

Durham E-Theses

*Trinitatstheologische vermittlungsversuche
zwischen ost und west in den arianischen
streitigkeiten des vierten jahrhunderts*

Jorg Ulrich

How to cite:

Ulrich, Jorg (1986) Trinitatstheologische vermittlungsversuche zwischen ost und west in den arianischen streitigkeiten des vierten jahrhunderts. Masters thesis, Durham University.

Use policy

The full-text may be used and/or reproduced, and given to third parties in any format or medium, without prior permission or charge, for personal research or study, educational, or not-for-profit purposes provided that:

- a full bibliographic reference is made to the original source
- a <https://etheses.durham.ac.uk/id/eprint/6827/> is made to the metadata record in Durham E-Theses
- the full-text is not changed in any way

The full-text must not be sold in any format or medium without the formal permission of the copyright holders.

Please consult the [full Durham E-Theses policy](#) for further details.

University of Durham
Department of Theology

August 1986

TRINITATSTHEOLOGISCHE VERMITTLUNGSVERSUCHE
ZWISCHEN OST UND WEST
IN DEN ARIANISCHEN STREITIGKEITEN
DES VIERTEN JAHRHUNDERTS

The copyright of this thesis rests with the author.
No quotation from it should be published without
his prior written consent and information derived
from it should be acknowledged.

vorgelegt von JÖRG ULRICH
Eichachstraße 6
D-7402 Dußlingen
BR Deutschland

zur Erlangung des Titels "Master of Theology"



19 JUL 1987

ERKLÄRUNG

Ich erkläre hiermit, daß ich diese Arbeit selbständig angefertigt und keine andere als die angeführte Literatur hierfür benutzt habe. Weder die gesamte Arbeit noch Teile aus ihr sind bisher an der Universität Durham oder einer anderen Hochschule vorgelegt worden.

Die Urheberrechte für diese Arbeit liegen beim Autor.

INHALTSVERZEICHNIS

I.	Einleitung	1
II.	Hilarius von Poitiers: Der erste Vermittlungsversuch	3
III.	Das meletianische Schisma und der Tomus ad Antiochenos	32
IV.	Zwischenresultat	64
V.	Die Vermittlung von lateinischem und griechischem Denken in den Schriften des Marius Victorinus	69
	1. Marius Victorinus' Leben und Schriften	69
	2. Marius Victorinus' Kenntnis der Diskussionslage und seine Benutzung der Quellen	77
	3. Der theologische Ausgangspunkt	102
	4. Der philosophische Hintergrund	107
	5. Die Trinitätslehre des Marius Victorinus	124
VI.	Die Entstehung der neunizänischen Lösung in den Vermittlungsversuchen zwischen Ost und West	153
VII.	Zusammenfassung und Schluß	185

VORWORT

Die Ermöglichung des einjährigen Auslandsstudiums, während dessen die vorliegende Arbeit entstand, verdanke ich der Gewährung eines Stipendiums durch den Deutschen Akademischen Austauschdienst; diese wiederum wäre nicht möglich gewesen ohne die freundliche Bereitschaft zur Erstellung von Gutachten durch die Herren Professoren JENS-UWE SCHMIDT, Bielefeld und HANNS CHRISTOF BRENNECKE, Tübingen; letzterer hat mich zur Beschäftigung mit dem Thema der Arbeit angeregt.

Besonderer Dank gilt meinem Supervisor an der Universität Durham, GERALD BONNER, der viel Zeit und Geduld bei der Begleitung der Arbeit aufgewendet und mir stets mit Rat und Kritik zur Seite gestanden hat.

Gewidmet ist diese Untersuchung meinem Lehrer, Tutor und Freund JÜRGEN MAHRENHOLZ, dem ich in mancherlei Hinsicht viel verdanke.

Dußlingen, im Juli 1986

Jörg Ulrich

I. Einleitung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit den Versuchen einer Vermittlung der Trinitätstheologie zwischen Ost und West in den späten fünfziger Jahren des vierten Jahrhunderts. Hierbei ist im besonderen die Frage zu bedenken, wie die zunächst einander ausschließenden Konzeptionen der Ein- und der Dreihypostasentheologie zu einer Synthese gelangen konnten, die sich als tragfähig genug für eine abschließende Lösung erwies, wie sie uns 381 im Nizäno-Konstantinopolitanum entgegentritt.

