

müßte, sondern darum, was es 'en Kirchen heute zu bieten hat. Unabhängig von allen historischen Qualifikationen bietet es ein bleibendes Zeugnis, das einst für

den Glauben gegeben worden ist, einen bleibenden Bezugs- und Orientierungspunkt, der uns von denen übergeben wurde, die vor uns kamen.

<sup>1</sup> Die Geschichte des Apostolischen Glaubensbekenntnisses ist im einzelnen dargestellt von J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London 1960), dgl. von P. Smulders, *Some Riddles in the Apostles Creed*: *Bijdragen* 31 (1970) 234–260.

<sup>2</sup> Das heute gebrauchte Nizänische Glaubensbekenntnis ist nicht das Glaubensbekenntnis von Nizäa (325), sondern eine davon verschiedene und ausführlichere Formulierung, die in Chalzedon (451) als vom Konzil von Konstantinopel (381) bestätigt vorgelegt wurde. Einfachheitshalber wird es allgemein C genannt; das Apostolische Glaubensbekenntnis T und das Altrömische, von dem in unserem Text die Rede ist, R. Zu den Ursprüngen von C vgl. Kelly aaO. 296–331.

<sup>3</sup> Die beiden Punkte, in denen T Wesentliches zu dem in C Enthaltenen hinzufügt, sind der Abstieg zur Hölle und die Gemeinschaft der Heiligen: vgl. dazu Kelly aaO. 378–383, 388–397. Keines der beiden hier angesprochenen Themen ist spezifisch westlich, obwohl ihre Formulierung in einem Glaubensbekenntnis typisch gallikanisch zu sein scheint.

<sup>4</sup> Dieser zentrale Punkt behält seine Gültigkeit, auch wenn Smulders recht hat mit seiner Behauptung (aaO. 238–239), im Westen habe sich – im Unterschied zum Osten – die katechetische Unterweisung nicht eng an die Glaubensformel gehalten.

<sup>5</sup> So ist zum Beispiel heute noch nicht völlig gewiß, was *sanctorum communio* ursprünglich bedeutet hat: Gemeinschaft mit den Heiligen oder Gemeinschaft in den heiligen Dingen. Überdies ergibt sich hier

noch die Frage, wie weit wir heute an den ursprünglichen Sinn – sofern dieser festgestellt werden kann – gebunden oder aber frei sind, andere mögliche Bedeutungen zu wählen, die die Worte als solche zum Inhalt haben können. Wir können hier jedoch nicht die komplexen hermeneutischen Probleme durchdiskutieren, die diese Frage aufwirft. Doch sie verdient zumindest erwähnt zu werden.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

## ALASDAIR HERON

Lektor der Christlichen Dogmatik an der Universität Edinburgh; vorher war er Research Lecturer in Systematischer Theologie an der Irish School of Ecumenics in Dublin. Er ist Mitherausgeber von *The Scottish Journal of Theology* und Autor von *Two Churches, One Love* (Dublin 1977). Ferner hat er Beiträge in einer Anzahl Zeitschriften veröffentlicht, z. B. in *The Journal of Theological Studies*, *Ekklesiastikos Pharos*, *Kyrios*, *The Way* und *The Irish Theological Quarterly*. Mitarbeit an: M. Hurley (Hg.), *Beyond Tolerance*; R. W. McKinney (Hg.), *Creation, Christ and Culture – Studies in honour of T. F. Torrance*. Anschrift: University of Edinburgh, Faculty of Divinity, Department of Christian Dogmatics, New College, The Mound, Edinburgh EH 1–2 LX, Great Britain.

Charles Kannengiesser

## Das Nizänum von 325 in der Geschichte des Christentums

### I. Die politische Entscheidung

#### 1. Der Wille des Kaisers

Dieses erste «ökumenische» Konzil von Nizäa hätte niemals stattgefunden, wäre da nicht der Wille und ausdrückliche Wunsch Konstantins gewesen. Sicher, die Kirchen hatten nicht auf den aus Gallien gekommenen «Befreier» gewartet, um eine synodale Handlungsweise zu entwickeln. Besonders im Orient hatten sie schon viel dazu beigetragen, daß das kirchliche Leben sowohl in den unruhigen Perioden als auch in den bewegten Jahren des dritten Jahrhunderts florierte. Im Westen hatte Konstantin nach seinem Sieg über Maximin die Macht dieser kirchlichen Institution erfahren. Um sich den Beistand der christlichen Gruppe, der damals ein gewisses Gewicht wegen ihrer zahlen-

mäßigen Stärke zukam und die wegen ihrer guten Organisation schon bemerkenswert war, zu sichern, hatte er die Bischöfe von Rom und von Karthago mit großzügigen Geschenken überhäuft.

