

# U N T E R S U C H U N G E N

## Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echtheit<sup>1</sup>

Von Luise Abramowski

### I

Das Bekenntnis als *Ganzes* und seine *Zuschreibung* sind zuerst durch Gregor von Nyssa bezeugt. Der Nyssener zitiert den Text in seiner Vita Gregors des Wundertäters, PG 46, 912D–913A:

- (I) εἷς θεός, πατήρ λόγου ζώντος, σοφίας ὑφεστώσης καὶ δυνάμεως καὶ χαρακτῆρος αἰδίου, τέλειος τελείου γεννήτωρ, πατήρ υἱοῦ μονογενοῦς.
- (IIa) εἷς κύριος, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ, χαρακτήρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, λόγος ἐνεργός, σοφία τῆς τῶν ὄλων συστάσεως περιεκτικὴ καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητικὴ, υἱὸς ἀληθινός ἀληθινοῦ πατρὸς, ἀόρατος ἀοράτου καὶ ἀφθάρτος ἀφθάρτου καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου καὶ αἰδίου αἰδίου.
- (III) καὶ ἐν πνεῦμα ἅγιον, ἐκ θεοῦ τὴν ὑπαρξίν ἔχον καὶ δι' υἱοῦ πεφηνός [δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις],<sup>2</sup> εἰκὼν τοῦ υἱοῦ, τελείου τελεία, ζῶη ζώντων αἰτία, πηγὴ ἁγία, ἀγιότης ἀγιασμοῦ χορηγός, ἐν ᾧ φανερῶται θεὸς ὁ πατήρ ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι, καὶ θεὸς ὁ υἱὸς ὁ διὰ πάντων.
- (IV) τριάς τελεία, δόξη καὶ αἰδιότητι καὶ βασιλεία μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι, οὔτε ἐπίσακτον, ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν· οὔτε γὰρ ἐνέλιπέ ποτε· υἱὸς πατρί, οὔτε υἱῷ πνεῦμα, ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἢ αὐτῇ τριάδι αἰεί.

Wenn man den Text so gliedert,<sup>3</sup> erkennt man, daß Gregor von Nyssa ihn mit Recht als λόγος σύμμετρος und εὐπερίγραπτος bezeichnet, als „gut

<sup>1</sup> Ich habe die Echtheit bereits ZKG 86 (1975) p. 358 n. 7 angezweifelt.

<sup>2</sup> Die Klammer, von Caspari mit Recht gestrichen, fehlt in den beiden altlateinischen Übersetzungen; eine falsch erklärende Glosse, denn gemeint ist das innertrinitarische „Aufscheinen“ des Geistes.

<sup>3</sup> Häufig wird der IV. Artikel unterteilt abgedruckt. – Dieselbe Gliederung in vier Artikel bei A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition I, 2. Aufl. 1975, p. 234f.

gestaltet“ und „in den richtigen Proportionen“ (912 C). Artikel IIa, III, IV wirken nicht nur etwa gleich lang, sie sind es auch: Art. IIa hat 42 Worte, III 45, IV 47; Art. I ist nur knapp halb so lang – 18 Worte, offenbar ist er nur der Vollständigkeit halber da, weil ein Artikel über Gott den Vater eben dazugehört. Seine Kürze gibt ihm Einleitungsfunktion, sein Inhalt erweist ihn als Reflex des II. Artikels; das formale Gleichgewicht der Artikel II – IV scheint anzudeuten, daß sie alle drei gleich wichtig genommen werden müssen. All diese Äußerlichkeiten verraten sorgfältige Komposition einer geschulten Hand.

Der Nyssener hat dieser theologischen Komposition einen würdigen Rahmen gegeben, auch er sorgfältig komponiert. Die Dignität des Bekenntnisses, wie sie der Bio- oder besser Hagiograph suggeriert, zu steigern, ist kaum möglich: es wird durch Offenbarung mitgeteilt, der Empfänger wird zu Beginn und am Ende des betreffenden Abschnitts der Vita mit Mose verglichen (908 CD und 913 B). Die Offenbarung erhält der Wundertäter zwischen seiner Weihe und seinem Amtsantritt, so daß das Bekenntnis seinem missionarischen Wirken vorangestellt ist. Folgendes erzählt uns Gregor von Nyssa: Nach Rückkehr von seinen Studien tritt Gregor nicht, wie erwartet, ein öffentliches Amt an, sondern zieht sich in Schweigen und Einsamkeit zurück, „ein zweiter Mose in unseren Zeiten“. Dieses Leben führt er, bis ihm wie Mose „der Lohn des reinen Lebens“ ἐκ θεοφανείας wird. Mose hatte freilich neben der φιλοσοφία auch eine Frau, wogegen Gregor die Tugend zur Hausgenossin macht. Das Ziel beider in der Anachorese war, „mit den reinen Augen der Seele die göttlichen Mysterien wahrzunehmen“ (908 CD). Der Bischof Phädimus von Amasea, der die geistgewirkte Gabe des Vorherwissens hat, will sich eines solchen Mannes als eines Kirchenvorstehers versichern, Gregor aber entweicht in eine andere Wüste. Schließlich weiht Phädimus ihn in absentia und bestimmt ihn für eine noch ganz heidnische Stadt, wo es unter einer großen Bevölkerung nur siebzehn Christen

---

Grillmeier ordnet den Text in ganz kurzen Sinnzeilen an. Er vergleicht das Bekenntnis mit der Thalia des Arius und findet, daß Arius den Wundertäter bekämpfe (p. 232–238). Hinsichtlich der Echtheit kann Grillmeier feststellen, daß darüber jetzt allgemeine Einigkeit im positiven Sinn herrsche (p. 232 n. 51). „Natürlich“ werde die Inkarnation im Bekenntnis nicht ausdrücklich genannt (p. 233) – aber ich finde dies auch in einem Bekenntnis, das ganz an den innertrinitarischen Relationen interessiert ist, keineswegs natürlich. Es ist nicht ganz zufällig, daß das einzige andere Bekenntnis ohne den Artikel IIb in Hahns Sammlung ein Bekenntnis des Eunomius ist, aus dessen Liber apologeticus (PG 30, 840 C). Eunomius sagt ausdrücklich, er habe ausgelassen, was nicht in Zweifel gezogen werde (ibid.). Ein sehr viel ausführlicheres Bekenntnis des Eunomius wird von Gregor von Nyssa in einer eigenen Schrift bekämpft (Bd. II der Jaegerschen Ausgabe von 1960, p. 320ff.); in diesem langen Text sind der Inkarnation (= Art. IIb) zwei Zeilen gewidmet (p. 384,29 – 385,2), ihre Erwähnung ist Pflichtübung wie der Artikel über den Vater im Bekenntnis des Thaumaturgen. – Das Fehlen von Art. IIb in letzterem kann auch nicht deswegen als selbstverständlich betrachtet werden, weil Gregor Thaum. in seiner Dankrede an Origenes nicht von der Inkarnation spricht, sondern nur vom Logos und der Seele, dafür sind die literarischen genera zu verschieden.

gibt (παραδεδεγμένοι τὸν λόγον τῆς πίστεως) (909 AB). Nachdem alles nach Vorschrift geregelt ist, bittet Gregor um eine kurze Zeit πρὸς κατανόησιν τῆς κατὰ τὸ μυστήριον ἀκριβείας; nicht Fleisch und Blut wolle er anhängen, sondern von Gott her solle ihm die φανέρωσις τῶν κρυφίων kommen. Er wolle sich nicht eher dem κήρυγμα τοῦ λόγου widmen, bevor ihm nicht die Wahrheit διὰ τινος ἐμφανείας offenbart würde. Während er nächtlicherwise über den λόγος τῆς πίστεως nachsinnt – denn es gab auch damals Leute, die die fromme Lehre verfälschten (παραχαράττοντες) und durch die Überzeugungskraft ihrer Argumente (διὰ τῆς πιθανότητος τῶν ἐπιχειρημάτων) den Verständigen die Wahrheit zweifelhaft machten –, erscheint dem Gregor eine Greisengestalt (909 CD). Der Greis bedeutet dem Erschreckten, er komme in göttlichem Auftrag wegen der Streitfragen, um ihm die Wahrheit des frommen Glaubens zu offenbaren. Dann erscheint eine übermenschliche weibliche Gestalt (912 B). Gregor kann den lichtvollen Anblick nicht ertragen, hört aber, wie die beiden Erscheinungen über sein Problem miteinander reden. Dadurch wird er nicht nur über die wahre γνῶσις τῆς πίστεως belehrt, sondern erfährt auch, wer die beiden Gestalten sind: die weibliche Erscheinung ermahnt den Evangelisten Johannes, dem Jüngling das μυστήριον εὐσεβείας zu eröffnen; Johannes antwortet, er wolle es ihretwegen, der Mutter des Herrn, gerne tun (912 C). Und so sagt er den λόγος σύμμετρος und εὐπερίγραπτος, darauf entschwinden die Erscheinungen. Gregor hält die göttliche μυσταγωγία sogleich schriftlich fest; ihr entsprechend predigt er danach in der Kirche und hinterläßt jene Lehre schließlich als Erbe. Nach ihr wird bis jetzt jenes Volk unterwiesen (μυσταγωγεῖται) und ist von jeder häretischen Schlechtigkeit freigeblichen. Wer darüber belehrt werden möchte, höre die Kirche, in welcher Gregor predigte, wo noch jetzt seine Handschrift (αὐτὰ τὰ χαράγματα τῆς μακαρίας ἐκείνης χειρός) aufbewahrt wird (913 A). Sie ist mit jenen Tafeln zu vergleichen, auf denen die göttliche Gesetzgebung eingetragen wurde. Gregor wird ausführlich mit Mose auf dem Berg verglichen, in beiden Fällen handle es sich um die gleiche oikonomia (913 B). Gregors Berg ist die Höhe der Sehnsucht nach den wahren δόγματα, die Dunkelheit das den anderen unzugängliche Gesicht, die Schreiftafel die Seele, für die Buchstaben auf den Tafeln steht die Stimme der Erscheinung. – Als bald verließ Gregor die Einsamkeit und strebte der Stadt zu, wo er die Kirche Gottes einrichten sollte (913 D).