Die angesichts des einzuhaltenden Rahmens dieser Arbeit gebotene Begrenzung des Materials ließ eine Konzentration auf die Texte dreier Autoren ratsam erscheinen: Auf den gallischen Bischof Hilarius von Poitiers, der anläßlich seines Exils im Osten in Kontakt mit der Gruppe der Homousianer kam und sich um eine Vermittlung zwischen den Vertretern des homousios und denen des homoiusios bemühte; auf die antiochenischen Meletianer, die 362 auf der Synode von Alexandrien die offizielle Freigabe der Dreihypostasenterminologie, verbunden mit dem Bekenntnis zur einen ousia, erreichten und damit den Rahmen für die spätere kappadozische Lösung schufen; schließlich auf die antiarianischen Schriften des in



hohem Alter zum Christentum konvertierten römischen Rhetors Marius Victorinus Afer, der als Vertreter des homousios von der unaufgebbaren Voraussetzung des Nizänums aus eine Rezeption östlicher Anliegen und Gedanken vornimmt.

Diese zunächst willkürlich erscheinende Auswahl hat ihren Sinn darin, daß sie anhand der ersten beiden Beispiele zwei vom Ansatz her unterschiedliche Versuche der Vermittlung zwischen Ost und West repräsentativ aufzuzeigen versucht. Transfer und Rezeption verlaufen keineswegs einlinig, sondern im Gegenteil unterschiedlich und disparat. Im Hauptteil der Arbeit soll mit den Schriften des Marius Victorinus ein Werk gewürdigt werden, das Elemente sowohl der Ein- als auch der Dreihypostasentheologie in sich trägt und das von einem neuplatonischen Hintergrund her auf eine größere Schärfe der trinitätstheologischen Begrifflichkeiten hindrängt und damit den Kern der Probleme zwischen Ost und West trifft.

Auf Grundlage des Erarbeiteten soll abschließend die Frage nach der theologiegeschichtlichen Herkunft jener terminologischen Differenzierung von ousia und hypostasis gestellt werden, die die endgültige Einigung und damit den Abschluß des trinitätstheologischen Streits anbahnen sollte.

II. Hilarius von Poitiers - der erste Vermittlungsversuch

Im Kampf der Orthodoxie von Nizäa gegen den wiedererstarkenden Arianismus und gegen die homöisch vereinheitlichende Kirchenpolitik der Hofbischöfe um Konstantius war ein Zusammenwirken aller antiarianischen Kräfte das oberste Gebot. Hierzu war ein Gedankenaustausch der Theologen abendländischer und orientaler Provenienz dringend erforderlich. Die Situation in den fünfziger Jahren des 4. Jahrhunderts zeichnete sich immer noch dadurch aus, daß die Orientalen die Abendländer wegen deren Betonung der Einheit von Vater und Sohn für Sabellianer in der Weise des Markell oder gar seines Schülers Photin hielten, die westlichen Theologen aber umgekehrt alle Vertreter einer Dreihypostasentheologie als verkappte Arianer betrachteten.¹

Eines der Hauptprobleme für eine Vermittlung war der gegenseitig relativ geringe Informationsstand über Einzelheiten der theologischen Lehre der jeweils anderen Seite sowie die unterschiedliche Diskussionslage im Westen gegenüber der Situation im Osten. Die dogmatische Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und Arianismus schlägt sich im Westen kaum

¹ Vgl. KELLY, Creeds, 283.

