

<sup>3</sup> H. Köster, *ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ*, Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums: Zeitschrift für Theologie und Kirche 65 (1968) 160 bis 203, 166.

<sup>4</sup> M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission: New Test. Studies 18 (1971/72) 15–38, 28f.

<sup>5</sup> Vgl. Anm. 2.

<sup>6</sup> H. Köster aaO. 166.

<sup>7</sup> H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther = Kritisch-exegetischer Kommentar (Göttingen 1969) 48.

<sup>8</sup> J. Gnilka, Der Philipperbrief = Herders Theol. Kommentar X, 3 (Freiburg 1968) 218.

<sup>9</sup> E. Grässer, Das eine Evangelium. Hermeneutische Erwägungen zu Gal 1,6–10: Zeitschrift für Theologie und Kirche 66 (1969) 306–345, 342; vgl. auch H. D. Betz, Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner *«Apologie»* 2 Korinther 10 bis 13 = Beitr. z. Hist. Theol. 45 (Tübingen 1972) 42: «Paulus verteidigt sich vor der Gemeinde gegen die von den Gegnern geltend gemachten Bedenken seinem Apostelamt gegenüber. Er äußert sich detailliert zu den einzelnen Anklagepunkten, spricht aber zur Gemeinde, nicht zu den Gegnern, mit denen es wohl auch kein Gespräch geben kann.»

<sup>10</sup> H. Köster, Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem: E. Dinkler (Hrsg.), Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann (Tübingen 1964) 61–76, 76.

<sup>11</sup> G. W. Buchanan, The Consequences of the Covenant = Nov. Test. Suppl. XX (Leiden 1970) hat im 7. Kapitel seiner Untersuchung *«Covenantal Sectarianism»* (238–281) neben den jüdischen *«Sekten»* auch *«The Sect of St. Matthew»* (272–275), *«The Sect of the Johannine Epistles»* (276–279) und *«The Sect of the Apocalypse»* (280f) beschrieben und festgestellt: *«The differences between the beliefs and practices of these Christians sects and the Pauline Christians show that Christianity, like Judaism, began with divisions. In neither traditions has there ever been one indivisible community of believers. Sectarianism that began in antiquity continued over into NT times where it was there also related to purity laws. With this many sects of the same nature it will be*

possible to note three general sectarian practices, namely: initiation, *«love»*, and excommunication» (281). Verzeichnet scheint wegen Außerachtbleibens traditionsgeschichtlicher Fragestellungen die Gemeinde des Matthäusevangeliums; die aspektreiche Untersuchung verdient aber im Horizont unseres Themas Beachtung. Ich verdanke den Hinweis darauf wie weitere wertvolle Anregungen meinem Mitarbeiter O. Kaiser, Freiburg.

<sup>12</sup> N. Brox, Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems: Kairos 14 (1972) 161–187, 163.

<sup>13</sup> E. Käsemann, Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche: Exegetische Versuche und Besinnungen II (Göttingen 1964) 262–267, 266.

<sup>14</sup> Weitere Literatur zum Thema: W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 2. Auflage mit einem Nachtrag von G. Strecker = Beitr. z. Hist. Theol. 10 (Tübingen 1964); H. Köster u. J. M. Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums (Tübingen 1971).

#### RUDOLF PESCH

geboren 1936 in Bonn, Studium der Kath. Theologie, Germanistik und Geschichte an den Universitäten Bonn und Freiburg i. Br. 1962 Staatsexamen, 1964 Dr. phil. (Neuere Geschichte), 1967 Dr. theol. (Neues Testament), 1969 Habilitation für das Fach Neues Testament an der Universität Innsbruck; seit 1971 Professor für katholische Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Bibelwissenschaften im Fachbereich Religionswissenschaften der Universität Frankfurt a. M. Zahlreiche bibelwissenschaftliche Publikationen, aus jüngerer Zeit: Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage = *Quaestiones disputatae* 52 (Freiburg 1970); Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung (Freiburg 1971); Der Besessene von Gerasa. Entstehung und Überlieferung einer Wundergeschichte = SBS 56 (Stuttgart 1972); Die kleine Herde. Zur Theologie der Gemeinde (Graz 1973).

## Hermann-Josef Vogt Parteien in der Kirchengeschichte: Athanasius und seine Zeitgenossen

Es hat wohl in der gesamten Geschichte der Kirche keine Zeit gegeben, in der sich nicht unterschiedliche, ja sogar gegenläufige Strömungen, Richtungen, Parteiungen auffinden ließen, wenn sie nicht schon auf den ersten Blick in die Augen springen. Solche Parteiungen können mehr theologisch, mehr kirchenpolitisch oder auch mehr spirituell

bestimmt gewesen sein. Sie können sich selbst als bunte Vielfalt der einen Kirche verstanden, sie können aber auch in hartem Kampf miteinander gelegen und schließlich zu Sektenbildung oder zu großen Kirchenspaltungen geführt haben. Vom Anfang der Kirche an lassen sich Gruppen namhaft machen, die so durch Verfestigung eines bestimmten Standpunktes allmählich aus der Kirche hinausgerieten oder hinausgedrängt wurden. Man denke an die jüdenchristlichen Ebioniten des ersten, an die vielen gnostischen Richtungen und die apokalyptisch-prophetisch orientierten Montanisten des zweiten Jahrhunderts, dann an die puristischen Novatianer des dritten und weiter an die Nestorianer und die Etychianer (also die Vertreter der Trennungs- bzw. Vermischungschristologie) im fünften Jahrhundert. Wenn aber eine Epoche in der Frühen Kirche durch Parteikämpfe besonders