Und nachdem er nun einmal in den Donatistenstreit verwickelt war, der eine schwerwiegende Spaltung im Episkopat Nordafrikas hervorrief und den religiösen Frieden bis hin nach Gallien beeinträchtigte, hatte er nicht gezögert, die Synode, die 314 in Arles abgehalten wurde, durch einen brutalen Griff zu den Waffen zu vervollständigen, um die Durchführung der Antidonatistendekrete dieser Synode zu erzwingen. Nachdem er am 18. September 324 Licinius im Orient besiegt hatte und Alleinherrscher und Hoherpriester des römischen Imperiums war, brauchte er keine besondere Inspiration des Hl. Geistes und noch weniger die Ermunterungen des römischen Papstes, dem diese ganze Angelegenheit fremd war, um die nötigen Vorkehrungen zu treffen, um den religiösen Frieden in der ganzen Weite seines Herrschaftsgebietes zu sichern.

Tatsächlich hängt die «Ökumenizität» von Nizäa nicht daran, daß da, im Vergleich zu jenen Synoden, die ihr im Osten oder im Westen vorausgegangen waren<sup>1</sup>, eine größere Anzahl von Konzilsvätern versammelt war, noch an der normativen Kraft seines Glaubensbekenntnisses und seiner Dekrete, die bis hin zum vierten Jahrhundert und anlässlich der wichtigsten all-

gemeinen Konzilien des kommenden Jahrhunderts mit steigendem Nachdruck herausgestellt wurden<sup>2</sup>. Aber die größere Anzahl an Konzilsvätern und die normative Kraft von Nizäa, die man für universal ansieht, machen in zweifacher Hinsicht, nämlich in Bezug auf die Gesellschaft und in Bezug auf das Recht, die Bedeutsamkeit der geschichtlichen Begegnung zwischen dem synodalen System des christlichen Episkopats und der politischen Strategie Konstantins deutlich.

In der Sicht des kaiserlichen Kriegers, der das Erbe der diokletianischen Administration antrat, mit seinen vier Prätorialpräfekten (für den Orient, Illyrien, Italien mit Nordafrika, Gallien-Spanien-Bretagne), seinen zwölf Vikaren, die die zwölf staatlichen Diözesen, in die die Präfecturen eingeteilt waren, verwalteten und schließlich seinen 101 Provinzen, die in diesen Diözesen zusammengefaßt waren, konnte die heilige Eintracht, die besonders zu Beginn einer Herrschaft ein gutes Vorzeichen war, nicht zugleich »ökumenisch« sein und vom Kaiser in Person gewährleistet werden.

## 2. Gemeinsame Interessen

In der säkularisierten Welt, wie sie sich bei uns im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts darstellt, wo die Kirchen fast überall unter dem Druck der Säkularisierung, sei sie nun totalitär oder liberal, auseinandergesprengt und mehr und mehr auf sich selbst zurückgezogen erscheinen, müssen wir uns besondere Mühe geben, wenn wir die politischen und religiösen Interessen besser verstehen möchten, die in Nizäa zusammentrafen. Konstantin mußte sich in Wirklichkeit nicht bei den Bischöfen rechtfertigen, wenn er sich in kirchliche Dinge einmischte. Nach der mit Absicht schwarz gezeichneten Zeit der Verfolger-Fürsten eröffnete er die Herrschaft der kaiserlichen Beschützer der Kirche. Die Bischöfe hatten in jeder Hinsicht Gewinn davon, sein Ideal von Frieden und Einheit, das von der offiziellen Religion des Staates von seiner Gründung an inspiriert war, zu teilen.

325 christianisierte man eine Form der Monarchie, die, wo es sich um Augustus, ihren frühen Gründer, handelte, von Heiden wie von Christen einstimmig mit messianischen Ausdrücken gepriesen wurde. Es ist kein Zufall, daß bei der Eröffnungssitzung der Synode von Nizäa feierlich die berühmte Prophezeiung von Cumae verlesen wurde, die Virgil in der vierten Ekloge seiner *Bucolica* wiedergibt<sup>3</sup>. Man pries den höchsten Gott des Kaiserreichs – von nun an war es der Gott der Christen –, um seinen Segen herabzubitten auf die ganze »Ökumene«, die von den fast fünfzig Millionen

Untertanen im römischen Herrschaftsgebiet »bewohnte Erde«. Wenn man die Briefe liest, die Konstantin aus Anlaß dieser bischöflichen Versammlung, die entscheidend war für seine Übernahme des östlichen Kaiserreichs, ist man über den Unterschied im Stil erstaunt, aber nicht weniger betroffen von der Übereinstimmung in politisch-religiösen Erwartungen, die in diesen Texten deutlich wird.