Nicht die Beglaubigung des Thaumaturgenbekenntnisses als ehrwürdig und alt durch den Nyssener schon als solche ist auffällig, wohl aber die Art und Häufung der Beglaubigungen und ihre mehrfache Absicherung. Die Rückführung des Bekenntnisses auf eine Offenbarung nimmt man ja gerne in Kauf, aber daß die Autorität der Offenbarung nun ihrerseits dadurch untermauert wird, daß die beiden erscheinenden Gestalten nicht durch Gregor oder sich selbst identifiziert werden, sondern daß sie sich gegenseitig identifizieren, muß stutzig machen. Warum eigentlich dieser ganze Aufwand? fragt man unwillkürlich. Natürlich ist auch die Offenbarung einer Glaubensformel etwas Ungewöhnliches, normalerweise empfängt man den

λόγος τῆς πίστεως durch Überlieferung, wie jene wenigen Christen, die es an der zukünftigen Wirkungsstätte des Wundertäters schon gab (s. o.). Auch Gregor hat, als er Christ wurde, ohne Zweifel den λόγος τῆς πίστεως empfangen, er sinnt ja auch in jener entscheidenden Nacht über ihn nach. Wieso bedarf er dann noch einer besonderen Offenbarung darüber? Das entscheidende Stichwort ist die ἀκριβεια,<sup>4</sup> die Genauigkeit, und der Genauigkeit bedarf es wegen der theologischen Auseinandersetzungen in zentralen Glaubensdingen, die es damals schon gab (ergänze: wie auch in der Zeit des Nysseners). In diesen Auseinandersetzungen wies die Gegenseite offenbar fähige und einflußreiche Köpfe auf (ergänze wiederum: wie auch in der Zeit des Nysseners), denen gegenüber es auf die Genauigkeit des Verständnisses und der Formulierung ankam. Dieser Situation wird durch die Offenbarung einer wohlkomponierten Formel über die innere Relation der trinitarischen Personen untereinander entsprochen. In die Situation des künftigen Bischofs von Neocäsarea im Pontus, wie sie uns die Vita abgesehen von der Digression über Entstehung und Überlieferung der Formel beschreibt, paßt das alles so schlecht wie möglich. Wie soll wohl Gregor seine Heiden damit missioniert haben? Es muß ein starkes Interesse des Hagiographen an der Bekenntnisformulierung und an der Begründung ihrer Notwendigkeit vorgelegen haben, daß er solche Unebenheiten und Unwahrscheinlichkeiten in Kauf nahm. Die Begründung der Notwendigkeit eines derart schultheologischen Bekenntnisses, die aus der tatsächlichen biographischen Situation des Apostels des Pontus sich nicht ableiten läßt, sieht aus wie eine Rückprojektion aus der Zeit des Nysseners.

Die Terminologie des Nysseners (μυσταγωγία, μυσταγωγεῖται) bezeichnet das Bekenntnis als Text, der der Taufkatechese zugrunde gelegt wird, also als Taufbekenntnis, und dies in Neocäsarea seit den Zeiten des Wundertäters. Die Unwahrscheinlichkeit einer solchen Verwendung ist immer wieder empfunden worden.<sup>5</sup> Für Gregor von Nyssa aber gehört das zur Häufung der Beglaubigungen des Bekenntnisses aus der Tradition. Der Offenbarungsempfänger schreibt das Bekenntnis sogleich auf, die Offenbarung wird also unmittelbar festgehalten. Gregor richtet sich nach ihr in seiner Predigt – in Neocäsarea wird immer noch so gepredigt. Das Bekenntnis ist eine mystagogia – in Neocäsarea wird immer noch danach unterwiesen. Beides, Predigt und Unterweisung, haben die Häresie von jenem Platz ferngehalten. Und vor allem als krönender Schlußstein all dieser Beglaubigungen: Die Handschrift des Wundertäters liegt noch vor. Dies scheint doch ein unwiderleglicher Beweis zu sein. Aber ausgerechnet Caspari relativiert

<sup>4</sup> 909 C. – Vgl. Eunomius, Zweite Apologie (bei Greg. Nyss., Ctr. Eunomium III 9): κυροῦσθαι φαμεν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ. (Jaeger II, 1960, p. 284,23–25). Ein anderer Bezugspunkt unten bei n. 49.

<sup>5</sup> Zuletzt von H. von Campenhausen, Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicaea 325), ZNW 67 (1976) p. 123–139; hierzu p. 136. Der dort in der Anm. genannte Aufsatz von Froidevaux begründet nicht die Echtheit des Symbols, sondern setzt sie voraus.

diese Partie des Echtheitsbeweises: Er akzeptiert „das Zeugnis der neocaesarensischen Gemeinde von dieser Autorschaft“, „dagegen möchten wir auf die Angabe des Nysseners, daß die Neocaesareenser das Autograph des Thaumaturgen annoch aufbewahrten, kein zu großes Gewicht legen. Sie könnten ein sehr altes Exemplar der Formel für dasselbe angesehen haben.“ „Die Sage von dem Ursprung der Formel“ könnte das Gemeindezeugnis „nicht aufheben oder auch nur schwächen“.<sup>6</sup> Caspari reduziert damit den Beweisgang des Nysseners um seine auffälligsten Stücke, allerdings ohne zu fragen, warum der Hagiograph es für nötig hielt, mit derartig starken Mitteln zu arbeiten.<sup>7</sup> Was übrigbleibt, „das Zeugnis der neocaesarensischen Gemeinde“, läßt sich dann aber im Grunde auf den Satz bringen, daß man in Neocäsarea immer so gelehrt und geglaubt habe, wie schon der Gründerbischof, ohne daß man das notwendig auf den Wortlaut des Bekenntnisses beziehen müßte, dessen Präzision und Wohlgestalt dem Hagiographen so wichtig ist.

Angesichts der großen Bedeutung, die Gregor von Nyssa dem Bekenntnis des Thaumaturgen zuschreibt (es kommt der Aufzeichnung des göttlichen Gesetzes durch Mose gleich), und angesichts des ununterbrochenen Gebrauches in Neocäsarea, von dem er wissen will, muß man sich wundern, daß in den mehr als hundert Jahren zwischen dem Tod des Wundertäters (nach 264, vor 268 oder 275) und der Abfassung seiner Vita (Datum ?) durch den Nyssener († 395) *niemand* das Bekenntnis *unter dem Namen seines Verfassers* zitiert. Dabei hätte man es doch in Nicäa, wo die Abfassung einer wirksam antiarianischen Formel die größte Mühe bereitete, mit Nutzen als Basis heranziehen können. Wir kennen nur einen Theologen,<sup>8</sup> der es wenigstens als das Werk eines bestimmten Verfassers zitiert,<sup>9</sup> wobei er aber den

<sup>6</sup> C. P. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, p. 27. – Y. Courtonne merkt zu Basilius ep. 28 (I p. 68 n. 2) an, daß Neocäsarea 344 von einem Erdbeben zerstört wurde. Wie groß ist dann die Chance für das Überleben von Originaldokumenten aus dem 3. Jhdt.? (Vom Dialog des Thaumaturgen mit Gelianus sind offenbar Abschriften vorhanden gewesen, Basilius ep. 210, s. u.).

<sup>7</sup> Harnack verspürt eine Tendenz in der Ursprungslegende: sie sei „als ein Zeugnis dafür“ zu „betrachten, daß die Einführung dieses Glaubensbekenntnisses in die Gemeinden nur unter Aufbietung besonderer Mittel möglich gewesen ist“. Casparis Verteidigung des Symbols sei „glänzend“, trotzdem sei die Echtheit „nicht über alle Zweifel“ erhaben. Freilich: der Charakter des Symbols passe „weniger gut für einen nachnicänischen Bischof“. Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 4. Aufl. 1909, p. 793 n. 1. – Nach meiner Kenntnis paßt es überhaupt nicht ins 3. Jhdt., s. meine frühere Äußerung, o. n. 1.

<sup>8</sup> Hierbei ist natürlich abgesehen von allen denen, die bereits die Vita des Nysseners als Quelle benutzen konnten.

<sup>9</sup> Bei Gregor von Nyssa wird das „Aufscheinen“ des Geistes (s. Art. III) als Eigentümlichkeit der dritten Hypostase genannt in Ctr. Eunomium I (Jaeger I, 108,18 – 109,1 und 109,3). Die erste dieser beiden Stellen zitiert Bardenhewer III p. 213, Dehnhard (s. u. n. 63) erwähnt sie beide p. 30. Die erste Stelle lautet: ἐν τῷ μήτε μονογενῶς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι καὶ ἐν τῷ δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ πεφηνέναι. An den IV. Art. erinnert Greg. Nyss., Adv. Macedonianos de spiritu sancto (Jaeger III 1, 98,29f.): ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αἰεὶ μετ' ἀλλήλων ἐν

Namen des Verfassers *nicht* nennt, das ist Gregor von Nazianz. Er tut das in zwei der zahlreichen 380 und 381 in Konstantinopel gehaltenen Reden. Orat. 31 (theol. 5) über den Heiligen Geist, c. 28: θεότητα μίαν, δοξή, και τιμή, και οὐσία, και βασιλεία μη μεριζομένην, ὡς τις τῶν μικρῶ πρόσθεν θεοφόρων ἐφιλοσόφησεν.<sup>10</sup> Das spielt auf den IV. Artikel an, wie man sieht;<sup>11</sup> an das οὔτε ἐπέισακτον des gleichen Artikels erinnert οὐδὲ παρείσακτον in c. 21 der Rede. Die Vollkommenheit der Gottheit und ihre Mangellosigkeit (Art. IV) (μη [ελ] λείπειν) angewendet auf das Verhältnis der trinitarischen Personen untereinander werden in c. 4 und 9 behandelt. Orat. 31, obwohl doch von der Gottheit des Geistes handelnd, führt eindrücklich vor, wie eng antipneumatomachische und antieunomianische Polemik miteinander verzahnt sind; ein beträchtlicher Teil der Rede ist der Auseinandersetzung mit aetianischen und eunomianischen Argumenten gewidmet. Von hier aus ist ein Blick zu werfen auf die Gleichgewichtigkeit der Artikel II, III und IV des Thaumaturgenbekenntnisses – sie scheint wie auf diese Situation gemünzt; und wo gibt es eine vergleichbare in der Mitte des 3. Jahrhunderts? Noch näher am Text von Art. IV ist die Anspielung in Orat. 40 „In sanctum baptisma“, c. 42: οὐδὲν τῆς τριάδος, ὃ οὔτοι, δοῦλον οὐδὲ κτιστόν, οὐδὲ ἐπέισακτον ἤκουσα τῶν σοφῶν τινος λέγοντος.<sup>12</sup> Es ist klar, daß in beiden Fällen fast wörtlich zitiert wird, was jetzt Artikel IV im Bekenntnis des Wundertäters ist. Für Caspari<sup>13</sup> ist ebenso klar, „daß der σοφῶν τις und der τις τῶν μικρῶ πρόσθεν“ „Niemand anders ist als Gregorius Thaumaturgus“. „Daß<sup>14</sup> sich Greg. v. Naz. so unbestimmt ausdrückt, hat seinen Grund darin, daß er rhetorisch spricht und keine besondere Ursache hat, den Urheber der von ihm citirten Worte beim Namen zu nennen, und sein unläugbar recht auffälliges μικρῶ πρόσθεν . . . ist nicht ohne (allerdings schwächere) Analogien.“ Als Beispiele gibt er Stellen in Eusebs Kirchengeschichte an, in denen Paul von Samosata und eben der Wundertäter als Zeitgenossen Eusebs (καθ' ἡμᾶς) bezeichnet werden, obwohl der etwa zu der Zeit geboren ist, als gegen Paul verhandelt wurde und der Bischof von Neocäsarea starb. Immerhin gibt das gerade noch einen äußersten Punkt zeitlichen Kontakts, wogegen Gregor von Nazianz wieder fast zwei Generationen jünger ist als der Kirchenhistoriker. μικρῶ πρόσθεν heißt jedenfalls nichts anderes als „vor kurzem“,<sup>15</sup> was man natürlich nach Bedarf dehnen kann – aber auch bis in die Zeit des Wundertäters? Stünde man nicht unter dem Zwang, eine Übereinstimmung mit den Angaben des Nysseners herzustellen, sähe man sich durch Orat. 31 „vor kurzem“ und Orat. 40 „ich habe gehört“ nur in eine

τελεία τῇ τριάδι γνωρίζονται. I. 32 erscheint αἰ noch einmal. 102,31: εἰς πάντως τῆς βασιλείας ἐπὶ τῆς τριάδος ὁ λόγος. – All diese Berührungen ohne Zitatcharakter.