gekennzeichnet ist, dann das vierte Jahrhundert, besonders die sechs Jahrzehnte von etwa 320 bis 380. Da gibt es nicht nur einige durch bestimmte Theologien ausgezeichnete Gruppen, die sich vom Gesamt der Kirche abheben, sondern der ganze Episkopat ist in teilweise wechselnde Gruppen gespalten, die man fast im heutigen Sinn Parteien nennen könnte, denn sie brauchen, weder was den entschlossenen Kampf um wichtige Positionen, noch was die Menge der produzierten Propagandaliteratur bzw. der immer neu formulierten Plattformen und Grundsatzprogramme, noch was den Aufbau von Interessenvertretungen, noch was die gegenseitige Abwerbung und die wechselnden Koalitionsversuche angeht, den Vergleich mit irgendeiner modernen Partei zu scheuen. Diese Parteien rekrutierten sich fortwährend dadurch, daß sie vakant werdende oder vakant gemachte Bischofsstühle mit Klerikern der eigenen Gesinnung bzw. Theologie besetzten, nahmen dabei Rückschläge hin, erlebten schnell umschlagende Triumphe. Aber das wohl Einmalige dieses Jahrhunderts ist es, daß schließlich die Kirchenspaltung vermieden wurde, ja nicht einmal eine nennenswerte Gruppe sich abtrennte; denn die arianischen Kirchen der Germanen sind nicht Abspaltungen von der Reichskirche, sondern an deren Rand völlig neu entstandene Gebilde, die sich an die Konfession, die der oströmische Kaiser um 370 vertrat, angeschlossen und erst mit den Zügen der Germanen auf den Reichsboden übertragen wurden, um dort schließlich unterzugehen.

### 1. Die wichtigsten Parteienungen

Die wichtigsten Gruppierungen sind jedem auch nur oberflächlichen Kenner der Kirchengeschichte bekannt. Da ist um 320, wenn man die Einteilung «rechts-links» verwenden darf, ganz links Arius, für den der Sohn Gottes ein (geistiges) Geschöpf ist, das einen Anfang genommen hat, vor dem es nicht war, das aus dem Nichts stammt und dem Vater nur zur Schaffung und Regierung der Welt dient. Ihm stellt sich entgegen sein Bischof Alexander von Alexandrien, für den Gott niemals ohne seinen Sohn, d.h. ohne sein Vernunftwort, ohne seine Weisheit war. Diese Position wird auf dem Konzil von Nizäa 325 bestätigt, das Arius mit seinen Hauptthesen verurteilt und den Sohn als dem Vater wesensgleich (*homoousios*) bezeichnet. Für viele Konzilsväter aber war diese Aussage nicht die von der Mitte des Glaubens sich ergebende Abwehr einer extremen (linken) Position, sondern

selber eine extreme (rechte) Einstellung; sie unterschrieben zwar die Formel, waren aber froh, sie schon nach wenigen Jahren außer acht lassen zu dürfen, weil sie dahinter das Gespenst des Sabellianismus auftauchen sahen, d.h. jene Ein-Gott-Lehre, die nur eine einzige göttliche Person anerkannte und diese zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Rollen oder Masken als Vater, Sohn oder Geist am Werke sah. Bestärkt wurde dieser Verdacht sehr bald noch dadurch, daß Markell von Ankyra, der früheste und sehr aggressive Verteidiger des Nizänums einen Gottesbegriff entwickelte, der nur ökonomisch trinitarisch zu sein schien, d.h. Sohn und Geist zwar im Heilswerk vom Vater unterschied, sie aber am Ende offenbar wieder im Vater aufgehen ließ. So bildete sich eine breite Mittelpartei, die Arius verurteilte, aber auch die Wesensgleichheit nicht bekannte, sondern allenfalls von einer Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn zu sprechen bereit war. Dabei kann für die weitere Betrachtung die extrem linke Partei der Neu-Arianer, die das Wesen Gottes im Ungezeugtsein, das des Sohnes aber im Gezeugtsein und so zwischen beiden ausgesprochene Unähnlichkeit fanden, ruhig aus dem Blick geraten, weil sie zwar zeitweilig durch ihre Disputierkunst Eindruck machte, den Gang der Ereignisse aber allenfalls negativ mitbestimmte. Bedeutsamer sind die Abstufungen innerhalb der Mittelpartei, die von der Anerkennung einer bloßen «Ähnlichkeit nach der Schrift», über eine eher blasse «Ähnlichkeit in allem» zu einer «Ähnlichkeit im Wesen» (*homoiousios*) reichte, die dem Sinn nach nicht mehr fern war von dem in Nizäa Gemeinten, so daß Hilarius und auch Athanasius bei ihren Einigungsbestrebungen hier anknüpfen konnten. So sehr auch die Entwicklung dieser Mittelpartei den Historiker fesseln kann, sie soll hier nicht nachgezeichnet werden, da sie nicht eben viel Bleibendes hervorgebracht, sondern eigentlich nur die Verteidiger des Nizänums zur Unterscheidung von Substanz und Hypostase gezwungen hat, so daß mit Hilfe dieser Begriffe die Jungnizäner (hauptsächlich die drei großen Kappadozier: Basilius d.Gr., sein Bruder Gregor von Nyssa und sein Freund Gregor von Nazianz) das Geheimnis der Dreieinigkeit in die bleibenden Formulierungen kleiden konnten.