Der »ökumenische« Elan in Richtung auf eine spirituelle und religiöse Vorherrschaft im Namen der Kirchen in der universalen Einheit des Kaiserreichs, der von den Bischöfen laut gepriesen wurde, entspricht dem nicht weniger ökumenischen Willen Konstantins, auch wenn dafür ein anderer Begriff steht. Ähnliches hatte sich in kleinerem Maßstab ein halbes Jahrhundert zuvor, 272–273, ereignet, als Kaiser Aurelius während seines Aufenthaltes in Antiochia, nach seinem Sieg über das Königreich Palmyra und die Königin Zenobia in dem Konflikt entscheiden mußte, der die Mehrheit der Gläubigen der antiochenischen Kirche und die noch zahlreichen Anhänger des Paul von Samosata, des früheren Ortsbischofs und Beraters Zönobias, entzweite. Paul war 268, in dem Jahr, in dem Gallius, der Vorgänger des Aurelius, starb, von einer berühmten Synode abgesetzt worden. Die Mitglieder dieser Synode hatten ihren Synodenbeschluß, der die Absetzung Pauls anzeigte, adressiert »... an all jene, die mit uns das Bischofsamt auf der bewohnten Welt (oikumene) ausüben«. Aurelius seinerseits beschloß, daß die orthodoxe Partei, die berechtigt war, den Bischofssitz innezuhaben, einfach die sei, die den Bischof von Rom anerkannte.

Hier überschneiden sich zwei Perspektiven: einerseits die des Episkopats im 3. Jahrhundert, der stark mit den Eigentraditionen jeder Lokalkirche verwurzelt, aber dennoch Zeuge für die Universalkirche der Endzeit war und so eine eschatologische Ökumenizität weitertrug, die es ihm zur Pflicht machte, durch häufigen Briefwechsel und Regionalsynoden die Harmonie und den Frieden zwischen den verschiedenen Gruppen von »Nachfolgern der Apostel« in der Ökumene zu gewährleisten; und andererseits die des staatlichen und militärischen Zentralismus der römischen Administration, die in das synodale System des christlichen Orients dieser Zeit ein Motiv der Einheit einführte, das dort in dieser Weise noch nicht in den Blick geraten war<sup>4</sup>. In Nizäa sollten diese beiden Perspektiven zu einer einzigen zusammenfließen.

## 3. Eine Staatsreligion

Indem er auf das Christentum setzte, gelang es Konstantin, dem widergeinteten Kaiserreich eine neue Art

innerer Kohäsion zu geben. Nach seinem Tod im Jahre 337 wird es getrennte Herrschaften für die beiden Teile des Kaiserreichs, den östlichen und den westlichen, geben. Nur Theodosius I. wird es 379–395 in letztes Mal gelingen, allein Herr der Ökumene zu werden. In der Linie der Logik von Nizäa, entgegen der traditionellen Toleranz der alten Religion Roms, wird er das Christentum zur alleinigen offiziellen Staatsreligion des Kaiserreichs deklarieren. Und so sollte das Ideal einer einmütigen Einheit, die bis zu den Grenzen der «bewohnten Welt» reicht, nach Theodosius nur noch in den «ökumenischen» Synoden verwirklicht werden, die 431 in Ephesus und zwanzig Jahre später in Chalzedon abgehalten wurden.

Andererseits engagierte sich die Kirche von Nizäa, ohne zu zögern, in den Verwaltungsstrukturen des alten Rom. Konstantinopel, das «neue Rom», sollte das große Erbe davon aufnehmen und bereichern. So ordnet der fünfte Kanon von Nizäa an, daß zweimal jährlich in jeder Eparchie (Staatsprovinz) eine Bischofssynode abgehalten werden sollte. Zwischen 341 und 381 zeugt ein Konzil, das in Laodizea, in Phrygien, abgehalten wurde, davon, daß die Verbindung zwischen ziviler und kirchlicher Verwaltung vollständig ist. Es bezeichnet sich nämlich als Versammlung von Abgeordneten der verschiedenen Eparchien Asiens (der vierten staatlichen Diözese).