<sup>10</sup> PG 36, 164 D.

<sup>11</sup> Vgl. Greg. Nyss. o. n. 9.

<sup>12</sup> PG 36, 420 A.

<sup>13</sup> I. c. p. 27.

<sup>14</sup> p. 28.

<sup>15</sup> Bei Markell von Ankyra, Fragm. 95 Klostermann (p. 205, 18f.): ὡσπερ μικρῶ πρόσθεν ἔφαμεν „wie wir ein wenig vorher gesagt haben“.

Vergangenheit zurückversetzt, die noch die eigene Gregors von Nazianz ist. Das würde zu den Bedenken all jener passen, die zwar Art. I–III wegen ihres Origenismus als echt akzeptieren, aber den Schluß für eine Ergänzung aus der Zeit der arianischen Streitigkeiten halten.<sup>16</sup>

## II

Bekanntlich spricht Basilius von Cäsarea an einigen Stellen vom Thaumaturgen, nämlich in *De spiritu sancto* (375) und in Briefen desselben Jahres. *De spiritu sancto* bietet in c. 29 (71–75) einen Appendix, der Zeugen für die Doxologie in der Form „mit (σύν) dem Heiligen Geist“ sammelt, ein relativ langer Abschnitt (74) ist fast ganz Gregor dem Großen gewidmet, d. h. dem Wundertäter. Seine Worte sind neben die der Apostel und Propheten zu setzen, er folgte den Spuren der Heiligen durch sein ganzes Leben und lebte genau nach dem Evangelium. Er war ein großes Licht, das die Kirche erleuchtete. Er hatte Macht über die Dämonen; seine große Rednergabe trug dazu bei, daß er ein ganzes Volk in Stadt und Land zum Christentum bekehrte, wo es vorher nur siebzehn Christen gab. Er verlegte Flußbetten und trocknete einen Sumpf aus. Wie ein Prophet konnte er Zukünftiges vorher sagen.<sup>17</sup> Alle seine Wunder aufzuzählen, würde zu weit führen, selbst die Feinde der Kirche nannten ihn einen zweiten Moses. Noch heute wird er bei den Einwohnern des Landes bewundert, sein Gedächtnis ist in den Kirchen befestigt, die Zeit hat es nicht verdunkeln können. Dem, was er der Kirche hinterlassen hat, hat man keine *πράξις*, keinen *λόγος*, keinen *τύπος* *μυστικώς* hinzugefügt. Wegen der Altertümlichkeit der Einrichtung erscheint dort sogar manches mangelhaft! Seine Nachfolger in der Verwaltung der Kirchen haben nicht zugelassen, daß etwas von dem, was nach Gregor eronnen wurde, als Hinzufügung aufgenommen wurde.<sup>18</sup> Die angegriffene Form der Doxologie befindet sich unter dem, was von Gregor überliefert und von der Kirche bewahrt ist. Es bedarf geringer Mühe, um sich dessen zu versichern.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Siehe den Bericht über die alte und lang dauernde Debatte bei Caspari p. 25 f.

<sup>17</sup> Diese Fähigkeit scheint zur geistlichen Ausstattung eines Bischofs zu gehören, s. o. Phädimus von Amasea, dem sie von Greg. Nyss. zugeschrieben wird; und Musonius von Neocäsarea in des Basilius Trostbrief (ep. 28 c. 2) nach Neocäsarea zum Tode des Musonius 368 (Courtonne I p. 68, 18). Der Nachfolger des Musonius wurde jener Atarbius, mit dem sich Basilius so sehr schlecht stand.

<sup>18</sup> Die Altertümlichkeit scheint das Verdienst des Bischofs Musonius gewesen zu sein. Basilius ep. 28 c. 1 schildert ihn als „Wächter der väterlichen Anordnungen“, als „einen Feind von Neuerungen“, er „zeigte in sich selbst die alte Gestalt der Kirche“, „er gestaltete die Kirche unter ihm nach der alten Einrichtung“, so daß die mit ihm Lebenden sich um 200 Jahre zurückversetzt wähten. Er brachte kein Fündlein neuer Gesinnung hervor. – Gregor als Gründer der Kirche von N. wird in ep. 28 zweimal erwähnt, c. 1 p. 67, 42; c. 2 p. 69, 45, aber die Altertümlichkeit des dortigen Kirchenwesens wird (noch) nicht mit *ihm* in Verbindung gebracht, sondern das 2. Jhdt., die große Zeit kleinasiatischer Märtyrer und Bischöfe, dient als ruhmreiche Folie für den verstorbenen Musonius.

<sup>19</sup> PG 32, 205 B – 208 B; SC 17 p. 251 f. (Pruche).

Caspari<sup>20</sup> sagt dazu: Basilius „deutet hier zum großen Theil an, was sein Bruder in der Vita desselben (sc. des Wundertäters) ausgeführt hat; wir haben daselbst fast ein Compendium dieser Vita.“ Aus dem unmittelbaren Rahmen des Thaumaturgenbekenntnisses in der Vita des Nysseners erkennen wir wieder: die siebzehn Christen, das Motiv des zweiten Mose und das Insistieren auf der Ungebrochenheit der Tradition im Wirkungsbereich des Wundertäters. Aber dieser letzte Punkt scheint bei Basilius ganz die liturgischen Formen, Formeln und Gebräuche zu meinen; einer der Briefe nach Neocäsarea (s. u.) deutet in dieselbe Richtung. Wenn nun nach den eindrucklichen Darlegungen des Nysseners zu dem im Pontus so treulich bewahrten Überlieferungsgut vor allem jenes Bekenntnis gehört – warum erwähnt Basilius es mit keiner Silbe? Als *μυσταγωγία*, wie der Nyssener es bezeichnet, hätte es ja auch unter die Formeln liturgisch-praktischen, in diesem Fall katechetischen, Gebrauchs gehört. Was den biographischen Stoff angeht, so wüßte man ja gerne die Richtung der literarischen Abhängigkeit zwischen den beiden kappadocischen Brüdern – falls eine solche Abhängigkeit existierte, schließlich könnten sie an diesem Punkt aus der gleichen Quelle mündlicher (und schriftlicher ?) hagiographischer Überlieferung schöpfen. Um so bezeichnender ist die Divergenz hinsichtlich des Bekenntnisses.

Wegen seiner Berufung auf Gregor Thaumaturgus sind jetzt die Briefe 204, 207 und 210 des Basilius nach Neocäsarea zu besprechen. Dazu wird immer ep. 223 an Eustathius von Sebaste herangezogen, weil Basilius dort seine christliche Erziehung durch seine Großmutter Makrina erwähnt. Um die Aussagen dieser Briefe richtig bewerten zu können, muß man sich ihren apologetischen<sup>21</sup> Charakter vor Augen halten: Basilius muß sich gegen die Vorwürfe und Verleumdungen von zwei Seiten zur Wehr setzen; der Bischof von Neocäsarea und der Bischof von Sebaste vertreten total entgegengesetzte Auffassungen. Eustathius, der die Homousie des Geistes nicht akzeptiert, wirft seinem Freund Basilius vor, daß er seine Ansichten geändert habe und jetzt anders lehre als früher. Basilius teilt in c. 2 und 3 Stücke seiner geistigen, geistlichen und amtlichen Biographie mit und erinnert in c. 5 an die nicht wenigen Gelegenheiten, wo er und Eustathius zusammen waren und sich über den Glauben unterhalten haben; Eustathius könne daher seine theologischen Meinungen eigentlich kennen. Was Basilius freilich konzediert, ist ein Wachsen, ein Fortschritt, ein Auffüllen, ein Vervollkommen seiner theologischen Erkenntnis; all das sei aber nur ein Entfalten dessen, was er an *ἔννοια περὶ Θεοῦ* als Kind durch seine Mutter und seine Großmutter Makrina erhalten habe, eben der überlieferten *ἀρχαί*. Keineswegs sei ein Wandel, eine Änderung eingetreten.<sup>22</sup> Das Verlassen der gemeinsamen homöusianischen Vergangenheit soll also biographisch als bruchlos dargestellt

<sup>20</sup> p. 30.

<sup>21</sup> Basilius redet in ep. 223 c. 3 (Courtonne III p. 13,50) ausdrücklich von „dieser Apologie“, zu der er sich gezwungen sehe.

<sup>22</sup> c. 3 Ende (Courtonne III p. 12,31 – 13,44) und c. 5 (p. 14,20 – 15,23).

werden, deswegen der Rückgriff bis auf die kindliche Unterweisung mit ihren durch die Tradition gegebenen Ausgangspunkten. Weil hier Makrina erwähnt ist, automatisch auch Gregor Thaumaturgus einzutragen und in den ἀρχαί das Bekenntnis zu erblicken, besteht keine Notwendigkeit. Abgesehen vom doxologischen σὺν (s. o.) macht Basilius keine konkreten Mitteilungen über gregorianische Tradition – mit einer bezeichnenden Ausnahme (s. u.), und zu der zwingen ihn seine Gegner gegen seinen Willen.