### 2. Die bedeutendsten Personen

Es seien aber einige der Hauptakteure ins hellere Licht gerückt, wiederum nicht wegen ihrer historischen Individualität, sondern als Vertreter von



Typen, wie sie sich wohl in allen Parteikämpfen, jedenfalls innerhalb der Kirche finden. Eine kleine Typologie kirchlicher Vorkämpfer könnte für die Gegenwart von Nutzen sein. Es wäre möglich, dem Gang der Ereignisse zu folgen, um so die hervorragenden Gestalten herankommen zu sehen. Für den knappen Raum, der hier zur Verfügung steht, ist es wohl besser, eine besonders entscheidende Epoche querschnittartig zu durchforschen, nämlich die Jahre um 360, in denen gegen Ende der Regierungszeit des Konstantius der Höhepunkt der «Arianisierung» erreicht war, sofort aber mit dem Regierungsantritt des wieder heidnisch gewordenen Julian der Umschwung eintrat und die Weichen für die endgültige Formulierung des Dreifaltigkeitsdogmas hauptsächlich durch Athanasius gestellt wurden.

Außer Athanasius selbst seien genannt: Hilarius von Poitiers, der von 356 bis 360 im Orient in Verbannung weilte, diese aber nicht einfach als Strafe erlitt, wie manche seiner Leidensgenossen, sondern durch das Exil zum Mittler zwischen Ost und West wurde; Basilius von Ankyra, der aufrichtig theologisch bemüht war, aber immer einen Schritt hinter der Entwicklung herhinkte; Acacius von Caesarea in Palästina, der jedem kirchenpolitischen Umschwung mindestens um einen Schritt vorauseilte, dadurch aber bei vielen Mißtrauen erregte; Meletius von Antiochien, der ähnlich wie Athanasius dreimal ins Exil gehen mußte; endlich Luzifer von Calaris, der vor lauter unerbittlicher Orthodoxie schließlich zum Sektierer wurde.

*Hilarius*, der für die Nachwelt durch den überraschenden Augustin in den Schatten gedrängt wurde, hat seine Fähigkeiten schon allein dadurch bewiesen, daß er in den vier Jahren seiner Verbannung das erste groß angelegte lateinische Werk über die Dreifaltigkeit geschrieben hat. Sein Hauptanliegen aber war die Versöhnung der Kirchenparteien auf der Basis des Nizänums, das er bis zu seiner Verbannung gar nicht kannte, in dem er aber seinen erbten Glauben ausgedrückt fand. Deswegen schrieb er seinen großen Brief über die Synoden oder den Glauben der Orientalen (Patrol. Lat. 10, 479–548), in dem er zuweilen die Logik der Irenik opfert, wenn er z. B. um das Mißtrauen der Gallier gegen die Orientalen zu überwinden und um Basilius von Ankyra und seine Anhänger für das Nizänum zu gewinnen, erklärt, die Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn, die von jenen festgehalten wurde, sei nicht ohne die gleiche Natur denkbar; Ähnlichkeit müsse Gleichheit bedeuten, weil Unähnliches nicht gleich sein kann (col 527C). Man

kann die positive Wirkung des Hilarius mehr vermuten als nachprüfen; daß er sich aber Tadel von Luzifer zuzog, sagt er selbst im Anhang, wo er sich dafür rechtfertigt, daß er überhaupt vom Homoiousios gesprochen hat (col 547B)

*Basilius* von Ankyra und seine Freunde erkannten erst 358, als die zweite Sirmische Formel, die jedes dogmatische Reden vom Wesen Gottes verboten und beide Termini (homoousios und homoiousios) ächtete, daß da nicht nur eine Sprachregelung getroffen war, gar noch eine fromme mit Berufung auf die Bibel, die beide Ausdrücke nicht kenne, sondern daß damit unausgesprochen, aber um so gefährlicher die Meinung sich breit machte, der Sohn sei eben nicht im Wesen, sondern allenfalls noch in seinem Willen, dem Vater ähnlich (vgl. bei Epiphanius, Panarion haeres. 73,15,1); dann aber wäre er doch nur ein vollkommen gehorsames Geschöpf. Sie wollten aber für seine Göttlichkeit eintreten und widersetzten sich in diesem Sinne 369 zu Seleukia dem Acacius, wurden aber schließlich in Konstantinopel von ihm übertölpelt. Erst recht den Eindruck von zu spät Gekommenen machen sie in ihrem Brief an den neuen Kaiser Jovian, dem sie 363 schrieben, entweder sollten wieder die Beschlüsse von Seleukia und Rimini gelten und alles, was inzwischen durch irgendjemandes Einsatz geschehen war, sollte rückgängig gemacht werden, oder der Zustand, wie er vor den Synoden in den Kirchen herrschte, sollte bleiben und die Bischöfe überall das Recht haben, unter sich zusammenzukommen, ohne daß Laien sich daran beteiligen dürften. Niemand durfte durch Einzelinitiative oder Täuschungsmanöver eine allgemeine Regelung herbeiführen, wie es unter Konstantius vorkam (Sozomenus, hist. eccl. 6,4). Diese Forderung nach allgemeiner Diskussions- und Koalitionsfreiheit für den Episkopat war völlig unrealistisch; das Interesse des Staates an der Kirche als Einheitsfaktor war zwar die Ursache für so viel Gewalttätigkeit und Verfolgung in den vorausgehenden Jahren, aber es ließ sich nicht nur de facto nicht mehr beseitigen, es mochte wohl auch keiner der damaligen Kirchenführer eine solche neue Trennung von Staat und Kirche wünschen.