So versteht man, daß schon um das Jahr 340 herum Eusebius von Cäsarea wie Athanasius von Alexandria von der «ökumenischen» Synode von Nizäa reden konnte: Der Ausdruck war geläufig. Er bezeichnete die oberste Ebene der kaiserlichen Entscheidungen, die breiteste denkbare Jurisdiktion in einer Kirche unter der Schutzherrschaft des Kaisers. Und diese «Ökumenizität» des Staates, die sich bei Bedarf mit einer gewissen Orthodoxie verband, die einmütig von allen Bischöfen der Ökumene anerkannt wurde, erklärt letztlich das Schicksal, das dem Glaubensbekenntnis von Nizäa beschieden war.

Dieses Glaubensbekenntnis hat schon vor Konzilschluß einen Sieg der «Politiker» bedeutet. Oder besser, obwohl unser Mangel an Information es uns nicht erlaubt, in diesem Kontext eine Gruppe von «Politikern» jenen, die man «Spirituelle» nennen würde, entgegenzusetzen, scheint es dennoch klar, daß sich in Nizäa alle Konzilsväter mit ihrer vorhergehenden Erfahrung im Dienst der Kirchen in einer sehr gegensätzlichen Situation befanden. Zuviel unmittelbare Öffnung auf die Ökumenizität der kaiserlichen Entscheidung hin zwang sie zu einem neuen Stil in ihren Debatten und zu ungewohnten Verfahrensweisen. Man lernte es, zweifellos in einer gewissen Improvisation, das kirchliche Amt in einem mehr oder weniger physi-

schon Kontakt zur kaiserlichen Majestät auszuüben. Dies würde erklären, daß die Ausdrucksweise des nizanischen Glaubensbekenntnisses letztlich die Form eines politischen Kompromisses annahm.

In der Tat zog man sich auf die alte Formel der Taufbekenntnisse zurück, indem man die wesentlichen Elemente des Bekenntnisses der Kirche von Cäsarea beibehielt, deren berühmter Bischof Eusebius zu recht als gemäßigt und als Meister in der Kunst der Aussöhnung gelten konnte. Man fügte dort die eine oder andere sprachliche Präzisierung ein, die dazu geeignet war, in der dogmatischen Meinungsverschiedenheit zwischen den Anhängern der proarianischen Einstellung und denen, die diese bekämpften, zu entscheiden.

Nichts eignet sich besser dazu, die Neuerung zu verdeutlichen, die man dem politischen Status des Glaubensbekenntnisses verdankt, wie es in Nizäa als «orthodox» erklärt wurde, als der Rückgriff auf das Wort «*homoousios*» (von gleicher Substanz), um die göttliche Natur des Sohnes im Verhältnis zu der des Vaters zu bezeichnen. Denn dieses Wort gehörte nicht zu der Terminologie irgendeiner der Gruppen von Theologen, die sich gegenüberstanden. Insbesondere war es bis dahin von Bischof Alexander von Alexandrien im Feuer einer Kontroverse, die seit mehreren Jahren dauerte, vermieden worden. Sein Gegner, der Priester Arius, hatte es nur verwendet, um es zu verwerfen, weil es mit gnostischen Anthropomorphismen behaftet schien.

Nach Nizäa sollte Athanasius, der 328 den Bischofsstuhl von Alexandrien erhielt, fast ein halbes Jahrhundert an Bemühung und Tumulten darauf verwenden, die Gültigkeit des nizanischen Glaubensbekenntnisses zu verteidigen. Er vermied es jedoch, sich dieses zu problematische *homoousios* zu eigen zu machen.

Durch eine eigenartige Ironie der Geschichte sollte dieses Schlüsselwort, das den Konzilsvätern von Nizäa auf eine Weise aufgedrängt wurde, die für die Historiker ein Rätsel bleibt<sup>5</sup>, noch zu Lebzeiten Konstantins, insbesondere aber unter der Herrschaft seines Sohnes Konstantius (337–361), all jenen die Arbeit erleichtern, die Nizäa als eine in Hinblick auf die Glaubens-tradition unrechtmäßige Neuerung bekämpfen sollten. Als der Kaiser Konstantin im Auf und Ab der antinizanischen Reaktion Partei ergriff, sollte er erleben, wie sich ihm ein reiner und harter Athanasius als erster Zeuge im Episkopat des Orients für einen Widerstand gegen den Cäsaropapismus entgegenstellte.