Während Basilius und Eustathius immerhin die Drei-Hypostasen-Theologie gemeinsam hatten, ist der Gegensatz zwischen Basilius und Atarbius von Neocäsarea (seit 368 Nachfolger des Musonius) viel größer. Für Atarbius ist Basilius offenbar nicht viel besser als ein Arianer, wogegen Atarbius dem Basilius als Sabellianer erscheint (was um diese Zeit oder vielmehr schon seit Euseb von Cäsarea markellianische Auffassungen meint). Man bekommt in der Feindseligkeit des Atarbius und in den Beschwörungen des Basilius, doch um Himmels willen nicht die drei Hypostasen aufzuheben, aufs neue den wirklich religiösen Abscheu zu spüren, den die Vertreter der Ein-Hypostasen-Theologie und der Drei-Hypostasen-Theologie für die jeweils andere Seite hegten – eine für uns kaum noch nachvollziehbare Empfindung. Der Schlüssel zu ihr ist darin zu sehen, daß es um die ἐννοια περὶ θεοῦ ging. Das Problem, wie es hier noch einmal auftaucht, kennen wir schon seit dem zweiten Jahrhundert;<sup>23</sup> dagegen ist die Differenz zwischen Eustathius und Basilius erst im vierten Jahrhundert möglich.

Die feindliche Gesinnung des Atarbius (der ein Verwandter des Basilius war) tritt nicht erst in den Briefen des Jahres 375 nach Neocäsarea zutage, sondern ist älteren Datums, wie man an den Briefen 65 (371/2) und 126 (373) an Atarbius sehen kann. Basilius beklagt sich in ihnen über das schlechte Benehmen des Atarbius.<sup>24</sup> ep. 65: Obwohl Basilius der ältere ist, will er als erster das Schweigen brechen, denn wann soll das enden, wenn Atarbius weiter am „Urteil der Verleumdung“ festhält? Die Liebe gebietet es, den Kontakt miteinander aufzunehmen. Angesichts der (arianischen) Anläufe gegen die „gesunde Lehre“ kommt alles darauf an, die „Einheit der Kirchen“ zu befördern. Atarbius solle aus seiner Seele die Meinung entfernen, er brauche mit niemandem Gemeinschaft (κοινωνία) zu haben.<sup>25</sup> Atarbius verweigert also dem Basilius die Kirchengemeinschaft. Das ist der Hintergrund, auf dem die Inanspruchnahme des Thaumaturgen durch Basilius zu sehen sein wird. Aber im nächsten Brief, ep. 126, in dem sich Basilius über den „Sabellianismus“ des Atarbius erregt, ist noch keine Rede vom Wundertäter. Basilius ist nach Nikopolis gereist, wo eine Synode stattfand, und war enttäuscht, dort den Atarbius nicht anzutreffen, der Hals über Kopf fast in der Mitte der Verhandlungen abgereist war (anscheinend als er von der

<sup>23</sup> Damals in der heftig umstrittenen Unterscheidung des Logos als ἕτερος τοῦ πατρὸς.

<sup>24</sup> Das höfliche Billet von 371 (ep. 63) an den Gouverneur von Neocäsarea ist sicher eine captatio benevolentiae im Zusammenhang mit diesen Schwierigkeiten.

<sup>25</sup> Courtonne I p. 155 f.

bevorstehenden Ankunft des Basilius hörte!). Daher muß er dem Atarbius schreiben wegen der Nachrichten, die ihm über die Lehren des Bischofs in der Kirche von Neocäsarea zu Ohren gekommen sind. Atarbius hat, wie Basilius zuverlässig vernommen hat, Neuerungen *περὶ τῆν πίστιν* vorgetragen, die gegen die „gesunde Lehre“ sprechen. Zu schrecklich, wenn in einer Zeit, wo die Kirche schon so viele Wunden empfängt, die „alte Häresie des Kirchenfeindes Sabellius erneuert werden“ sollte! Atarbius solle doch die kleine Entfernung überwinden und Basilius in dieser Angelegenheit beruhigen.<sup>26</sup> Die nächsten Briefe sprechen nicht dafür, daß Atarbius dieser Aufforderung nachgekommen ist.

In der Tat beginnt zwei Jahre später der lange Brief 204 mit der Feststellung, daß man lange Zeit gegeneinander geschwiegen habe. Der Brief ist überschrieben „An die Neocäsareenser“, aber Courtonne bemerkt ganz richtig,<sup>27</sup> daß der Brief an die *Priester* von Neocäsarea gerichtet sei. Und zwar appelliert Basilius an den dortigen Klerus gegen den Bischof in seinem Bemühen um Einigkeit, da er mit Atarbius selber nicht weiterkam. Man kann sich freilich nicht vorstellen, daß dies die Relationen der beiden Bischöfe verbessert haben sollte. Das treibende Motiv durch den ganzen Brief ist die wiederherzustellende *koinonia* (vgl. ep. 65). Basilius legt drei Gründe dar, die zur Gemeinschaft verpflichten: die Liebesgebote des Johannes und Paulus (c. 1), die gemeinsamen Lehrer – die Gründer eurer Kirche sind auch unsere geistlichen Väter, ich meine den allberühmten Gregorius – die leiblichen Verwandtschaften sind auch nicht zu verachten. Dies sind die Rechte, die mir in bezug auf euch zur Verfügung stehen<sup>28</sup> (d. h., die es dem Basilius erlauben, seine Bitten und Forderungen nicht als Einmischung zu betrachten). Es ist klar, wer die Ursache aller Verleumdungen ist (nämlich Atarbius), erträgt meinen Freimut.<sup>29</sup> c. 3: das Leben des Basilius ist verleumdet worden und seine *πίστις περὶ τὸν θεόν*. Ich bin eurer beraubt, ihr aber der Wahrheit! Ich spreche mehr euret- als meinewegen. Angesichts der Verleumdungen, deren Gegenstand er ist, kommt es Basilius auf sachliche Beurteilung seines casus an: c. 4 (Ende) Es gibt ja Bischöfe, – man versammle sie, in jeder Parochie gibt es Klerus, – man hole die würdigsten davon zusammen.<sup>30</sup> c. 5: Wenn es sich um einen Irrtum *περὶ πίστιν* handelt, soll man ihm das schriftlich beweisen. Im übrigen gehört, wie in allen Dingen, auch zum theologischen Urteil Sachverstand. c. 6: Was gibt es einen besseren Erweis für meinen Glauben als meine Aufzucht durch die selige Frau, meine Großmutter, die von euch her stammt! Ich spreche von der berühmten Makrina, durch die wir unterwiesen wurden in den Worten (*ρήματα*) des allerseligsten Gregorius, soweit sie durch mündliche Überlieferung (*ἀκο-*

<sup>26</sup> Courtonne II p. 35 f.

<sup>27</sup> II p. 172 n. 3. – Basilius sagt ep. 207 c. 1 (p. 184,11), er habe den vorigen Brief „dem ganzen Presbyterium“ geschrieben.

<sup>28</sup> Courtonne II p. 173,1 – 174,13.

<sup>29</sup> p. 174,18–23.

<sup>30</sup> p. 176,28–31.

λουθία μνήμης) aufbewahrt wurden.<sup>31</sup> Bis zu dieser Stunde ist kein arianischer Gedanke in des Basilius Herz gedrungen.<sup>32</sup> Was den konkreten Vorwurf angeht, er habe Arianer bei nur ungenügendem Nachweis ihrer Orthodoxie in seine Gemeinschaft aufgenommen, so kann er sich für seine Aufnahmepraxis auf die Autorität des Athanasius berufen, und überhaupt (c. 7) befindet er sich in Gemeinschaft mit einer Unzahl von Bischöfen in vielen Provinzen (die aufgezählt werden).<sup>33</sup> Daher gilt: wer aus der Gemeinschaft mit Basilius davonläuft, reißt sich von der ganzen Kirche los.<sup>34</sup> Wenn ihr unsere Gemeinschaft nicht anerkennt, wer wird schließlich euch anerkennen? (cf. ep. 65).

Die Erwähnung der Makrina und des Wundertäters gehört also zum verzweifelten Versuch des Basilius, eine gemeinsame Basis der Verständigung mit der Kirche von Neocäsarea zu finden, indem er über die Makrina eine doppelte persönliche und geistliche Beziehung zur verfeindeten Stadt herstellen kann. Die *ρήματα* Gregors verführen den Leser leicht dazu, in ihnen konkret das Bekenntnis wiederzufinden. Jedoch ist keine Rede davon, daß Basilius von einem schriftlichen Niederschlag dieser „Worte“ weiß, sonst hätte er sich ein solch unwiderlegliches Argument nie entgehen lassen. Auch Caspari<sup>35</sup> spricht korrekt von der „mündlichen Fortpflanzung“ der „Worte“ „bis auf Makrina“, vermutet aber sogleich, Basilius habe „insbesondere“ „doch wohl die bestimmter formulierten Worte vor Augen, in denen der Stifter der Kirche zu Neocaesarea seinen Glauben in Bezug auf die Trinität . . . ausgedrückt hatte.“ Der weitere Gang der Auseinandersetzung mit der Klerisei in Neocäsarea wird erweisen, daß Casparis Vermutung unhaltbar ist. Damit gerät aber die Behauptung der Vita des Thaumaturgen, in Neocäsarea besäße man sein Bekenntnis in seiner Handschrift „bis jetzt“, in das Licht starken Zweifels.

Der nächste Brief nach Neocäsarea (ep. 207) zeigt, daß der Versuch des Basilius, einen Keil zwischen Bischof und Klerus zu treiben, illusorisch war. Wie üblich, hat man ihn keiner Antwort gewürdigt, aber Basilius ist wie bisher aufs beste unterrichtet über die Vorwürfe, die gegen ihn erhoben werden, und über das kirchliche Leben in Neocäsarea. Was die Anführer des Volkes dort als ihre eigenen Erfindungen vorbringen, haben bisher nur der Libyer Sabellius und der Galater Markell zu sagen gewagt.<sup>36</sup> c. 2: Wenn man nach den Gründen für den neocäsariensischen Verleumdungskrieg fragt, dann nennen sie die Psalmen und die Weise der Melodie,<sup>37</sup> die (sc. in Cäsarea) abweichen von denen, die bei ihnen üblich sind. Auch das asketische Gemeinschaftsleben in Cäsarea wird zum Gegenstand der Anklage (mit ihm befaßt sich der größte Teil des 2. Kapitels). c. 3 antwortet auf die

<sup>31</sup> p. 178,1-7.

<sup>32</sup> p. 178,13-179,18.

<sup>33</sup> Siehe dazu *M. Tetz*, ZNW 64 (1973) p. 100f.

<sup>34</sup> Courtonne II p. 180,13-15.

<sup>35</sup> p. 28.

<sup>36</sup> Courtonne II p. 184,15-19.

<sup>37</sup> Bei Courtonne ist p. 184,2f. nicht richtig übersetzt.