Da macht *Acacius*, der Nachfolger des gelehrten Eusebius auf dem Sitz von Caesarea in Palästina, einen ganz anderen Eindruck. Zur Synode von Seleukia brachte er ein selbstformuliertes Glaubensbekenntnis mit, in dem er links von der Mehrheit der dort versammelten Bischöfe seinen Standpunkt bezog, damit aber der Meinung des Kaisers Konstantius sehr nahe kam. Es gelang ihm durch



einen Trick, dieses sein Symbol vorlesen zu lassen; darin verwirft er sowohl den Ausdruck homoousios als auch das homoiousios als beide nicht schriftgemäß, verdammt die Behauptung von der Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn und lehrt die Ähnlichkeit unter Berufung auf Kol 1,15 (er ist das Bild des unsichtbaren Gottes). Daß dadurch unter der Hand der Sohn für wesentlich sichtbar und damit von völlig anderer Art als der Vater erklärt wird, ist seinen Kollegen offenbar entgangen, aber sie brachten ihn in der Diskussion zu dem Bekenntnis, der Sohn sei dem Vater nur im Willen, nicht im Wesen ähnlich. Das widersprach zwar dem, was er selber früher geschrieben hatte, wie man ihm prompt vorhielt, aber er machte geltend, noch nie sei jemand allein nach seinen Schriften beurteilt worden. Er wurde dann zwar für abgesetzt erklärt, zog aber doch als Delegierter der Synode nach Konstantinopel zum Kaiser und erlebte dort den Triumph, daß sein Vorschlag sich durchsetzen konnte, wobei ihm noch die Erklärung der in Rimini auf dem theologischen Glatteis völlig ausgeglittenen abendländischen Väter zu Hilfe kam (Sokrates hist. eccl. 2, 40). Drei Jahre später aber erklärte Acacius mit anderen, z. B. Meletius, er nehme an und halte fest das Glaubensbekenntnis von Nizäa (Sozomenus hist. eccl. 6, 4, 7 ff). Damit hatte er, der 359 weit links von dem Ankyraner Basilius stand, diesen weit rechts überholt. Zugleich aber interpretierte er das Homoousios in dem Sinne, daß der Sohn aus der Wesenheit des Vaters stamme und ihm im Wesen ähnlich sei (ebda), kehrte also zu den Meinungen zurück, die er vor Seleukia, aber im Gegensatz zum Nizänum vertreten hatte. Daß Athanasius und andere solche Wandlungsfähigkeit für pure Heuchelei hielten (vgl. Patrol. Graeca 28, 85 f), wird man ihnen kaum verdenken können.

Bei diesem letzten Schachzug hatte Acarius sich an Meletius angeschlossen und diesen dadurch mitkompromittiert. Er verdient aber, nicht nur weil Basilius der Große später unentwegt für ihn eingetreten ist, ein anderes Urteil als der Bischof von Cäsarea. Meletius wurde, nachdem er sein Bischofsamt in der Gemeinde von Sebaste in Armenien, für die er eigentlich ordiniert war, nicht hatte antreten können, 360 in Antiochien inthronisiert, weil der mächtige Acacius und seine Leute ihn für einen der Ihren hielten. Aber schon innerhalb eines Monats distanzierte sich Meletius durch seine Antrittspredigt, in der er zwar nicht von Wesenheit sprach, aber die Gottheit des Sohnes verteidigte (vgl. Epiphanius Panarion haeres. 73, 29

bis 33), und durch die Wiederaufnahme der von seinem arianischen Vorgänger abgesetzten Kleriker so deutlich von seinen Gönnern, daß er schon nach einem Monat wieder abgesetzt und in die Verbannung geschickt wurde. Aber die kurze Amtszeit hatte ihm gereicht, die Herzen der meisten nizänisch Gesinnten in Antiochien zu erobern. Von da ab galt er bei der überwältigenden Mehrheit der rechtgläubigen Orientalen als der rechtmäßige Bischof von Antiochien. Meletius war sich wohl weder im unklaren über die Erwartungen, die man an ihn knüpfte, noch über die Folgen seines Verhaltens. Man wird in ihm einen Mann sehen dürfen, der die Sache, der er dient, über persönliche Verbindungen oder Verpflichtungen stellt. Vielleicht ist in dieser Richtung auch die Antwort auf die Frage zu suchen, warum er trotz des Drängens des Basilius nicht einmal als Verbannter mit Athanasius in Kontakt zu kommen versucht hat.

Athanasius nämlich und *Luzifer* haben ihn nie anerkannt. Athanasius nicht, weil Meletius ihn 363, als er in Antiochien mit ihm die Kirchengemeinschaft aufnehmen wollte, auf später vertröstete (vgl. Basilius d. Gr. Brief 85, 2 an Meletius); Luzifer nicht, weil er niemanden, der nicht immer das Nizänum verteidigt hatte, mehr als Bischof anerkennen wollte. So reiste er 362, statt der Einladung des Athanasius zu einer Synode nach Alexandrien zu folgen, auf der die antiochenische Frage geklärt, d. h. ein Mittel zur Behebung des Schismas zwischen den wenigen unversöhnlichen Altnizänern und der großen Gemeinde des Meletius gefunden werden sollte, selbst nach Antiochien und weihte dort kurzerhand den altnizänischen Presbyter Paulinus zum Bischof und machte so die Einigungsversuche des Athanasius von vornherein zunichte (Theodoret hist. eccl. 3, 5).