Das In-Beschlag-Nehmen der Kirchen durch den Staat, das 325 und in der Zeit unmittelbar nach dem Konzil mit reichlicher Unbesonnenheit und viel Euphorie gefeiert wurde, hatte tatsächlich für Jahrzehnte und Jahrhunderte oder gar für Jahrtausende jedes öf-

fentliche Bekenntnis des christlichen Glaubens in die Spur der politischen Entscheidungen auf höchster Ebene gestellt.

## II. Der dogmatische Einsatz

### 1. Das Urteil des Lebramtes

Wenn sich die fortdauernde Bedeutung von Nizäa in der Geschichte des Christentums von der Begegnung zweier Formen von Ökumenizität her erklärt, von der «ökumenischen» Strategie Konstantins in religionspolitischer Hinsicht und des «ökumenischen» Bewußtseins, das das synodale Leben des orientalischen Episkopates beseelte, so ist ebenso sicher, daß das Bekenntnis des nizänischen Glaubens die traditionelle Ideologie der Kirchen begründet, und zwar aufgrund seines spezifisch dogmatischen Wertes.

Die Konzilsväter von 325 waren frei in ihrer Wahl, wenn man den allzu wenigen und im übrigen voneinander unabhängigen und sehr unterschiedlichen Zeugnissen Glauben schenkt, die ein Echo ihrer Debatten bis zu uns hin durchsickern lassen.

Dieser Punkt ist von größter Bedeutung. Man täuscht sich nicht, wenn man der Lehrentscheidung von Nizäa zugesteht, daß sie strikt kirchlichen Charakter trägt, der den Launen des Fürsten entzogen ist – trotz des durchaus spektakulären politischen Status dieser Synodenversammlung. Hiermit ist zum Ausdruck gebracht, daß das nizänische Dogma einen einzigartigen, äußerst bedeutsamen Augenblick der inneren Dynamik der Glaubenstraditionen bedeutet, entsprechend der historischen Gestalt, die sie im kulturellen Kontext der frühen Kirche angenommen hat.

Dieses Dogma war zuerst ein Urteil. Alle Bischofsynoden, die den Auftrag hatten, Glaubensfragen zu untersuchen, haben bis in die jüngste Vergangenheit hinein Prozesse angestrengt, Urteile ausgesprochen, jene, die sie als Abweichende einschätzten, von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen und so die »Orthodoxie« in der ihrer Meinung nach legitimsten Form garantiert.

Aus dieser Sicht bleibt der dogmatische Wert des Glaubensbekenntnisses von 325 synonym mit der Verwerfung der Thesen des Arius. Diese Thesen waren von einer alexandrinischen Synode zensiert worden, und zwar vermutlich im Jahre 318 oder 319. Arius und dreizehn seiner ersten Anhänger waren bei derselben Gelegenheit exkommuniziert worden. Der Führer der ägyptischen Kirche, Alexander, hatte seine Kollegen in der christlichen Ökumene in guter und rechter Form durch einen Synodenbrief informiert, auf den die Unterschriften von 36 Priestern und 44 Diakonen folgten.

Eine andere, viel weniger bekannte Synode, die in Antiochia während des Winters 324–325 abgehalten wurde, hatte die Verurteilung des Arius erneuert und dabei der Tatsache Rechnung getragen, daß der Lehrstreit, der von ihm innerhalb der Gemeinde von Alexandria ausgelöst worden war, internationalen Charakter angenommen hatte<sup>6</sup>.

Die Originalität von Nizäa, wo man alles in allem über eine bereits zweimal von zuständigen Autoritäten geregelte Sache urteilte, liegt darin, daß diese Synode diesem Urteil in Form von kanonisiertem Dogma und verdammtter Häresie einen «ökumenischen» Stellenwert zuerkannte, der dazu einlud, die Lehrbeziehungen zwischen den Kirchen zu Beginn der konstantinischen Ära zu normalisieren und in gewisser Weise zu standardisieren.

Die dogmatische «Normalisierung» von Nizäa wurde, was den Inhalt des Glaubensbekenntnisses angeht, der den Konzilsvätern zur Unterschrift vorgelegt wurde, nicht vom Kaiser diktiert. Im übrigen hatte keiner von ihnen es in der offiziellen Form vorgesehen, in der es schließlich von ihnen ratifiziert wurde. Und es ist keineswegs das kleinste Paradox dieser Synode, daß man sieht, wie die Verurteilung des Arius, von der man schwerlich annehmen konnte, daß sie dort nicht bestätigt werden würde, zu einem gerichtlichen Vorgehen in großem Stil Anlaß gab, das sogar jene unvorbereitet traf, die seine Haupturheber waren.