nieder². Die Streitigkeiten waren hochgradig von politischem Taktieren bestimmt; personelle Entscheidungen, bei denen häufig die Person des Athanasius im Kreuzfeuer der Diskussion stand³, erhitzten die Gemüter bisweilen stärker als die dogmatischen Fragestellungen. Theologisch verlagerte sich die Auseinandersetzung um Orthodoxie und Arianismus in der Trinitätslehre, die zunächst zwischen Arius und seinem Bischof Alexander von Alexandrien, also zwei Theologen origenistischer Provenienz ihren Anfang genommen hatte, zu einem Streit zwischen Vertretern der Einhypostasentheologie und Anhängern einer Dreihypostasenlehre⁴, wobei erstere die Einheit in der Gottheit betonten, letztere hingegen die Dreiheit stärker gewichteten. Das Verhältnis zwischen diesen beiden Gruppen war, sofern es überhaupt zu einem Austausch kam, eher von Mißtrauen und Verdächtigungen als von theologischem Gedankenaustausch geprägt.

Als erster Vermittler zwischen Ost und West tritt uns Hilarius von Poitiers entgegen. Auch für ihn ist die beschriebene Situation durchaus typisch: Einem grundsätzlichen Mißtrauen gegenüber der östlichen

²vgl. BARDY, RechSR 30 (1940), 257-306.

³so z.B. MARKUS, in: ARMSTRONG (Hg.), The Cambridge History of later Greek and early medieval philosophy, 332.

⁴ABRAMOWSKI, ThPh 54 (1979), 41.

Theologie⁵ steht ein bemerkenswert geringer Informationsstand in den dogmatischen Fragen gegenüber. In de syn. 91 hören wir gar von ihm: "regeneratus pridem, et in episcopatu aliquantisper manens, fidem nicaenam numquam nisi exsulaturus audivi".⁶ Erst während seines Exils im Osten war es ihm offensichtlich überhaupt gelungen, "tief in die wirklichen Probleme der trinitarischen Streitigkeiten einzudringen".⁷ Hier knüpfte er die Kontakte, die ihm nicht nur "zur größten Förderung für seine theologische Bildung und zur Erweiterung seines Gesichtskreises"⁸ gereichten, sondern die ihn auch in die Lage versetzten, "ein Friedenswerk auf der Basis theologischer Verständigung"⁹ zu formulieren, das sich von "dem homöischen Versuch, alle Unterschiede totzuschweigen"¹⁰ wohltuend abhob und das uns in der Schrift "Liber de synodis seu fide Orientalum" erhalten ist¹¹. Die Entstehung und Auswirkung dieses ersten, freilich noch erfolglosen Vermittlungsversuches wollen wir im folgenden näher betrachten.

⁵vgl. BRENNECKE, Hilarius, 345 mit Anm. 48.

⁶MPL 10, 545A.

⁷RITTER, Dogma und Lehre..., in C.ANDRESEN (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I, 217.

⁸GUMMERUS, l.c., 108.

⁹GUMMERUS, l.c., 114.

¹⁰Ebenda.

¹¹MPL 10, 471-546.

Die kirchenpolitisch wichtige Rolle des Hilarius beginnt erst mit seinem Exil¹²; über sein vorheriges Wirken als Bischof wissen wir kaum etwas¹³. Die Synode von Biterra (Beziers) setzte ihn, wohl 356, ab und ein kaiserliches Urteil verfügte die Verbannung nach Kleinasien¹⁴, die Hilarius wahrscheinlich unverzüglich anzutreten hatte¹⁵.

Nach der Stellungnahme von H.CHADWICK in seinem Artikel über Hilarius von Poitiers in der RGG¹⁶ und seit der ausführlicheren Diskussion von H.C.BRENNECKE in seiner Tübinger Dissertation¹⁷ ist die communis opinio, daß Hilarius wegen seiner Weigerung, die Verurteilung des Athanasius zu unterschreiben, exiliert worden sei, ins Wanken geraten. Dies kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Ich weise nur auf die folgenden Argumente hin: 1. Athanasius, der sonst des öfteren die seinetwegen exilierten Bischöfe erwähnt, nennt Hilarius nirgends¹⁸, hat vielleicht

¹²BRENNECKE, l.c., 230.

¹³Vgl. MESLIN, l.c., 19-26.