### 3. Athanasius

Der große Vorkämpfer des Nizänums, der schon zu Lebzeiten zur Legendenfigur wurde, hat nicht nur mit Entschiedenheit jeden Abfall vom Glauben der Väter von Nizäa entlarvt und bekämpft, wobei er selbst das Wort homoousios verhältnismäßig wenig gebrauchte, sondern auch sofort jede Annäherung an das Nizänum bemerkt und zu fördern gesucht. So schrieb er schon in seinem 359 verfaßten großen Brief über die Synoden von Rimini und Seleukia (cap. 41), man könne auch das homoiousios des Basilius von Ankyra und seiner Freunde richtig verstehen; es enthalte einen Teil dessen, was mit dem homoousios gesagt sei,



nämlich die Wesensübereinstimmung zwischen Vater und Sohn; hinzukommen müsse noch die in dem nizänischen Ausdruck mit ausgesagte Ursprungsbeziehung des Sohnes zum Vater. Hier sah Athanasius also klarer als Hilarius. Das große Dokument der Versöhnungspolitik des Athanasius ist aber der sogenannte *Tomus ad Antiochenos*, d. h. das Schreiben der von Athanasius nach seiner Rückkehr unter Julian im Jahre 362 einberufenen Synode, an der außer den athanasiusfreundlichen Ägyptern einige Exilierte, z. B. der Abendländer Euseb von Vercelli teilnahm. Er ist zusammen mit Luzifer und drei weiteren Bischöfen als Adressat genannt, d. h. er sollte in Antiochien die Einigung nach dem Programm der Synode durchführen, zugleich erscheint er aber unter den Absendern des Briefes und außerdem ist seine ausführliche, ursprünglich lateinische Bestätigung des Synodalbeschlusses in griechischer Übersetzung angefügt.

Das Schreiben geht davon aus, daß viele nur durch die Streitigkeiten getrennt, also nicht selbst arianischen Glaubens waren, nun aber mit den Anhängern des Nizänums Frieden haben möchten. Es soll alles getan werden, diese in Gang gekommene Bewegung zu fördern (cap. 1), niemand soll abgeschreckt werden; trotzdem muß es einen Maßstab geben, an dem sich die neugewonnene Rechtgläubigkeit mißt; das ist und bleibt das *Nizänum*, zu ihm muß man sich ausdrücklich bekennen. Aber Athanasius ist sich bewußt, daß die Diskussion über die Gottheit inzwischen weitergegangen ist, so daß man sich mit dem Wortlaut des Nizänums allein nicht zufrieden geben kann; sagt es doch nichts über die Wesenheit des hl. Geistes. Deshalb ist jetzt zum Nizänum hinzu noch die Verdammung derer erforderlich, die den Hl. Geist für ein Geschöpf und von der Wesenheit Christi abgetrennt halten. Wirklich überwunden ist die Lehre des Arius nämlich erst dann, wenn man nichts aus der Dreieinigkeit Geschöpf nennt (cap. 2). Dann wird die Lage in Antiochien angedeutet, es werden die Leute um Paulinus und die in der Alten Kirche Liturgie Feiernden als die beiden zu vereinigenden Gruppen bezeichnet (cap. 3). Aber man fragt sich, warum Paulinus, der nur als Presbyter seine kleine Gemeinde betreute, genannt wird, während die große Gemeinde in der Alten Kirche wie eine führerlose Herde betrachtet wird, obwohl Athanasius wissen mußte, daß wie er selbst, so auch Meletius aus der Verbannung zurückgekommen war. Wenn Meletius das Schreiben zu Gesicht bekam, mußte er den Eindruck gewinnen, daß Athanasius an ihm vorbei in Antiochien Einheit

schaffen wollte. Vielleicht ist das der Grund, weshalb er ein Jahr später nicht bereit war, sofort mit Athanasius, der in Antiochien dem neuen Kaiser Jovian seine Aufwartung machte, die Kirchengemeinschaft aufzunehmen.

Nun bestanden aber die Unterschiede nicht nur in der Anerkennung oder Ablehnung des homoousios, sondern auch ebenso stark in dem Verständnis der beiden Begriffe Hypostasis und Ousia. In Nizäa hatte man sie mit einer gewissen Unbekümmertheit gleichgesetzt, zwar nicht im Corpus des Glaubensbekenntnisses, aber in einem der angehängten Anathematismen: Wenn einer sagt, der Sohn sei aus einer anderen Hypostase oder Ousia, (nämlich als der des Vaters) der sei im Banne (Denzinger-Schönmetzer 126).

Damit war aber die Gleichsetzung keineswegs definiert. Die sogenannte Mittelpartei, für deren Bekenntnisformulierungen Hilarius so viel Verständnis aufbrachte, hatte schon 341 auf der Synode von Antiochien in der sogenannten zweiten Formel den Sohn zwar als Bild der Gottheit und der Ousia des Vaters bezeichnet, zugleich aber mit aller Deutlichkeit erklärt, daß Vater, Sohn und Geist drei Hypostasen sind, die aber durch ihre Übereinstimmung (*symphonia*) eins sind (Athan. de synodis 23, 3 u. 6). Das klang nach bloß moralischer, nicht wesensmäßiger Einheit, so daß die *Drei-Hypostasen-Lehre* im Westen, der ja *hypostasis* (ebenso wie *ousia*) mit *substantia* übersetzte, ganz einfach als Drei-Götterglaube erschien. So wandte man sich auf der Synode von Serdika 344 gegen sie und versuchte, die *Lehre von der einen Hypostase* des Vaters des Sohnes und des Geistes als Bestandteil der katholischen und apostolischen Glaubensüberlieferung darzustellen. Jedenfalls hat Theodoret in seiner Kirchengeschichte (2,8) einen dogmatischen Teil des serdizischen Rundschreibens überliefert, den Athanasius in seiner zweiten Verteidigungsschrift, wo er von der Synode von Serdika handelt (cap. 47), ausläßt. Dieses Schreiben scheint aber 362 im Umlauf gewesen zu sein und übereifrigen Nizänern als Grundlage für harte Forderungen an friedenswillige Orientalen gedient zu haben. Deshalb wendete Athanasius sich nun mit Schärfe dagegen, weil es nur den voreiligen Dogmatisierungswunsch einiger Synodalen von Serdika wiedergebe, den die Synode aber unwillig abgewiesen habe, weil das Nizänum nicht verändert werden dürfe, auch keine Überarbeitung nötig habe (tom. ad. Antioch. 5). Man konnte sich also nach Meinung des Athanasius nicht gegen die Drei-Hypostasen-Lehre auf Serdika berufen, son-