In der Tat, die Verurteilung, die das synodale Lehramt 325 aussprach, leitete ein ungewöhnliches und unerwartetes Verfahren ein, anstatt einfach zu bestätigen, was der Bischof von Alexandrien schon zuvor angeregt und in Alexandrien und Antiochien gegen Arius durchgesetzt hatte. Der Versammlung wurde vorgeschlagen, ihre Mißbilligung der Thesen des Arius in Form von Unterschriften auszudrücken, die unter das Glaubensbekenntnis einer Lokalkirche, in diesem Fall der von Cäsarea, gesetzt wurden, aber erst nachdem dieses Glaubensbekenntnis gebührend mit polemischen Formeln ergänzt worden war, was für die Partei jener, die man verurteilen wollte, verhängnisvoll war. Diese «ökumenische» Nivellierung eines Taufbekenntnisses, das bis dahin als einer der kostbarsten Schätze innerhalb einer sehr alten Lokaltradition des Christentums verehrt wurde, verrät sichtlich die Verbindung zwischen beiden Formen von Ökumenizitätspraxis in Nizäa, die im Prinzip vollzogen war.

Die Lehrentscheidung, die 325 von den Vätern auf der Ebene einer »ökumenischen« Entscheidung gegeben wurde, wohin die freie Initiative des Kaisers sie nun erhoben hatte, ließ die lokalen Strukturen hinter sich, in denen sich die relative ideologische Selbständigkeit und die Beständigkeit der Lehre der christli-

chen Metropolen des dritten Jahrhunderts entfaltet hatte. Sie ging auf die Seite einer gewissen administrativen Ökumenizität kaiserlichen Stils über.

Darüber hinaus stellten die Richter des Arius, die in Nizäa versammelt waren, eine sehr unterschiedliche Versammlung dar. Sie kamen aus sehr verschiedenen Gegenden und gehörten sehr unterschiedlichen kulturellen Ebenen an. Sie waren schlecht darauf vorbereitet und wenig dazu motiviert, sich in der Lehrstreitigkeit der Arianer zu engagieren. Alle diese Gründe trugen dazu bei, sie auf eine Kompromißformel hin zu orientieren, die ihnen im Augenblick eine Übereinstimmung bezüglich der zur Entscheidung anstehenden Sache leichter machte, aber die Beziehungen zwischen Kirchen auf lange Jahrzehnte hin vergiftete.

Der Vorteil der Formel, auf die man sich einigte, lag darin, daß sie sich auf den unangefochtenen Besitz einer heiligen Glaubenstradition stützte, was der Gesamtheit der Konzilsväter nur angenehm sein konnte. Selbst wenn man in ihren Kirchen leicht verschiedene Glaubensbekenntnisse sprach, so schienen die Ausdrücke, die Arius ärgern mußten und die den kanonischen Aussagen dieser Glaubenstradition hinzugefügt worden waren, nur eine Erläuterung dessen zu sein, was schon das alte Glaubensbekenntnis verkündete<sup>7</sup>.

## 2. Das Glaubensbekenntnis in der Krise der Traditionen

So birgt das Nizänum von 325 zwar eine Lehrentscheidung neuen Stils. Aber das Ereignis, das dieses Konzil darstellt, liegt in der logischen Entwicklung der Geschichte, von der der juristische Ausdruck des Glaubens nicht genügend Zeugnis gibt. Auf der Synode von Nizäa sammelte man Erfahrungen mit allen ideologischen Kräften, die in der damaligen Kirche wirksam waren. Hier waren sie versammelt und standen sich gegenüber, wo sie nicht harmonisiert wurden und schöpferisch wirkten.

Dies verleiht der Ökumenizität von Nizäa noch eine andere Bedeutung: eine objektive Stelle zu sein, wo sich die Scheidung zwischen den verschiedenen Auffassungen des biblischen Glaubens vollzog, deren Aufeinanderprallen in diesen Jahren einen entscheidenden Wandel im geistlichen Status der Gläubigen im voraus anzeigte.

In dieser Hinsicht ist es nicht leicht, die dogmatische Stellung des Glaubensbekenntnisses zu bestimmen, das die Konzilsväter 325 verkündeten. Sicher präzisierten das *«homoousios»* und das gegen die Redeweisen, die man den Arianern zuschrieb, ausgesprochene Anathem die neue, polemische Bedeutung, die den alten Artikeln des Taufbekenntnisses zugelegt wurde.