¹⁴Vgl. HIERONYMUS, vir. ill. 100,1-3 (BERNOULLI, 49): "Hilarius, urbis Pictauorum Aquitanicae episcopus, factione Saturnini, Arelatensis episcopi, de synodo Biterrensi Phrygiam relegatus". Hierzu BRENNECKE, l.g., 231 mit Anm. 44.

¹⁵Vgl. hierzu BRENNECKE, l.c., 241f. sowie den Exkurs zu Hilarius von Poitiers und Martin von Tours, 243-247.

¹⁶CHADWICK, RGG 3, 317.

¹⁷BRENNECKE, l.c., 230-242.

¹⁸MÜLLER, Lexikon Athanasianum.

nie von ihm gehört¹⁹. 2. Hilarius argumentiert nirgends damit, daß er aufgrund seiner Solidarität mit dem zu Unrecht verurteilten Athanasius exiliert worden sei, sondern behauptet vielmehr, daß er ein Opfer von Denunziationen und falscher Anklagen geworden sei²⁰. Diese Behauptung ist aber kaum denkbar, wenn dem Hilarius wirklich seine Verweigerung der Unterschrift unter die Verurteilung des Athanasius zur Last gelegt worden wäre²¹. 3. Hilarius selbst stellt keine Verbindung zwischen seiner Verurteilung und dem Fall des Athanasius her.²² 4. Hilarius kann sich im Exil relativ frei bewegen, Verbindungen zu den Homöusianern knüpfen, Kontakt zur Heimat halten, an der Synode zu Seleukia teilnehmen und sogar den Kaiser treffen, worin er sich von den in Arles und Mailand Verurteilten deutlich unterscheidet.²³

Es liegt daher m.E. nahe, den Fall des Hilarius von den Urteilen gegen Paulinus, Euseb, Lucifer oder Liberius zu trennen und die Beteuerung des Hilarius Ernst zu nehmen, er sei aufgrund von Denunziationen

¹⁹ BRENNECKE, l.c., 233. Nur so ist es m.E. erklärlich, daß Hilarius nicht zur Synode von Alexandrien 362 hinzugezogen wird.

²⁰ HILARIUS, Liber ad Constantium imperatorem (Liber II ad Constantium), CSEL 65 (FEDER), 195-205. Ad Const. II, 2 heißt es: "Exulo autem non crimine, sed factione et falsis nuntiis synodi ad te imperatorem pium, non ab aliquam criminum meorum conscientiam per impios homines delatus", l.c. 198, 2-5.

²¹ Vgl. hierzu BRENNECKE, l.c., 238.

²² Ebenda.

²³ BRENNECKE, l.c., 242. Vgl. ZIEGENAUS, l.c., 43.

exiliert worden. Diese Denunziationen dürften angesichts der machtpolitischen Turbulenzen in Gallien im Zuge der Usurpationen des Magnentius und Silvanus wohl politischer Natur gewesen sein. Vielleicht ist Hilarius der Unterstellung zum Opfer gefallen, er habe an der Usurpation des Silvanus teilgenommen.²⁴

Im Exil erwirbt sich Hilarius zunächst auf literarischem Wege, dann wohl auch über persönliche Kontakte mit den Orientalen, Kenntnisse über die östlichen theologischen Diskussionen. Schon bald kommt er zu einer gewissen Reserve gegen das Serdicense. In Zusammenhang mit den Aktenstücken über die Synode von Serdika überliefert er das Nizänum, jedoch nicht, wie man es bei einem westlichen Theologen erwarten könnte, das Serdicense²⁵. Mit dieser Trennung vom westlichen Bekenntnis von Serdika zeigt Hilarius bereits Spuren einer Auseinandersetzung mit den Problemen der trinitätstheologischen Diskussionen,²⁶ die er sich nur im Kontakt mit den östlichen Theologen und ihren Schriften angeeignet haben kann.²⁷ Hilarius vollzieht damit schon im Jahre 357 einen Schritt, den Athanasius

²⁴ CHADWICK, l.c., 317; BRENNECKE, l.c., 240.

²⁵ HILARIUS, Coll. antiar. Paris. B II, 10, CSEL 65 (FEDER), 150. Vgl. hierzu BRENNECKE, l.c., 308. Zur Datierung der Fragmente in die Exilszeit des Hilarius siehe BRENNECKE, l.c., 301ff.