dern man mußte untersuchen, was mit ihr gemeint war. Das nun hat die Synode von 362 mit aller Geduld getan und gefragt, ob damit etwa zwischen Vater, Sohn und Geist so unterschieden werden sollte wie zwischen Geschöpfen oder Menschenkindern, oder ob damit verschiedene ousiai (Wesenheiten oder Substanzen im Sinne von Stoffen) wie Gold oder Silber oder Erz, oder verschiedene Götter gemeint seien. Aber solche Interpretationen wiesen die Anhänger der Drei-Hypostasen-Lehre entschieden von sich und erklärten, die Rede von den drei Hypostasen habe nur den einen Sinn, zu betonen, daß Vater, Sohn und Geist nicht leere Namen seien, sondern Wirklichkeiten bezeichnen (ebda).

Genauso wurden aber auch die Verfechter der Lehre von der einen Hypostase befragt, ob sie damit wie Sabellius den Sohn und den Geist aufheben, bzw. ihnen die Wesenheit und Realität absprechen wollten. Diesen Gedanken aber verwarfen die Vertreter der einen Hypostase entschieden; sie erklärten ihre Ausdrucksweise damit, daß Hypostase und Ousia für sie dasselbe bedeuteten und daß sie von einer Hypostase sprächen, weil der Sohn aus der Ousia des Vaters ist und weil die (göttliche) Natur (physis) in ihnen dieselbe ist (cap 6). Dann berichtet das Schreiben davon, daß beide Gruppen den Sprachgebrauch der anderen als möglich und legitim anerkannten und sich darauf einigten, sich nicht wegen der abweichenden Terminologie zu inkriminieren, sondern sich gegenseitig nur die Anerkennung des Nizänums und die Verurteilung der alten Irrlehren, z. B. des Sabellius und der Gnostiker abzuverlangen. Über die Verdammung der Arianer war man sich ja schon vorher einig. Daß hier besonders die Gnostiker genannt werden, hat seinen Grund darin, daß die Orientalen hinter der Ein-Hypostasen-Lehre immer ein materialistisches Gottesbild vermuteten, d. h. einen Gott, der sich durch Ausdehnung oder Emanation zur Dreiheit entfaltet. Natürlich ist die Übereinkunft nicht gegen und auch nicht ohne den Willen des Athanasius zustande gekommen. Er ist also mit der Drei-Hypostasen-Terminologie grundsätzlich einverstanden gewesen. Das ist um so erstaunlicher, als er selbst auch nach 362 bei der Identifikation von Ousia und Hypostasis, die ihm seit Anfang des arianischen Kampfes vertraut war, bleibt. Noch 369 schreibt er an die afrikanischen Bischöfe: die Hypostase ist ousia und hat keine andere Bedeutung als das Seiende selbst; ... Hypostase und ousia ist (sic!) Existenz (hyparxis PG 26, 1036B). Vielleicht noch erstaunlicher ist aber, daß Athanasius

362 die Lehre derer, die denselben Sprachgebrauch hatten wie er selbst, nicht einfach ungeprüft hinnahm, sondern sie genau befragen ließ, ob sich nicht Sabellianismus, d. h. Ein-Personen-Lehre dahinter verbarg. Hier ist Athanasius wohl für alle Zeiten vorbildlich: Jeder Theologe muß imstande sein, auch anderslautende Formulierungen verstehen und als berechtigt erkennen zu können; vor allem aber muß man sich davor hüten, die eigene Redeweise für so unanfechtbar richtig zu halten, daß man jeden, der sich ihrer bedient, schon für bewährt hält. Gerade in dieser zweiten Hinsicht hätte das Vorbild des Athanasius, wenn es ernst genommen worden wäre, manchen Schaden in der Kirchengeschichte verhüten, z. B. schon seinen dritten Nachfolger Cyrill vor der unkritischen Übernahme apollinaristischer Formulierungen, die als athanasianisch deklariert waren, bewahren können. Vielleicht könnte Athanasius heute Schule machen, nachdem man gelernt hat, jedenfalls der Vergangenheit gegenüber kritisch zu sein. Parteiungen könnten wie zur damaligen Zeit, so auch in Zukunft zur umfassenderen Erkenntnis der Wahrheit helfen, wenn sie nicht von voreingenommener Parteilichkeit geprägt sind. Tatsächlich hat Athanasius, ohne seine eigenen Denkgewohnheiten zu ändern, hier doch den Weg freigegeben für die Begriffsentwicklung, die im Orient schon begonnen hatte (vgl. Epiphanius Panarion haer. 73, 16) und mit deren Hilfe die drei großen Kappadokier dann das Geheimnis der Dreifaltigkeit wissenschaftlich umschreiben konnten. Hätte man an der altnizänischen Gleichsetzung von Ousia und Hypostasis festgehalten, dann wäre weder die Trinitätstheologie noch auch im Jahrhundert darauf die Christologie zu theologisch vertretbaren Definitionen gelangt. Der Sprachgebrauch der noch in der Mitte der 70er Jahre von Epiphanius als Halbarianer bezeichneten Gegner des Homoousios wurde also nicht nur in der Gesamtkirche schließlich geduldet, sondern er wurde zum offiziellen Sprachgebrauch der Konzilien. Und für diese Entwicklung hat Athanasius 362 auf seiner Synode in Alexandrien die Weichen gestellt.

