vgl. Lester L. Field, On the Communion of Damasus and Meletius. Fourth-Century Synodal Formulae in the *Codex Veronensis LX*. With Critical Edition and Translation, Toronto 2004.

⁹³ Barnes, Athanasius (wie Anm. 22), 164.

⁹⁴ Vgl. Lienhard, *Ousia and Hypostasis* (wie Anm. 4), 116 f. zum Schreiben an die Exulanten in Diocaesarea bei Epiphanius, haer. 72,11,1–12,5 (GCS Epiph. III, 265,7–267,12 H./D.); dazu auch de Halleux, „Hypostase“ (wie Anm. 26), 158–169.

⁹⁵ Hieronymus, ep. 15,4,1 (CSEL 54, 65,9–12 Hilberg); dazu de Halleux, „Hypostase“ (wie Anm. 26), 131–141.

dritten Größe in die Gottheit zu begründen⁹⁶; die einhypostatische Theologie samt der Zeugung aus dem Wesen stieß nicht nur bei ihrer Anwendbarkeit auf den Hervorgang des Geistes an Grenzen, sondern konnte auch die These des Eunomius, die ἀγέννησία sei die οὐσία des Vaters und könne daher nicht auch die des Sohnes sei, nicht wirksam entkräften. Die Auseinandersetzung mit dieser Kritik an definitorischen und sachlichen Lücken im Nizänum führte wie bereits im *Tomus* zur Neuinterpretation und schließlich auch zur korrigierenden Fortschreibung – ohne dass sich Basilius und seine Nachfolger deshalb nicht mehr als „Nizäner“ gefühlt hätten. Der Begriff des „Neunizänismus“ ist keineswegs nur ein nutzloses Fündlein der deutschen Dogmengeschichte, wie Basil Studer wiederholt behauptet hat.⁹⁷ Er hält vielmehr Kontinuität und Innovation kopräsent, ohne dass der „Altnizänismus“ eines Athanasius zeitlich und sachlich einfach als abgelöst gelten dürfte. Die Analyse des *Tomus* und seiner Wirkungsgeschichte zeigt vielmehr, dass mit der Theologie der Kappadozier weder alles Vorhergehende erledigt noch alles Kommende gesagt war. Auch der Rekurs auf die Einhypostasentheologie von Nizäa konnte in den 360er Jahren als zeitgemäß gelten – sofern diese Kategorie überhaupt auf dogmengeschichtliche Sachverhalte anwendbar ist.

5 Orthodoxe Pluralität am Ende des 4. Jahrhunderts

Der subordinatianische Streit im 4. Jahrhundert wurde einer Lösung nähergebracht, indem die streitenden Parteien einander einen „Spielraum zum Missverständnis“ eröffneten.⁹⁸ Dynamisierend wirkte die Einsicht, dass das Nizänum von 325 mit seiner Identifikation von Ousia und Hypostasis nicht das letzte, sondern das erste Wort gewesen war – dem angesichts verschärfter Auseinandersetzungen weitere Worte hinzugefügt werden konnten (so bezüglich des Heiligen Geistes) oder das neu interpretiert, sogar im Wortbestand modifiziert werden musste (so hinsichtlich der Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters). Der Neunizänismus, der sich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts entwickelte, war von Anfang an plural – nicht versehentlich, sondern aufgrund einer gezielten und begrenzten Freigabe theologischer Sprachmöglichkeiten. Indem der *Tomus ad Antiochenos* konzedierte, dass auch durch die Rede von drei Hypostasen die Pointe der nizänischen Trinitätslehre,

⁹⁶ Brennecke, Erwägungen (wie Anm. 66), 249 f. verweist auf die Bedeutung des Neuarrianismus für die Ausbildung des griechischen Neunizänismus, vor allem auf die eunomianische Leitdifferenz ἀγέννητος – γεννητός, die die Selbigkeit der Ousia unmöglich erscheinen ließ. Basilius konnte daher so weit gehen, bereits den Vätern von Nizäa seine eigene Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις zuzuschreiben (ep. 125,1; CUFr II, 31,32 Courtonne); vgl. auch Zachhuber, Basil (wie Anm. 46), 73.