Das Serdicense war schlechthin das Symbol der westlichen Theologen gewesen, das Nizänum hatte bis in die 50er Jahre hinein keine Rolle gespielt.

²⁶ Vgl. seinen Auslegungsversuch des Nizänums, Coll. antiar. Paris. B II, 11, CSEL 65 (FEDER), 151-154.

²⁷ Vgl. BRENNECKE, l.c., 308f. mit Anm. 299.

erst in Alexandrien 362 zu tun bereit war, nämlich den Verzicht auf das Sordicense als authentischer Interpretation des Nizänums²⁸. Doch nicht nur vollzieht Hilarius eine Annäherung an die homoianische Theologie, wie oben gezeigt werden soll; auch wirkt er vom Exil stabilisierend auf seine gallische Heimat ein. Mit Gallien in ständigem Briefwechsel stehend²⁹ bewirkt er eine Ablehnung der homoischen zweiten Formel von Sirmium durch eine gallische Synode und deren Annahme des Nizänums. Der Bischof seiner Nachbardiozese, Phoebadius von Agen, verfaßt unter Benutzung und Zitierung der Trinitätslehre Tertullians³⁰, aber offensichtlich auf Gedanken und Argumentation des Hilarius gestützt, eine Gegenschrift gegen die sirmische EntschlieÙung³¹. Hilarius hat, auch auf längere Sicht, hiermit Bemerkenswertes für die Stabilisierung der Orthodoxie im Westen erreicht: "Gallien blieb auch in den schweren kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der nächsten Jahre dem nizänischen Bekenntnis im großen und ganzen treu, bedurfte dabei aber noch sehr der

²⁸TETZ, ZNW 66 (1975), 197.

²⁹HILARIUS, de syn. 1f., MPL 10, 481A: "Sed beatae fidei vestrae litteris sumptis, quarum lenitudo ac raritas de exilii mei et longitudine et secreto intelligo constituisse".

³⁰Vgl. hierzu GLASER, 1.c., 95ff.

³¹Phoebadius von Agen, Liber contra Arianos, MPL 20, 13-30.

Hilfe und Unterstützung seines im Exil theologisch gewachsenen Bischofs Hilarius" ³².

In die Zeit zwischen der Synode zu Sirmium (Juli/August 357³³, vielleicht jedoch eher im Herbst d.J.), auf der die homöisch ausgerichtete 2.sirmische Formel mit ihrem Verbot, über Fragen von substantia und ousia zu spekulieren und die Begriffe homousios oder homoiusios zu verwenden³⁴, von den kaiserlichen Hofbischöfen durchgesetzt wurde und der Phase der getrennt tagenden Reichssynode von Rimini und Seleukia (Herbst bis Ende 359), die den Sieg der kaiserlichen Kirchenpolitik mit dem Ziel einer formellen Einheit der Reichskirche sicherstellte³⁵, fällt die "für Hilarius folgenschwere Begegnung mit den orientalischen Theologen aus der Tradition des Origenes, die unter den Orientalen Nizäa noch am nächsten standen (...). Dieser Gruppe rechtsorigenistischer Theologen hat sich Hilarius 358 angeschlossen".³⁶

In der Tat hatte die Synode von Sirmium 357 den Glauben von Nizäa zum ersten Male öffentlich abgelehnt.³⁷ Für die rechtsorigenistischen Theologen

³²BRENNECKE, l.c., 334.

³³GUMMERUS, l.c., 54.

³⁴Vgl. KELLY, l.c., 285f.

³⁵Vgl. GUMMERUS, 158.

³⁶BRENNECKE, l.c., 335.