Anklage hinsichtlich der Psalmodie mit der Beschreibung des nächtlichen Gebetsgottesdienstes; auch sei derselbe weitverbreitet. In Neocäsarea be ruft man sich nun, dem Beispiel des Basilius folgend, ebenfalls auf den Wun dertäter: c. 4 Dieses gab es nicht zur Zeit des großen Gregorius. Darauf kann Basilius erwidern: Eure Litaneien, die ihr so eifrig pflegt, gab es auch nicht. Basilius sieht sich mit seinem eigenen Brauch dazu noch im geistlichen Vorteil: die Litaneien sind Menschenworte, wogegen wir mit Sprüchen des Geistes Gott um Barmherzigkeit anfehen. Und was habt ihr für Zeugnisse, daß es das (sc. den Psalmengesang) zur Zeit Gregors nicht gab? Ihr, die ihr nichts vom Seinen aufbewahrt habt!<sup>38</sup> (!! Der nächste Satz scheint auch noch ein Einwand aus Neocäsarea zu sein: Gregor verhüllte sich nicht zum Gebet. Wie sollte er auch, sagt Basilius und hat die Gelegenheit, eine Idealgestalt evangelischen und apostolischen Wandels zu entwerfen. In Neocä sarea sollte man sich lieber danach richten, anstatt Psalmenmelodien genau zu prüfen, während man die größten Gebote beiseite läßt. Worauf es an kommt: die Neuerungen über den Glauben zum Schweigen bringen. Hebt nicht die Hypostasen auf, verleugnet nicht den Namen Christi, legt nicht die Worte (φωναί) Gregors falsch aus.<sup>39</sup>

φωναί, „Aussprüche“, erinnert zunächst an die *ρήματα* von ep. 204. Aber die beiden anderen Aufforderungen, nämlich die Hypostasen nicht aufzuheben und den Namen Christi nicht zu verleugnen, erscheinen wieder in Gestalt eines Tadels in ep. 210 c. 5 (Ende). Auch werden in ep. 210 konkrete, schriftlich vorliegende Äußerungen Gregors zitiert, diese „Aussprüche“ müssen hier gemeint sein. Dagegen darf man die *ρήματα* (was auch „Lehren“ heißen könnte) von ep. 204 nicht vom Medium ihrer bloß mündlichen Überlieferung in der häuslichen Unterweisung lösen. – Wirklich verblüffend sind die Sätze, die ich oben mit einem doppelten Ausrufezeichen versehen habe (bei Anm. 38): Jetzt, wo die Gegner sich auf dieselbe Argu mentationsebene wie Basilius begeben und ihrerseits die Tradition und Gregor ins Gefecht führen (man kann es ihnen nicht verargen, denn schließlich war es *ihre* Kirche, die der Wundertäter gegründet hatte), reicht Tradition plötzlich nicht aus, sondern Beweise werden verlangt, ja es wird schlichtweg bestritten, daß in Neocäsarea von den Gegnern noch irgend etwas Grego rianisches aufbewahrt werde – dem Zusammenhang nach müssen liturgische Praktiken damit gemeint sein. Daß dies im Widerspruch zu *De spiritu sancto* 29 (74)<sup>40</sup> steht, haben die Mauriner bereits gesehen.<sup>41</sup> Man könnte sich natürlich damit helfen, daß man die Komposition des Traktates etwas früher ansetzt als ep. 207 (auf 375 werden beide datiert) und daß Basilius in ep. 207 in der Hitze des Gefechts an die Altertümlichkeit der Liturgie nicht gedacht habe. Aber die richtige Erklärung ist, daß Basilius in beiden Schriftstücken zu verschiedenen Parteien spricht und deswegen auf verschiedene Weise

<sup>38</sup> Diese beiden letzten Sätze p. 187,7–10.

<sup>39</sup> Der letzte Satz p. 188,38–40.

<sup>40</sup> s. o. bei n. 19.

<sup>41</sup> PG 32, 764 n. 6.

von der Berufung auf die Tradition Gebrauch macht. Das Traditionsargument hat durchaus schillernden Charakter, denn es ist funktional und daher nicht historisch zu beurteilen. Diese Erkenntnis muß erst recht auf die legendäre Erzählung vom Ursprung des Thaumaturgensymbols angewendet werden.

Das letzte Dokument des theologischen und kirchenpolitischen Krieges zwischen Atarbius und Basilius in der basilianischen Briefsammlung ist ep. 210, gerichtet an die Vornehmen in Neocäsarea. c. 1 Basilius befindet sich in der Umgebung von N.; da es Leute gibt, die jede seiner Bewegungen beobachten, um Lügen über ihn zu verbreiten, und da die Stadt von Gerüchten schwirrt, sieht er sich gezwungen, seinen Besuch in dieser abgelegenen Gegend zu rechtfertigen, obwohl er das gar nicht nötig hätte. Er war schon als Kind hier, hier wurde er von seiner Großmutter erzogen, er hat später sich lange hier aufgehalten, seine Brüder wohnen hier. Er sei einfach zur Erholung da. c. 2 Bei einer jener früheren Gelegenheiten wollte man ihn für Neocäsarea gewinnen; jetzt dagegen befindet sich die Stadt im Durcheinander angesichts seiner Nähe, manche fliehen (damit muß wieder Atarbius gemeint sein, s. das Folgende), manche verbergen sich. Basilius kann den wahren Grund für die Flucht vor einem Zusammentreffen mit ihm angeben: c. 3 Man befleißigt sich bei euch einer den evangelischen und apostolischen Lehren feindlichen Verdrehung des Glaubens, feindlich auch der Überlieferung des wahrlich großen Gregorius und derer nach ihm bis auf den seligen Musonius, dessen Lehren gewiß auch jetzt noch bei euch in frischem Andenken sind.<sup>42</sup> Das alte Übel des Sabellius, das die Väter ausgelöscht haben,<sup>43</sup> strengt man sich an zu erneuern. Wer Vater, Sohn und Heiliger Geist *ἐν πρῶγμα πολυπρόσωπον* nennt und *eine* Hypostase für die drei setzt, leugnet *τὴν προαιώνιον τοῦ μονογενοῦς ὑπαρξίν*; er leugnet ferner *τὴν οἰκονομικὴν ἐπιδημίαν* bei den Menschen, den Abstieg zur Hölle, die Auferstehung, das Gericht; er leugnet auch die eigenen Wirkungen des Geistes.<sup>44</sup> Man (d. h. Atarbius) geht aber über Sabellius noch hinaus. Ich höre, daß man folgendes sagt und noch sehr eingebildet ist auf diesen Fund: „Ein Name ‚Eingeborener‘ ist nicht überliefert, es ist aber ein Name des Gegners.“<sup>45</sup> Atarbius untermauert seine Auffassung mit Bibelzitaten über „Na-

<sup>42</sup> Courtonne II p. 191,1 – 192,5.

<sup>43</sup> So mit Courtonne p. 192,6f. nach der Mehrzahl der Hss. zu lesen, gegen die bisher rezipierte „thaumaturgisierte“ Lesart, wonach „durch die Überlieferung des Großen“ das sabellianische Übel ausgelöscht wurde (so Caspari p. 37 mit n. 6).

<sup>44</sup> „Wer Vater, Sohn . . .“ p. 192,15–21. – Gegenüber dem „Sabellianismus“ des Atarbius wird hier gerade auf den Art. IIb der regula Wert gelegt. Dagegen fehlt er in ep. 105, wo am stärksten der Artikel über den Hl. Geist ausgearbeitet ist; gleichzeitig ist das Bekenntnis in ep. 105 „die Stelle bei Basilius, die die stärksten wörtlichen Anklänge an das Symbol“ des Thaumaturgen „aufweist“ (Dehnhard – s. u. n. 63 – p. 49).

<sup>45</sup> p. 192,24–26. Der Satz ist elliptisch bis zur Unverständlichkeit. Er ist zu erklären mit Hilfe von Basilius, *De spiritu sancto* 18 (45) (PG 32, 149 B; SC 17 p. 193 Pruche), zitiert bei Dehnhard p. 43: *ἐν θεῷ πατρὶ καὶ θεῷ μονογενεῖ*, und ep. 69 c. 2, zitiert bei Tetz, ZNW 1973, p. 87 n. 21, und den *variae lectiones* von

men“: Joh. 5,43 „Ich kam im Namen meines Vaters, und ihr habt mich nicht aufgenommen, wenn ein anderer kommen wird im eigenen Namen, den werdet ihr aufnehmen“;<sup>46</sup> Matth. 28,19 wird zitiert, weil es da singularisch heißt „im Namen“ und nicht „in den Namen“, obwohl doch Vater, Sohn und Geist genannt werden.

In c. 4 beklagt Basilius zunächst, daß man sich für seine Verwandten schämen müsse und daß er zu dem ermüdenden Zweifrontenkrieg gegen Anhomöer und Sabellius gezwungen sei, dann widerlegt er die beiden biblischen Belege des Atarbius. Er schickt voraus, daß der Name Christus, der über jedem Namen ist, dasselbe ist, als wenn man ihn Sohn Gottes nennt, nach Acta 4,12 gibt es keinen anderen Namen, in dem wir gerettet werden. Joh. 5,43 „Ich kam im Namen meines Vaters“ ist von Christus gesagt, um den Vater als *ἀρχή* und *αἰτία* zu bezeichnen. Matth. 28,19 überliefert uns nicht *einen* Namen. Es sind drei Namen, durch „und“ verbunden, die Namen zeigen *πράγματα* an. Die *πράγματα* haben je eine *ιδιάζουσα καὶ αὐτοτελής ὑπαρξίς*. Vater, Sohn und Heiliger Geist haben dieselbe *φύσις* und eine Gottheit, aber unterscheidende Namen. Wenn Atarbius in seinem Irrtum beharrt, muß Basilius sich an andere Kirchen wenden und ihre Bischöfe zu Briefen veranlassen.