Dabei verdient festgehalten zu werden, daß Athanasius weder einer allgemeinen Verbrüderung, noch einer Sammelamnestie für verflossene Irrlehren und Fehlritte das Wort redete. Er machte vielmehr einen deutlichen Unterschied zwischen solchen Leuten, die selbst eine führende Rolle im Kampf gegen den Sinn des Nizänums gespielt haben, und solchen, die sich nur durch Gewalt oder



Nötigung mitziehen ließen. Die erste Gruppe sollte, wenn sie nun aufrichtig das Nizänum bekannte, zwar die Kirchengemeinschaft erhalten, durfte aber nicht in ihren kirchlichen Ämtern bleiben. Leute der zweiten Gruppe dagegen sollten in ihrem klerikalen Rang verbleiben. Damit waren, wie Athanasius an Rufinian schrieb, die Bischöfe in Griechenland, in Gallien und in Spanien einverstanden. Nur eben Luzifer von Calaris war nicht einverstanden.

Auch auf dem Gebiet der *Christologie* selbst hat die Synode von 362 wenigstens ein Ergebnis gezeigt, das über die eigene Theologie des Athanasius hinausging und einer gerade erst aufkommenden Irrlehre grundsätzlich den Boden entzog. Athanasius denkt sich den Menschgewordenen immer im *Logos-Sarx-Schema*, d. h. als den in einem Menschenleib einwohnenden und handelnden Gott-Logos. Von einer *menschlichen Seele Christi* spricht er nicht, sie hat in seinem System keine Bedeutung. So war der Schritt zur positiven Leugnung der menschlichen Seele Christi nicht mehr weit und war tatsächlich von Apollinaris, dem Bischof von Laodikeia, schon getan worden, der zwar eine niedere (animalische) Seele in Christus annehmen wollte, aber die eigentliche Geistseele oder die Seelenspitze (den nous) in Christus durch den göttlichen Logos ersetzt sah. Dagegen erklärt die Synode 362, der Logos habe nicht einen seelenlosen (=leblosen), empfindungslosen, vernunft- (oder geist-)losen (anoeton) Leib angenommen; nicht nur dem Leibe, sondern auch der Seele habe er das Heil erwirkt. So sei der Eingeborene zum Erstgeborenen geworden, so sei es ein und derselbe, der im Fleische leidet und göttlich die Toten erweckt (tom. ad. Antioch. cap. 7).

Trotzdem hat diese Synodenerklärung nicht verhindert, daß die Apollinaristen sich des Namens des Athanasius bemächtigten, und so dem Cyrill von Alexandrien apollinaristische Formulierungen als athanasianische unterliefen. Überhaupt darf man die Wirkung der Synode von 362, die hier entschieden hervorgehoben werden soll, doch nicht übertreiben. Zunächst richtete sie gar nichts aus, weil Luzifer von Calaris sich von ihr fernhielt und, bevor ihre Direktiven in Antiochien ankamen, dort den Paulinus zum Bischof weihte und so die Spaltung geradezu institutionalisierte. Paulinus aber ergriff die Gelegenheit und unterschrieb das Synodalschreiben, ja fügte sein eigenes ausführliches Bekenntnis hinzu, das aber in den entscheidenden Sätzen zur Trinitätslehre und Christologie wörtlich mit dem Synodalschreiben überein-

stimmt (cap. 11). Das mag ihm, spätestens nachdem Meletius 363 Athanasius die kalte Schulter gezeigt hatte, die endgültige Anerkennung in Alexandrien und damit auch in Rom eingebracht haben. Athanasius hat seine Stellung zu Paulinus und Meletius in den letzten zehn Jahren seines Lebens (363–373) nicht mehr geändert, auch nicht als Basilius d. Gr., seit 370 Bischof von Cäsarea in Kappadokien, ihn in verschiedenen Briefen mit sehr ehrfurchtsvollen Worten beschwor, selbst mit Meletius die Kirchengemeinschaft aufzunehmen und auch die Abendländer dazu zu bewegen; Meletius sollte als einziger Bischof in Antiochien anerkannt, die anderen Gruppen ihm unterstellt werden (Basil. Briefe 66 u. 67). Der von Athanasius und dem Westen seit fast einem Jahrzehnt anerkannte Paulinus hätte also auf den zweiten Platz rücken müssen. Außerdem sollte Athanasius dafür sorgen, daß Markell von Ankyra, sein Gefährte im Kampf für das Nizänum, sein Leidensgenosse in der Verbannung, der gleich ihm in Serdika rehabilitiert worden war (vgl. Athanasius 2. Apologie 45, 1), nun wegen seiner trinitätstheologischen Irrtümer verurteilt würde, deretwegen das Nizänum immer noch bei manchen Orientalen im Zwielicht stand (Basil. Brief 98, 2). Das aber war dem Athanasius offenbar zu viel. Er hat Markell, obwohl er besser als irgend ein anderer über ihn Bescheid wußte, nie verurteilt. Ja, als der große Ketzerbekämpfer Epiphanius ihn selber nach der Lehre des Markell fragte, gab er keine Antwort, sondern lächelte nur. Epiphanius meint, damit habe er weder zugunsten des Markell gesprochen, noch sich feindlich von ihm abgewendet. Erstaunlich ist aber, wie genau er dann das Lächeln des Athanasius zu deuten versteht: Markell sei nicht weit von der Schlechtigkeit (=Irrlehre) entfernt, aber doch als entschuldigt (apologesamenon) zu betrachten (Epiphanius Panarion haeres. 72, 4, 4). Markell scheint etwa im gleichen Jahr gestorben zu sein wie Athanasius oder ihn sogar um ein Jahr überlebt zu haben (ebda 72, 1, 1). Ob Athanasius bereit gewesen wäre, einer Verurteilung des toten Markell zuzustimmen, wissen wir nicht. So viel aber ist sicher, daß die Kirchen- und Dogmengeschichte des halben Jahrhunderts nach dem Tod des Athanasius und mittelbar weit darüber hinaus davon geprägt wurde, daß die Kirche Antiochiens gespalten blieb, daß die dort wirklich maßgebliche Gemeinde keine Verbindung mit Rom hatte. So konnte Antiochien sich nicht zu einem solchen kirchlichen Zentrum entwickeln wie Alexandrien, sondern mußte sich de facto von dort her eine Art Obergewalt gefallen lassen, die sich auch noch