⁹⁷ So zuletzt Basil Studer, Augustinus, *De Trinitate*. Eine Einführung, Paderborn 2005, 53; vgl. auch schon seine Rez. von Marksches, Alta Trinità Beata (s.o. Anm. 6), in: Adamantius 8, 2002, 152–159.

⁹⁸ Zu diesem Begriff vgl. Ingolf Ulrich Dalferth, Spielraum zum Mißverständnis. Hermeneutische Anmerkungen zum Projekt einer Ökumenischen Hermeneutik, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hgg.), Marburger Jahrbuch Theologie, Bd. XII: Ökumene, Marburg 2000, 71–99.

die Einheit Gottes und die gleiche Göttlichkeit von Vater, Sohn und Geist ausgesagt werden konnte, bahnte er den Weg nach Konstantinopel; und indem er zugleich die Einhypostasentheologie mit ebenso spezifischen Kautelen versah, unterstrich er deren Angemessenheit und bahnte damit – *sit venia verbo* – den Weg nach Hippo, d.h. zu einem lateinischen Neunizänismus, wie ihn Augustin entwarf – nicht in Abgrenzung zur kappadozischen Theologie, wohl aber mit deutlich anderen Akzenten.⁹⁹ In jedem Fall aber hatte der *Tomus* erheblichen Anteil daran, dass Nizäa zum alleinigen Orientierungspunkt der trinitarischen Reflexion nach 360 avancierte, aber eben unter der Maßgabe, dass die künftige Orthodoxie mehrere Optionen integrieren, und d.h. plural sein müsse.¹⁰⁰

Der *Tomus* gab sprachliche und theologische Möglichkeiten frei, ohne deren inhaltliche Konkretion bereits selbst zu leisten. Darin besteht sein wegweisender Beitrag zur Lösung des trinitarischen Streits; zugleich wurde damit aber auch der Grund dafür gelegt, dass sich im kommenden halben Jahrtausend unter Mitwirkung ekklesiologischer und politischer Faktoren die griechische und die lateinische Trinitätstheologie unabhängig voneinander zu komplexen, nach ihren eigenen Sprachregeln konsistenten, jedoch nicht aufeinander zu reduzierenden Systemen fortentwickelten. Der *Tomus* stellte dabei nicht nur den Ausgangspunkt für die Fortentwicklung der griechischen Trinitätslehre bis zu Johannes von Damaskus und Photius dar, sondern legitimierte auch das Unternehmen Augustins, auf der Basis des nizänischen *ex substantia Patris* – in Unkenntnis des Nizäno-Konstantinopolitanums – dem lateinischen Homöertum entgegenzutreten.¹⁰¹ Die Auseinandersetzung westlicher Theologen mit der homöischen Theologie in den Aufriss der altkirchlichen Dogmengeschichte zu integrieren wäre ein dringendes Desiderat.¹⁰²

⁹⁹ Vgl. Gemeinhardt, Lateinischer Neunizänismus (wie Anm. 92), 160–168. Barnes, Athanasius (wie Anm. 22), 56 betont zu Recht, dass eine Unterscheidung zwischen „Ost“ und „West“ im trinitarischen Streit Alexandrien zum Westen zu rechnen hat; den *Tomus ad Antiochenos* lediglich als „Western reinterpretation“ anzusehen (aaO. 61 und 66 Anm. 46), ist jedoch zu einseitig.