Dies wäre freilich wieder nur eine Reaktion des Basilius auf entsprechende Schritte des Atarbius, denn der hat sich bereits an andere Bischöfe gewandt,

Joh. 1,18. Daß „ein Name ‚Eingeborener‘ nicht überliefert ist“, stimmt ja nicht, wie jeder Leser des Johannes-Evangeliums weiß. Im allgemeinen heißt es dort *μονογενής υἱός*, nur in 1,18 bietet die Überlieferung auch *μονογενής θεός*, neben *μ. υἱός*, und *μ. θεός* ist in unsern kritischen Text aufgenommen worden. Daß Basilius diese Lesart kannte, scheint mir aus der oben angegebenen Stelle von De spir. s. hervorzugehen. In ep. 69,2 wirft Basilius dem Markell vor, er rede unfremd von der *ὑπαρξίς τῆς τοῦ μονογενοῦς θεότητος* und verstünde die Bezeichnung *λόγος* falsch (Courtonne I p. 163,9–11). Markell gibt zu, daß man den Eingeborenen Logos nennen könne, (nämlich) als nach Bedarf und für eine Zeit hervorgehenden, wiederum zu seinem Ausgangspunkt zurückkehrenden, er sei (*εἶναι*) weder vor dem Ausgang, noch existiere (*ὑφεστάναι*) er nach der Rückkehr (p. 163, 12–15). Der Streit geht dabei nicht um die Gottheit oder Göttlichkeit des Logos, die ist unumstritten, sondern um die eigene, ewige Hypostase des Logos. Was in den beiden Briefen des Basilius nicht eigens gesagt wird, ist eine notwendige Voraussetzung für die Argumentation beider Seiten: Für Basilius ist *μονογενής θεός* (*θεός* ohne Artikel wie beim Logos am Anfang des Prologs!) ein Beleg für die Eigenhypostase des *μονογενής* und *μονογενής* eine Bezeichnung für den Logos, der qua Gott eine eigene Hypostase hat. Für Markells eigentümliche Logoslehre ist *μονογενής* ein Name für die Tätigkeit des Logos nach außen in die Welt hinein als „Sohn“. Und für Atarbius ist es aus eben diesem Grunde in Joh. 1,18 die Lesart *μονογενής υἱός*, die die richtige Überlieferung darstellt. Man kann die schwierige Stelle in ep. 210 also folgendermaßen paraphrasieren: „Der Name ‚Eingeborener‘ ist nicht für *θεός*, d. h. für eine zweite Hypostase überliefert, sondern nur für *υἱός*; es ist aber ein Name, den der Gegner, d. h. Basilius, gebraucht, um damit eine zweite Hypostase zu postulieren.“ (In Courtonnes Übersetzung kann man das Problem nicht richtig anpacken, weil er *μονογενής* mit „Fils Unique“ übersetzt).

<sup>46</sup> Courtonne II p. 192,27–29. Die Meinung des Atarbius ist: Ein „eigener Name“ trennt den Sohn auf antichristliche Weise vom Vater.

wie wir aus c. 5 erfahren. An Bischof Meletius (von Antiochien) haben sie ihre Ansichten geschrieben, aber von dort die passende Antwort erhalten. Auch haben sie es beim Bischof Anthimus von Tyana versucht, einem Gesinnungsgenossen des Basilius. Ihm präsentieren sie Gregorius als jemand, der in einem Glaubensbekenntnis sagt: *πατέρα και υἷον ἐπινοία μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἓν*.<sup>47</sup> Das sei aber nicht grundsätzlich (*δογματικῶς*), sondern diskutierend (*ἀγωνιστικῶς*) gesagt, und zwar im Dialog mit Gelianus.<sup>48</sup> In diesem Dialog gibt es viele Irrtümer der Abschreiber, wie wir an den Wörtern selbst zeigen werden, so Gott will. Außerdem will er den Griechen überzeugen, deswegen meint er, es mit den Worten nicht so genau nehmen zu müssen (*ἀκριβολογεῖσθαι περὶ τὰ ῥήματα*).<sup>49</sup> Daher findet man da auch viele Ausdrücke, die jetzt den Häretikern gute Handhaben bieten, wie *κτίσμα* und *ποίημα*.<sup>50</sup> Wie viele, die ungelehrt die Schrift hören, Aussagen über die Vereinigung mit der Menschheit auf die Gottheit beziehen, so wird auch hiermit verfahren. Worauf es ankommt: Man muß das Gemeinsame der *οὐσία* bekennen und das Besondere der Hypostasen. Dazu genügt es nicht, die Unterschiede der *πρόσωπα* aufzuzählen, sondern jedes *πρόσωπον* muß in einer wirklichen Hypostase gründen. Die alte Häresie des Sabellius ist erneuert worden „von denen, die die Hypostasen aufheben und den Namen des Sohnes Gottes leugnen“.<sup>51</sup>

Die Berufung auf den Thaumaturgen hat Basilius aufs neue in Verlegenheit gebracht: In ep. 204 bezog er sich auf Worte der mündlichen Tradition, die auf Gregor zurückgehen sollte; in ep. 207 hörten wir, daß Atarbius die liturgischen Differenzen seinerseits an der Zeit Gregors maß, worauf Basilius den Leuten von Neocäsarea die Bewahrung alles Gregorianischen absprach. Jetzt können sie gar ipsissima verba des verehrten Mannes vorlegen, worauf Basilius schon in ep. 207 anspielt. Der zitierte Satz spricht für *ihre* Ein-Hypostasen-Lehre und nicht für die drei Hypostasen des Basilius. Das Verblüffende ist, daß Basilius, der bei jeder Gelegenheit Schriftstücke der Unehchtheit verdächtigt, dieses Beweisstück seinen Gegnern konzidiert. Er kann sogar die genaue Quellenangabe liefern – er hat also diesen Text die ganze Zeit gekannt! Kein Wunder, daß er nie spezifiziert und Gregor niemals zitiert. Er sucht die Bedeutung des Dialogs abzuschwächen, wobei seine Gründe sich gegenseitig auf die Füße treten:<sup>52</sup> Es werde da polemisch

<sup>47</sup> p. 195,10f.

<sup>48</sup> So liest Courtonne mit der Mehrzahl der Handschriften p. 195,12 statt des bisher üblichen *Ἀλιανόν*.

<sup>49</sup> p. 195,17. Will die *ἀκριβεία*, die Greg. Nyss. in seiner Vita für das Bekenntnis des Thaumaturgen in Anspruch nimmt, diese bedauerliche Schwäche ausbügeln? Das wäre ein mögliches Motiv für die Zuschreibung des Bekenntnisses, sie würde die Kenntnis des basilianischen Briefwechsels mit Neocäsarea voraussetzen.

<sup>50</sup> p. 195,21.

<sup>51</sup> p. 196,43f. Das „Leugnen des Namens des Sohnes Gottes“ muß sich auf die Zurückweisung des *μονογενῆς* für den Präexistenten beziehen, s. o. n. 44. Dasselbe gilt für den gleichlautenden Satz am Ende von ep. 207.

<sup>52</sup> „Ein Zeugnis von der Verlegenheit“, in die sich Basilius dadurch versetzt sah, sagt Caspari p. 38. Ebenso H. Crouzel, SC 148 p. 31.

geredet; die Abschrift sei notorisch fehlerhaft; es werde apologetisch gesprochen, weswegen der Verfasser Entgegenkommen zeigen müsse und man seine Ausdrücke nicht pressen dürfe. Ist die Schrift also einerseits nicht so wichtig zu nehmen, so andererseits doch wieder: Sie ist gefährlich wegen der Ausdrücke, die den Arianern nützlich sein können, also den Häretikern, die er bekämpft, wie auch Atarbius es tut.<sup>53</sup> Die Berufung auf Gregorius hat für Basilius mit einem Reinfluss geendet, was doch zu verhindern gewesen wäre, wenn Basilius seinerseits das Bekenntnis des Wundertäters aus der nyssenischen *Vita* hätte vorlegen können. Daß er zu diesem Mittel nicht greift, kann nur daran liegen, daß er das Bekenntnis nicht kennt. Casparis Auskunft, er habe es „vergessen“,<sup>54</sup> ist geradezu lächerlich angesichts der Schärfe der Auseinandersetzung und der äußersten menschlichen und theologischen Betroffenheit des Basilius. Um diese Situation anschaulich zu machen, sind die betreffenden Stücke der basilianischen Korrespondenz so ausführlich referiert worden. Sie geben uns eine Vorstellung davon, wie schwer die Gegensätze zwischen den Origenisten und den Antiorigenisten unter den Nicänern zu überwinden waren. Da Basilius über die Vorgänge in Neocäsarea immer unterrichtet ist, muß man dort mit einer antibischöflichen Partei rechnen und entsprechender kirchlicher Uneinigkeit.

Aus der Korrespondenz erfahren wir nichts mehr über den Fortgang des Streites. Aber wir haben das Dokument, das seine Beilegung bezeichnet und für das erneut Gregor der Wundertäter als Patron in Anspruch genommen wird, nachdem sich jede Partei sowohl für ihre kirchliche Praxis wie für ihre Theologie auf ihn und auf die Tradition berufen hatte: das Bekenntnis in der nyssenischen *Vita*. Es besteht in einer Addition basilianischer Elemente und eines Bekenntnisses zur vollständigen Trias, wie es für Markellianer akzeptabel war (s. u.). Es ist ein Kompromiß- und Friedensbe-

<sup>53</sup> Es herrscht Einigkeit darüber, daß der Dialog mit Gelianus und das Bekenntnis in der *Vita* des Nysseners nicht von einer Hand sein können. S. zuletzt *H. Crouzel*, Grégoire le Thaumaturge et la Dialogue avec Elien, *Rech. de science religieuse* 51 (1963) p. 422–431, und derselbe im *Thaumaturgus*-Band der *SC* (148) 1969, p. 30f. Vom Dialog hat man leider nur die wenigen Worte, die im Brief des Basilius teils von Atarbius, teils von Basilius zitiert werden. Die erste Reaktion auf diese Vokabeln ist tatsächlich, daß ein unmittelbarer Origenes-Schüler unmöglich solche Aussagen gemacht haben könne. Aber anders als das Bekenntnis in der nyssenischen *Vita* gehören die Stichworte ohne Zweifel (s. z. B. *Crouzel*) in den Streit der beiden Dionyse, so daß vom Datum her keine Schwierigkeiten entstehen. Der Streit unterscheidet sich darin vorteilhaft vom arianischen, daß man zu einem gewissen Ausgleich zu kommen trachtete und terminologische Konzessionen machte. Es ist denkbar, daß der Wundertäter sich im Sinne solcher Konzessionen äußerte, um zur Einigkeit beizutragen. Und von der Dankrede an Origenes her – dem einzig wirklich unangefochtenen Werk des Thaumaturgen – sehe ich im Gegensatz zu *Crouzel* keine Probleme, denn was dort in IV 35–39 über den Logos und seine Einheit mit dem Vater gesagt wird, steht nicht in unvereinbarem Gegensatz zu dem überraschenden Satz von der einen Hypostase. Das Zeugnis des Basilius für die Echtheit scheint mir (anders als im Fall des Nysseners, der die Echtheit des Wundertätersymbols verfiel) schwer ins Gewicht zu fallen, weil die Schrift für seine Zwecke so gänzlich unbrauchbar ist.