auf römischen Auftrag, zum mindesten auf gute Kontakte mit Rom berufen oder stützen konnte. Der Phantasie sind keine Grenzen gesetzt, wenn man sich auszumalen versucht, wie der nestorianische Streit verlaufen wäre, wenn Antiochien traditionell gute Beziehungen zu Rom gehabt hätte, ob es zu einer monophysitischen Reaktion auf das Konzil von Chalkedon gekommen wäre, wenn nicht Cyrill auch durch seine Beauftragung von Rom her zu einer solch überragenden Figur geworden wäre usw. Man könnte diesen Faden bis in die Gegenwart weiterspinnen.

Das aber wird man festhalten dürfen: Wäre die von Athanasius auf der Synode von 362 versuchte Versöhnungspolitik zu ihrem unmittelbar angestrebten Ziel gekommen, und nicht durch den unklugen, überorthodoxen Luzifer zunichte gemacht worden, dann hätte die Ernte, die in der Hitze der theologischen Auseinandersetzungen ge-

reift war, sehr viel früher und erfolgreicher eingebracht werden können und manche fruchtlosen Parteikämpfe der 70er Jahre wären der Kirche des Ostens erspart geblieben. Aber wenn auch dieser unmittelbare kirchenpolitische Erfolg nicht erzielt wurde, hat doch die Theologie und Dogmengeschichte bis in unsere Tage davon Gewinn gehabt, daß Athanasius trotz seines entschiedenen Eintretens im Parteienkampf des vierten Jahrhunderts nicht blinder Parteilichkeit zum Opfer fiel, sondern die hinter und über den umstrittenen Formulierungen stehende Sache im Auge behielt.

#### HERMANN-JOSEF VOGT

geboren 1932 bei Saarbrücken, Studium der Philosophie und Theologie in Trier und an der Gregoriana; promoviert und für Alte Kirchengeschichte habilitiert in Bonn. Doktorarbeit: *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche* (Bonn 1968). Professor für Alte Kirchengeschichte und Patrologie im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Tübingen.

## Marie-Dominique Chenu Kontestation ohne Schisma in der Kirche des Mittelalters

«Häresien – das Wort ist bequem und gang und gäbe, aber heute ebenso vieldeutig wie in der mittelalterlichen Christenheit.» So urteilt ein Mann, der durch seine Kenntnis des abendländischen Mittelalters dazu qualifiziert ist: M. L. Génicot, Professor an der Universität Löwen.<sup>1</sup> Übrigens ist dies eigentlich weniger ein Urteil als eine Feststellung: in der Vieldeutigkeit des Wortes drückt sich die Vieldeutigkeit der Situationen aus.

Statt über die Begriffe Häresie, Orthodoxie, Dogma abstrakt zu spekulieren, wollen wir in den Blick zu bekommen suchen, wie es sich mit dem zur Kirche konstituierten Gottesvolk in der kritischen Periode des 12./13. Jahrhunderts verhielt und wie dieses eingestellt war, ist doch die Kirche in ihrem Lebensvollzug ein theologischer Ort,

dessen konkrete Dichte zwar die theoretischen Kriterien nicht entkräftet, aber doch Rechts- und Autoritätskategorien etwas Relatives gibt, wie es sowohl der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Menschen als auch der Wahrheit des Evangeliums entspricht.

Wenn wir gerade diese Periode der Kirchengeschichte – ungefähr die Zeit zwischen 1130 und 1215 – herausgreifen, so darum, weil die damals eingetretene Mutation nicht – wie zur Zeit Gregors VII. – aus einer auf autoritärem Weg vorgenommenen Sittenreform hervorging, sondern aus einer vom Evangelium ausgelösten Erschütterung des christlichen Volkes in und vermittels seiner Solidarität mit einer wirtschaftlich-politischen Gesellschaftsentwicklung. Das Erwachen des Evangeliums trifft sich mit einer Umwandlung des Menschen. Die – wenn man so sagen darf – Konnaturalität dieser Umwandlung und dieses Erwachens bietet uns, zusammen mit den Dokumenten, die objektiven Kontexte und die subjektiven Kriterien dessen, was man «Häresie» nennt.

Damit verfügen wir über ein wohldokumentiertes Dossier aus einer charakteristischen Periode, um in den pastoralen Verhaltensweisen wie in den theologischen Aussagen die Tendenzen, Spannungen, Divergenzen und Affinitäten, kritischen Unzufriedenheiten, Verdrängungen, die maskier-