Von jetzt ab wird die Orthodoxie verlangen, daß man all das verwirft, was nach Arianismus riecht. Darüber hinaus wurde dieses *«Glaubensbekenntnis»*, das von den höchsten Autoritäten der Kirche und des Staates ratifiziert wurde (auch wenn die kaiserliche Kanzlei hier wohl nicht ihren Paragraphen anfügte, wie sie es bei den späteren großen Konzilien tun sollte), die Richtschnur der christlichen Gotteslehre.

Aber die im strengen Sinn dogmatische Bedeutung des nizänischen Glaubensbekenntnisses in der Geschichte des Christentums beschränkt sich nicht auf die antiarianischen Einschübe und die Exkommunikationsklausel, die es charakterisieren, und auch nicht auf seine allgemeine Bedeutung als kanonische Norm. Denn Nizäa wurde weder nur als einseitiger Akt des Verwerfens noch als Akt ideologischen Absolutismus' göttlichen Rechtes ein Brennpunkt des frühchristlichen Dogmas. Die Kirchen brauchten dringendst ein derartiges Gipfeltreffen. Es gelang ihnen nicht mehr, ihre Lehrfragen in der Weise des alten synodalen Systems des dritten Jahrhunderts in den Griff zu bekommen.

Von diesem Gesichtspunkt aus steht die Synode von Nizäa im Zeichen eines offenkundigen Bedürfnisses nach Klärung, dessen Dringlichkeit man in den verschiedenen christlichen Metropolen zweifellos spürte, auch wenn keine von ihnen sich künftig rühmen konnte, im Namen der andern die angemessene Antwort hervorzubringen. Auf der ihm ureigenen Ebene der Entscheidung rief Nizäa zwar nicht unmittelbar, aber doch in den Jahrzehnten, die ihm folgten, wie als Gegenschlag die Erklärung hervor, die es zwischen allen an diesem großen ideologischen Drama Beteiligten einfach einmal geben mußte.

Das kirchliche Dogma von Gott war im Laufe der letzten drei Jahrhunderte durch bemerkenswerte Ergänzungen geführt worden. Wie würde es kanonische Form annehmen in einer Kirche, die im Begriff stand, kaiserliche Religion zu werden? Der antignostische Kampf des zweiten und dritten Jahrhunderts hatte dazu geführt, den historischen Realismus des Evangeliums zu verstärken, das jüdische Dogma von Gott, dem Schöpfer und Retter, in christliche Theologie umzusetzen, das Sammeln und die Lehrharmonie der Schriften des Alten und des Neuen Testaments zu gewährleisten und die presbyteralen und episkopalen Strukturen in den Kirchen zu entwickeln. Dogmatische Angelegenheiten wie die des Sabellius in der Gemeinde von Alexandria oder die des Paul von Samosata in Antiochia hatten zu Präzisionen geführt, an denen die größten Zentren der Christenheit direkt beteiligt waren.

Aber man hatte nie die unreflektierte Rückbindung

in Frage gestellt, die von den bedeutendsten christlichen Denkern dieser mehrere Jahrhunderte alten Tradition in bezug auf die Basis des alten Theismus, wie er in der kosmischen Religion geläufig war, praktiziert wurde. Nun enthielt dieser Theismus auch da noch, wo er von hochbegabten Genies in Alexandria, wie z. B. von dem hochherzigen Klemens und dem kühnen Origenes, christianisiert war, eine gewisse Vorstellung vom Sohn Gottes und folglich von dem dreifaltigen Gott, die letztlich für die kirchliche Katechese unannehmbar war, auch wenn sie in Bezug zum Evangelium gelehrt wurde.

Wenn es darum ging, die christliche Auffassung von einem dreifaltigen Gott von seiner theistischen Strukturierung loszulösen, die den Erkenntnissen nachgestaltet war, die den religiösen Hellenismus begründeten, konnten damals weder Alexander von Alexandria, noch Arius, noch Eusebius von Cäsarea noch die Anhänger des Eusebius, die sich gegen Alexander zusammenschlossen, um die Thesen des Arius zu verteidigen, noch letztlich der Episkopat der Ökumene oder sonst irgendwer genügend Abstand gewinnen von dem

Wandel, der in Gang war, um mit dem nötigen Abstand die ganze Tragweite eines so wesentlichen Versuchs zu ermessen. Und dennoch liegt das Verdienst des Konzils von Nizäa darin, daß es sein Glaubensbekenntnis in die gerade Linie dieses Wandels hinein gesprochen hat. Die christlichen Gottesbekenntnisse ziehen noch heute ihren Nutzen daraus.