<sup>54</sup> p. 30.

kenntnis zwischen Jung- und Altnicänern. Unter diesen Umständen versteht man, wieso der mutmaßliche Verfasser und Friedensstifter Gregor von Nyssa sich für den Text auf göttliche Offenbarung berief. Der Tradition, bei Basilius in den von uns herangezogenen Briefen ein funktionaler und sehr formaler Begriff, wird hier ein Inhalt und Wortlaut verliehen, in dem beide Parteien sich wiedererkennen können. Das macht aber aus der Tradition auch hier kein historisches, sondern ein funktionales Argument, sie hat ihre Funktion im Interesse der Herstellung kirchlicher Gemeinschaft. So reicht auch für den Nyssener die Tradition als *Beweis* nicht aus (s. o. Basilius ep. 207), dafür muß ein Schriftstück vorliegen – ohne Zweifel hat man ein Exemplar des „Thaumaturgen“-Bekenntnisses so deponiert, daß es vorzeigbar war. Dementsprechend beweist auch für uns die Tradition nicht zwingend die Echtheit des Symbols.<sup>55</sup> Dennoch ist es ein historisches Dokument, nämlich für die Spätphase der Entwicklung der nicänischen Parteien und für den anscheinend gelungenen friedlichen Abschluß eines heftigen und schmerzhaften Streites.

Gregor von Nyssa bringt für die Abfassung des Symbols (oder seine Zusammensetzung aus zwei vorhandenen ?) als Einigungsdokument einige praktische Voraussetzungen mit. G. May erinnert an „Gregors unglückselige Vermittlungsaktion in dem Zerwürfnis zwischen Basileios und einem Bischof Gregor, einem Onkel der Brüder – er fabriziert dabei versöhnliche Briefe im Namen des Onkels“.<sup>56</sup> In ep. 58 (an Greg. Nyss.) haben wir die wütende Reaktion des Basilius. Gregor hatte drei Briefe abgefaßt und seinem Bruder auf verschiedene Weise zukommen lassen, der jubelte öffentlich und verfrüht, bis er sich durch Aufklärung von seiten des Onkels blamiert fand. *Simplicitas* sei ja sehr passend für Christen, teilt er dem Bruder mit, aber den gegenwärtigen Zeitläuften nicht angemessen.<sup>57</sup> Es besteht demnach kein Anlaß, sich in der Seele Gregors gekränkt zu fühlen, wenn ihm die Abfassung eines Symbols unter einem ehrwürdigen Namen zum Zweck der Herstellung von *κοινωνία* zugemutet wird. Der Nyssener besaß ferner gute Beziehungen zu den Markellianern (im Gegensatz zu seinem Bruder),<sup>58</sup> es lassen sich auch positive Beziehungen zur Theologie Markells feststellen,<sup>59</sup> trotz seiner Drei-Hypostasenlehre. Schließlich ist der Eingriff in die Angelegenheiten einer anderen Kirche nicht reine Anmaßung auf seiner Seite. Das theodosianische Dekret vom 30. Juli 381 nennt ihn unter den „Normalbischöfen“, mit denen man Gemeinschaft halten müsse, wenn man als ortho-

<sup>55</sup> Das tut sie jedoch für K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, Tübingen 1904, p. 116ff. Holls Auffassung ist inzwischen ihrerseits traditionell und dient als Beweis bei Dehnhard p. 32f.

<sup>56</sup> G. May, *Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit*. Jahrbuch d. Österr. Byzant. Gesellschaft 15 (1966) p. 105–132; hier p. 106f.

<sup>57</sup> Der letzte Satz Courtonne I p. 146,25–27.

<sup>58</sup> May p. 107–109.

<sup>59</sup> R. Hübner, *Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra*, in: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*. Éd. M. Harl, Leiden 1971, p. 199–229.

dox gelten wolle; und May findet in der nyssenischen ep. 17 (an die Presbyter von Nikomedien) „ein sicheres Zeugnis dafür, daß Gregor noch längere Zeit nach 381 über Kappadokien hinaus außergewöhnliche kirchliche Autorität besaß“.<sup>60</sup> Dies alles ermöglicht einige Erwägungen über das Datum, zu dem die Vita des Thaumaturgen abgefaßt sein könnte. Terminus a quo ist der Tod des Basilius 379, nach allem, was wir wissen, hat er sich gegen eine Einigung mit den Markellianern bis zum Schluß gewehrt. Da die Unternehmung des Nysseners die Kirche in Neocäsarea betraf (alle Akzente in der Rahmenerzählung des Thaumaturgenbekenntnisses und die Vita selbst durch ihre Existenz deuten in diese Richtung), ist vielleicht auch der Tod des Atarbius vorzusetzen (Datum? Atarbius war jünger als Basilius, ep. 65, Basilius starb bereits mit ca. 50 Jahren, Atarbius<sup>61</sup> also vermutlich nach ihm). 381 als Beginn reeller kirchenpolitischer Einflußmöglichkeit des Nysseners ist sicher eine notwendige Näherbestimmung des terminus a quo. Für den terminus ante quem hat man wahrscheinlich nur das Todesdatum des Nysseners (395), aber, sagt May, „vom Jahre 385 reißen die Zeugnisse über eine öffentliche Wirksamkeit Gregors ab“, wobei er offenläßt, ob das Zufall sei oder nicht. Jedenfalls ist nach dem oben Gesagten die Thaumaturgenvita, in ihr speziell der Abschnitt über das Bekenntnis, in eine Darstellung der kirchenpolitischen Wirksamkeit des Gregor von Nyssa einzubeziehen.

### III

Mit der äußeren Bezeugung des Thaumaturgenbekenntnisses sieht es also folgendermaßen aus: Von drei Theologen, die es sehr gut wissen müssen, schreibt einer das ganze Bekenntnis, das in dieser Form bei ihm überhaupt zum ersten Mal auftaucht, zwischen 381 und 395 dem Thaumaturgen in einer hagiographischen Vita zu – Gregor von Nyssa; einer zitiert nahezu wörtlich aus dem Artikel über die Trias 380 oder 381 in einer Homilie, aber keineswegs als aus einem uralten Text, sondern als den eines „der Weisen“, den er „vor kurzem“ sagen „gehört habe“ – Gregor von Nazianz; einer kennt es überhaupt nicht, obwohl er 375 den konkretesten Anlaß hätte, von ihm zu sprechen – Basilius.<sup>62</sup> Aber es ist ja nicht nur so, daß er in der Kor-

<sup>60</sup> May p. 120f.

<sup>61</sup> Ich entnehme Crouzels Aufsatz von 1963 (s. o. n. 53) p. 429f., daß R. Weijenborg (Antonianum 33, 1958, p. 234–240. 379; 34, 1959, p. 259f. 291 n. 10) den Atarbius vor seiner Bischofswahl eine einflußreiche politische Figur sein läßt und ihn identifiziert mit dem Atarbius, der 393 in Palästina antiorigenistische Propaganda trieb. Außerdem habe er vielleicht das unsichere Thaumaturgikum „Ad Philagrium“ verfaßt. – Wenn Atarbius 393 noch aktiv war, kann die Vita des Nysseners natürlich nicht seinen Tod abgewartet haben. Aber Weijenborgs Identifikationen, mit denen leicht die Bevölkerungszahl des Imperiums zu halbieren wäre, pflegen auf sehr unsicheren Füßen zu stehen.

<sup>62</sup> Über die Reaktion auf das „befremdliche Schweigen“ (Kattenbusch) des Basilius in der Forschung und über die bescheidenen inhaltlichen Beziehungen zum Wundertäter, die man (vor Dehnhard) bei Basilius gefunden hat, s. Tetz, ZNW 1973, p. 106.

respondenz mit Neocäsarea nichts vom Bekenntnis des Thaumaturgen sagt, sondern daß auch alle seine Mitteilungen über die Verhältnisse in Neocäsarea von denen in der nyssenischen Vita so weit abweichen, daß sie sich widersprechen. Nur eine der beiden Versionen kann die richtige sein. Und da es sich auf der einen Seite um eine hagiographische Darstellung voll legendärer Elemente handelt, auf der andern Seite aber um Briefe, wo Schreiber und Empfänger auf gleiche Weise vital von den Problemen betroffen sind, zwingt schon die Differenz der literarischen genera zur Entscheidung für die Basiliusbrieftexte. Damit ist die äußere Bezeugung der Echtheit des Thaumaturgenbekenntnisses unhaltbar geworden.

Eine Bestätigung der Echtheit pflegt man in der Abhängigkeit verschiedener Theologen des vierten Jahrhunderts vom Thaumaturgenbekenntnis zu sehen. Dabei hätte stutzig machen müssen, daß auch die Abhängigkeiten erstaunlich spät einsetzen, so als hätte man vorher keinen Gebrauch vom Bekenntnis machen können. Die Argumentation mit ihnen setzt auch stets bewußt oder unbewußt die Zuverlässigkeit des nyssenischen Zeugnisses voraus, sie steht und fällt daher mit ihm. Das hebt jedoch die Beziehungen als solche nicht auf, sie sind nur anders zu interpretieren: Aus ihnen ergibt sich ein Stück weit die Vorgeschichte des Bekenntnisses. Durch die vorzüglichen Arbeiten von H. Dehnhard<sup>63</sup> und M. Tetz<sup>64</sup> hat sich die materielle Grundlage dafür so sehr verbreitert, daß man von einer neuen Situation sprechen kann. Allerdings setzen Dehnhard<sup>65</sup> und Tetz die Echtheit des Bekenntnisses voraus – es wäre angesichts der Breite seiner Auswirkungen damit einer der einflußreichsten Texte der griechischen Dogmengeschichte! Das Interessante ist, daß Tetzens Untersuchung eines markellianischen Bekenntnisses (von ihm auf 371 datiert) Parallelen nur zum IV. Artikel des Thaumaturgenbekenntnisses zutage fördert, während sich bei Basilius entscheidende Parallelen zum III. Artikel finden, aber auch solche zum IV., mit der Ausnahme von *teleia trias* (*trias* findet sich). Die große Menge des basilianischen Vergleichsmaterials zum Wundertäter veranlaßt zur Wiederholung der Frage nach der Basilius konkreten Beziehung zum Apostel des Pontus unter Berücksichtigung dieses neuen Faktors. Die Holl-Dehnhard-

<sup>63</sup> H. Dehnhard, Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften *De spiritu sancto* (Patr. Texte u. Studien 3), Berlin 1964.

<sup>64</sup> M. Tetz, Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die markellianische *Expositio fidei* ad Athanasium des Diakons Eugenios von Ankyra. ZNW 64 (1973) p. 75–121.