¹⁰⁰ Vgl. das Fazit bei Hanson, Search (wie Anm. 6), 644 f.: „This did not mean, as some modern writers assume, that henceforward all semantic confusion was at an end and that all pro-Nicene writers now will carefully use *ousia* to mean substance common to Father, Son and Holy Spirit, and all *hypostasis* for that which God is as Three in distinction from what he is as One. As we shall see, variety of usage still continues in some places, and indeed the *Tomus* expects that it shall. But at least the confusion had been identified, and the way was open for a younger generation of theologians to establish a clear distinction in the use of these terms.“

¹⁰¹ Vgl. zum Fortwirken im Mittelalter Peter Gemeinhardt, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin–New York 2002; zum Ganzen Bernd Oberdorfer, Trinität III. Dogmengeschichtlich, in: RGG⁴ 8, 602–612, hier 607.609 f.

¹⁰² Leider geht auch Ayres, Nicaea (wie Anm. 8), 260–267 nur kursorisch auf diese Frage ein und beschränkt seine Darstellung der lateinischen Trinitätslehre i.W. auf Augustin (364–383). Die vielleicht wenig originelle, aber intensive Produktion von trinitätstheologischen Texten in der westlichen Kirche im 5./6. Jahrhundert – *pars pro toto* sei Fulgentius von Ruspe († 532) genannt – findet in keiner der gängigen

Der *Tomus ad Antiochenos* macht deutlich, dass eine solche Unterschiedlichkeit trinitarischer Sprachmöglichkeiten, für sich genommen, kein Betriebsunfall der Dogmengeschichte ist, sondern die Konsequenz daraus, dass Dogmen letztlich nur den Raum eingrenzen können und dürfen, innerhalb dessen Missverstehen – und natürlich auch Verstehen möglich sein muss und sein darf. Es ist m.E. übertrieben, die „alexandrinischen Verhandlungen von 362... als Sternstunde der Kirchengeschichte“ zu betrachten und in ihnen „ein ökumenisches Konsensgespräch im heutigen Sinn“ zu erkennen.¹⁰³ In Alexandrien wurde gerade *kein* Konsens herzustellen versucht, sondern der Konsens im Fundamentalen *vorausgesetzt*, um die Differenzen allererst trennscharf zu benennen und nach einer Hermeneutik der Differenz zu suchen, die mit einer Pluralität von Ausdrucksformen des trinitarischen Glaubens rechnet. Insofern markiert der *Tomus ad Antiochenos* im 4. Jahrhundert exakt den Punkt, an dem trotz der Feststellung bleibender Differenzen eine Unterstellung der Einheit in Glauben und Lehre wirksam wird – eine Einheit, die als zentrales Motiv des theologischen und kirchlichen Wirkens des Athanasius anzusehen ist. Gegenüber den zahlreichen Kompromissformeln der 350er Jahre erweist seine konstruktive Wirkungsgeschichte den *Tomus* gerade nicht als Formelkompromiss, sondern als konsensuelle Feststellung des Dissenses – der angesichts einer weitergehenden Übereinstimmung in Lehre und Glaube nicht als trennend wirken muss. Daher ist der *Tomus ad Antiochenos* eine patristische Konkretion der „Ökumene der Profile“, die gegenwärtig beschworen wird – und es wäre nicht das erste Mal, dass die ökumenische Hermeneutik aus der Alten Kirche fruchtbare Impulse empfangen würde.¹⁰⁴

Dogmengeschichten zureichende Beachtung; ich hoffe, diese Forschungslücke in absehbarer Zeit schließen zu können.

¹⁰³ So Dünzl, *Trinitarisches Dogma* (wie Anm. 3), 116.

¹⁰⁴ Insofern verstehen sich meine Überlegungen auch als Fortführung eines Ansatzes, den Wolfgang A. Bienert u.a. auf der Tagung der „Patristischen Arbeitsgemeinschaft“ in Eisenach (2.–5.1. 2001) vorgetragen hat: Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch – aus protestantischer Sicht, in: Christoph Marksches/Johannes van Oort (Hgg.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*, Leuven 2002, 122–138.