Der dogmatische Wert des Konzils von Nizäa, 325, wäre demnach folgender: die Krise der Glaubens Traditionen, die mehr oder weniger die Gesamtheit der Kirchen der damaligen Zeit betraf, wurde dort an ihrer entscheidenden Stelle angegangen, wo sich das christliche Dogma von Gott artikulierte. Die «ökumenische» Bedeutung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa läßt sich demnach nicht mit einer so großen Treffsicherheit einschätzen, wie es wünschenswert wäre, wenn man es in der Unmittelbarkeit seines antiarianischen Verbots betrachtet. Wie es scheint, läßt sie sich besser dann entdecken, wenn man sie in die globale Strategie einordnet, derzufolge der Geist nicht aufhört, die Kirchen auf die Neuheit eines Evangeliums hin zu orientieren, das immer neu entdeckt werden muß.

<sup>1</sup> Die Synode von Elvira, um 300, vereinigte z. B. 19 Bischöfe und 24 Priester; die von Arles, 314, 33 Bischöfe, die Kirche von Rom ließ sich dort durch 2 Priester und 2 Diakone vertreten; die Alexandria, vermutlich um 318, hatte ungefähr hundert Teilnehmer, die Arius mit seinen treuesten Freunden exkommunizierten. Man kennt die genaue Zahl der Konzilsväter von Nizäa nicht; vermutlich waren es 270.

<sup>2</sup> H.-J. Sieben, Zur Entwicklung der Konzilsidee, I – II, in: *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 353 – 389; 46, 1971, 40 – 70.

<sup>3</sup> «Die letzten Zeiten, die durch die Prophezeiung von Cumae vorhergesagt wurden, sind angebrochen. Alles beginnt neu; eine neue Ordnung der Jahrhunderte bricht an ... Die Erde wird befreit von dem ständigen Schrecken. Dieses Kind wird göttliches Leben empfangen ...» (Textsammlung Budé, nach der französischen Übersetzung von Goelzer, S. 42).

<sup>4</sup> Carl Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit* (Stuttgart 1971) II, 3. «Die Ökumenizität der Bischofskirchen», zu vergleichen mit III, 3. «Verweltlichung» in Organisation und Repräsentation (der reichskatholischen Kirche).

<sup>5</sup> G. Christopher Stead, «Homouosios» dans la pensée de saint Athanase, *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, C. Kannengiesser, *Théologie Historique*, 27 (Paris 1974).

<sup>6</sup> L. Abramowski, *Die Synode von Antiochien 324 – 325 und ihr Symbol*: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (1975) 356 – 366.

<sup>7</sup> Wenn man sich an die Innovationen des Zweiten Vatikanischen Konzils erinnert, z. B. die Verfahrensweisen, die man dort verändern

oder völlig neu erfinden mußte, wird man die Neuerung im Lehrteil, das in Nizäa praktiziert wurde und die zugleich gelungen und prekär ist, besser verstehen. Siehe dazu P. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II: Théologie historique* 36 (Paris 1975).

Aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

#### CHARLES KANNENGIESSER

1926 im südlichen Elsaß geboren. 1945 Eintritt bei den Jesuiten, 1958 Priesterweihe, Lizentiat für scholastische Philosophie und Universitätsphilosophie (Montpellier-Straßburg), Doktorat in Religionswissenschaft (Straßburg) und in Theologie (Institut Catholique in Paris). Er lehrt Patristik und Geschichte der Ursprünge des Christentums am Institut Catholique in Paris. Periodische Lehraufträge in den USA. Mitglied des Redaktionskomitees der Zeitschrift *Recherches de Science Religieuse* und Redaktor beim Beauchesne-Verlag in Paris. Von seinen Veröffentlichungen seien erwähnt: zahlreiche Artikel in Fachzeitschriften und Sammelbänden. *Athanase d'Alexandrie, Sur l'incarnation du Verbe, Sources Chrétiennes* (Paris 1973); *Foi en la résurrection, Résurrection de la Foi* (Paris 1974). In Zusammenarbeit mit anderen: *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie* (Paris 1974); *Jean Chrysostome et Augustin* (Paris 1975). Anschrift: 42, rue de Grenelle, F-75007 Paris, Frankreich.