<sup>65</sup> Dehnhard ist ein schönes Beispiel für die automatische Eintragung des Thaumaturgenbekenntnisses in die Basilius-Briefe bei jeder Erwähnung Makrinas oder Gregors. So p. 67: „Der Ansatzpunkt“ für die Entwicklung der basilianischen Pneumatologie „ist ja das Symbol des Gregor Thaumaturgos; siehe Epist. 223“. Oder p. 87: „Im 223. Brief bezeichnet Basilius als das Ziel seiner Theologie, die Pneumatologie des Gregor Thaumaturgos zu vollenden.“ Dazu ist zu vergleichen, was ich oben anhand des Textes zu ep. 223 gesagt habe. – Die so verstandenen Briefe des Basilius werden dann wieder als Bestätigung für die Aussagen der nyssenischen Vita benutzt.

sche Antwort beruht auf einem Zirkelschluß und ist abzulehnen. Vergewärtigen wir uns noch einmal die Bestandteile des Problems: das Bekenntnis, laut Greg. Nyss. seit Greg. Thaum. in Neocäsarea existierend; eine Reihe von Briefen des Basilius nach Neocäsarea aus sieben Jahren, in denen nur einmal von *mündlicher* Tradition, die auf den Wundertäter zurückgehen soll, die Rede ist und zweimal von Aussprüchen, die aber in eine andere Schrift gehören und mit dem Bekenntnis nicht zu vereinen sind, obwohl die Aussprüche von der Gegenseite vorgewiesen werden und Basilius außerdem die ihm peinliche Schrift kennt, stellt er ihr das nyssenische Bekenntnis nicht entgegen; Atarbius, der Bischof von Neocäsarea, scheint die von ihm heftig bekämpfte Theologie des Basilius sehr gut zu kennen<sup>66</sup>, trotzdem verteidigt sich Basilius nicht mit dem Bekenntnis des verehrten Vorgängers des Atarbius; der einzige *konkrete* Bezug auf thaumaturgische Tradition steht in De spir. s. und betrifft nichts weiter als eine Präposition der trinitarischen Doxologie. Andererseits gibt es die zahlreichen Parallelen bei Basilius zum Thaumaturgenbekenntnis. Wenn Basilius das Bekenntnis nicht kennt, trotzdem aber so redet wie dieses, bleibt nur übrig, daß nicht der Wundertäter die Quelle für Basilius ist, sondern Basilius die Hauptquelle für das Bekenntnis.

Die Untersuchungen von Dehnhard über die Quellen der basilianischen Pneumatologie liefern ein Argument, das die inhaltliche Verwandtschaft zwischen Basilius und dem Thaumaturgen unumkehrbar zur Abhängigkeit des Bekenntnisses von Basilius macht. Es ist das Auftreten von *χορηγός* im III. Artikel, auf die dritte Hypostase bezogen. Dehnhard<sup>67</sup> sammelt Stellen für *χορηγός* bei Clemens von Alexandrien, Origenes, Plotin, Methodius, Euseb von Cäsarea, Kaiser Konstantin zu Basilius, De spir. s. 9 (22). Mit Ausnahme von Plotin, Basilius und dem Symbol ist der *χορηγός* entweder die Seele oder Gott oder Christus (Logos). Bei Plotin ist der *χορηγός* *ζωῆς* die Weltseele, d. h. die dritte Hypostase, in Enn. V 1, 2, 9, von ihrer *χορηγία* wird *ibid.* 10 geredet (an zwei anderen Plotinstellen ist *χορηγός* das Eine oder die Seele). Enn. V 1 („Über die drei anfänglichen Hypostasen“) wird in der basilianischen Frühschrift De spiritu (nicht zu verwechseln mit De spir. *sancto*) benutzt,<sup>68</sup> dieselbe frühe Schrift hat bereits Anklänge an das Thaumaturgensymbol. Plotin verfaßte „Die drei anfänglichen Hypostasen“ etwa zwischen 257 und 267.<sup>69</sup> Wenn überhaupt, dann müßte Gregor Thaumaturgus durch mündliche Nachricht von ihrem Inhalt Kenntnis bekommen haben, denn selbst für die erste provisorische porphyrianische Ausgabe der Plotinschriften (nach Plotins Tod 270 veranstaltet) starb er zu früh. Und nichts deutet darauf hin, daß der Bischof von Neocäsarea irgendwelche Originalität in der Hypostasenlehre entwickelt haben sollte. Außerdem kreiste das Hypostasenproblem des 3. Jahrhunderts bei den christlichen

<sup>66</sup> s. o. n. 45 zu monogenes.

<sup>67</sup> p. 49f.

<sup>68</sup> Dehnhard p. 1 ff.

<sup>69</sup> p. 31.

Theologen immer um die Relation des Logos zum Vater. Dagegen beginnt die Schriftstellerei des Basilius gleichzeitig mit dem Ausbruch der pneumatomachischen Streitigkeiten und befaßt sich sogleich mit dem Problem der dritten Hypostase. „Zu dem Abschnitt über die Göttlichkeit des Pneumas“ bei Basilius, *De spiritu*, „findet sich natürlich bei den älteren Kirchenvätern keine Parallele. Sie (sic) setzen das Auftreten der Pneumatomachen (etwa 355 n. Chr.) voraus.“ – Hier wäre hinzuzufügen: Das gleiche gilt für Artikel III und IV des Thaumaturgenbekenntnisses –. „Daß die Plotinschrift einen Abschnitt über die Göttlichkeit der dritten Hypostase enthielt, war gewiß ein wichtiger Grund für die Benutzung der Schrift.“<sup>70</sup> Da, wie gesagt, der Wundertäter unmöglich von Plotin abhängig sein kann, Basilius es aber eindeutig ist, ist für den terminus  $\chi\omicron\rho\rho\eta\gamma\acute{\omicron}\varsigma$  für den Heiligen Geist die Priorität des Basilius gesichert. Damit ist für die gesamte übrige Verwandtschaft von Form, Terminologie und Inhalt, für die ich einfach auf Dehnhard verweise, den ich sonst seitenweise exzerpieren müßte, die zeitliche Reihenfolge Basilius – „Thaumaturgen“bekenntnis gegeben.

Tetzens Quellennachweise zu jenen Stellen des von ihm untersuchten markellianischen Glaubensbekenntnisses, die dieses mit dem Symbol des Thaumaturgen gemeinsam hat, führen ebenfalls bis in die Anfänge des Streites um die Homousie des Geistes: Es handelt sich um die Briefe des Athanasius an Serapion, die ganz diesem Thema gewidmet sind (verfaßt 358–362), und um eine Stelle der ersten Arianerrede (c. 18). Die echten Arianerreden werden konventionell auf die Jahre 356ff. gesetzt, es gibt aber auch Versuche (so von Loofs), sie schon auf die dreißiger Jahre zu datieren. Allerdings muß Tetz einräumen: „Gewisse Ähnlichkeiten von Athanasios, Or. I contra Arianos cap. 18 mit dem Schlußpassus des Gregorius-Bekenntnisses können noch nicht erklärt werden.“<sup>71</sup> Sie sind unter den oben erhobe-

<sup>70</sup> p. 28f.

<sup>71</sup> Tetz p. 112ff. – Ewigkeit und Vollständigkeit der Trias werden in c. 17 und 18 der ersten Arianerrede abgehandelt hinsichtlich der Relation des Sohnes zum Vater und nicht in bezug auf den Heiligen Geist. Dies würde dafür sprechen, daß die Rede früher anzusetzen ist als die Briefe an Serapion. Auch das Begriffspaar Vollständigkeit – Mangelhaftigkeit wird bereits benutzt, das dann in der Debatte noch bei Gregor von Nazianz erscheint (s. o.). Ebenso wird den Arianern vorgeworfen, sie schämten sich nicht,  $\tau\acute{\alpha}$   $\delta\omicron\upsilon\lambda\alpha$  in die Trinität einzubringen (PG 26, 49A). Es ist also gegenüber den Pneumatomachen gewissermaßen um eine trinitarische Stelle versetzt das ganze Arsenal aufgeboten worden, das vorher für die Verteidigung der Stellung des Sohnes präpariert worden war. – Aus dem Textzusammenhang ist es mir nicht so sicher wie Tetz (p. 107), daß des Athanasius Berufung auf die  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  eine „Glaubenstradition“, womöglich noch in Gestalt eines fest formulierten Bekenntnisses meint. Athanasius sagt nämlich (PG 26, 49B), es sei typisch griechisch, eine *gewordene* Trias einzuführen, wogegen der „Glaube der Christen“ eine ewige und vollkommene Trias meine. In jedem Fall muß hier wie sonst v. Campenhausens Warnung (s. o. n. 5) bedacht werden, nicht in jeder Erwähnung von  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  ein festes Bekenntnis zu erkennen, es sei vielmehr meist der Inhalt gemeint. Und nach meinen Beobachtungen beruft man sich besonders dann auf den *alten*, überlieferten und gemeinsamen Glauben, wenn es angesichts einer veränderten Situation gilt, theologische Sachverhalte, u. U. mit Hilfe einer *neuen* Terminologie, genauer auszusagen als vorher.

nen Voraussetzungen jetzt so zu erklären, daß sie sowohl direkt wie indirekt (über das markellianische Bekenntnis) aus Athanasius entnommen vom Verfasser des Gregoriussymbols verwendet worden sind.<sup>72</sup>

Tetz weist nicht eigens darauf hin, daß die in seinem Aufsatz gesammelten Parallelen sämtlich Art. IV beim Wundertäter betreffen. Zusammengekommen mit der Tatsache, daß Gregor von Nazianz gegen Pneumatomachen und Eunomianer nur diesen IV. Artikel als ein noch nicht so altes Produkt zitiert, ergibt das eine gewisse Selbständigkeit dieses Elements des Bekenntnisses. Mit ihm konnten jedenfalls Markellianer gewonnen werden, und gewiß war es die Voraussetzung dafür, daß sie auch den Rest akzeptierten, so daß sich aus der Addition die singuläre Form eines doppelten Bekenntnisses zur Trinität ergibt. Mit ihm befinden wir uns am Ende der trinitarischen Streitigkeiten; sein Inhalt und sein Zustandekommen demonstrieren – diesmal auf einem Nebenschauplatz – die Bedeutung der großen Kappadokier des 4. Jahrhunderts für den Abschluß des Streites. Vom Gründer der Kirche von Neocäsarea hat es nur den Namen entliehen.

<sup>72</sup> R. Hübner teilt mir brieflich (9. 9. 1976) eine wörtliche Parallele zum Schluß des Artikels IV mit, wofür ich ihm herzlich danke. Sie steht Ps. Basilius, Adv. Eunomium V (PG 29, 753 B): οὐκ ἐνέλιπεν υἱός ποτε πατρὶ οὐδὲ υἰὸς πνεῦμα. ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριάς αἰεί.