³⁷BORCHARDT, l.c., 141: "This was the first time that the Nicene creed was publicly refuted". Vgl. KELLY, l.c., 286.

um Basilius von Ankyra war damit klar, was die Stunde geschlagen hatte. Als in Antiochien eine Glaubensformel, die Sirm II wiederholte, nach Ankunft des neuen Bischofs Eudoxius Anfang 358³⁸ angenommen wurde, schien der Arianismus auf dem Siegeszug. Georg von Laodicäa versuchte in einem Aufruf an vier Bischöfe, dieser Entwicklung entgegenzusteuern³⁹. Die in Ankyra zu einer Kirchweihsynode versammelten Bischöfe legen in ihrem Synodalbrief dar,⁴⁰ daß sie die Tragweite der Situation voll erkannt haben. "Ihre Maßnahmen sollten keinen bloß lokalen Charakter haben"⁴¹.

Die Glaubensformel von Ankyra richtet sich gegen die Anhomöer, eine Bezugnahme auf die 2. sirmische Formel liegt nur beiläufig vor⁴². Rücksichtnahme auf den Kaiser mag hierfür ein entscheidender Grund gewesen sein. In der Formel erkennt man jedoch eine "Lehrweise, welche trotz einer nicht zu läugnenden formellen Unfertigkeit schon seit einiger Zeit bestimmte Umrisse angenommen hat"⁴³. Seit dieser Synode von Ankyra nennt man die rechtsorigenistischen

³⁸Vgl. GUMMERUS, l.c., 62f.

³⁹Vgl. SOZOMENUS, hist.eccl. IV,13. Hierzu BRENNECKE, l.c., 337 mit Anm. 9.

⁴⁰EPIPHANIUS, adv.haer. 73,2-11.

⁴¹GUMMERUS, l.c., 68.

⁴²Vgl. GUMMERUS, l.c., 80f.

⁴³GUMMERUS, l.c., 82.

Theologen um Basil von Ankyra ihrem Schlagwort gemäß Homöusianer oder homöusianische Partei.⁴⁴

Hilarius' Schrift "de synodis" setzt bereits gute Kenntnisse jener homöusianischen Theologie voraus. Da sich Hilarius im Exil relativ frei bewegen durfte⁴⁵, wird ihm die Kontaktaufnahme nicht schwer gefallen sein. Ein prinzipielles Interesse an der niveauvollen östlichen Theologie dürfen wir bei dem gebildeten Hilarius ohne weiteres voraussetzen. Als er im persönlichen Kennenlernen die hohe Bildung und die theologische und religiöse Integrität jener Denker registrierte, wird ihm das genug Anlaß zur Revision seiner Vorurteile gewesen sein. Doch auch umgekehrt wird dem Hilarius von Seiten der Homöusianer allein deshalb weniger Mißtrauen entgegengeschlagen sein, da er offensichtlich nicht wegen seiner Solidarität mit dem von den Homöusianern wenig geschätzten Athanasius ins Exil geschickt worden war.⁴⁶

Gemeinsame Grundlage zwischen Hilarius von Poitiers und den Homöusianern wird die ablehnende Haltung zur

⁴⁴Vgl. BRENNECKE, l.c., 339.

⁴⁵S.o.S. 7.

⁴⁶Vgl. BRENNECKE, l.c., 230ff. 345. Siehe hierzu auch oben S.6f. mit Anm.20. Vom Aspekt der Gegnerschaft zu Athanasius halte ich es nicht für denkbar, daß die Homöusianer, etwa Basilius von Ankyra, sich bei der Abfassung des Synodalschreibens ausgerechnet bei den Arianerreden ihres theologischen Gegners bedient haben sollen. Eine gemeinsame origenistische Tradition dürfte hier eher als Grund für die Parallelen in Aussage und Vokabular anzusehen sein, mit BRENNECKE, l.c., 338 gegen GUMMERUS, l.c., 84.

zweiten sirmischen Formel: "Nam fidei vestrae impertubatae inconcussaeque fama, quosdam Orientalium episcopos sero jam ad aliquem pudorem nutritae exinde haereseos auctaeque commovit: et auditis iis quae apud Sirmium conscripta impiissime erant, irreligiosorum audaciae quibusdam sententiarum suarum decretis contradixerunt"⁴⁷. Auf dieser Grundlage will Hilarius seinen theologischen Freunden in Gallien die Theologie der orientalen Rechtsorigenisten nahebringen. Er schildert ausführlich, wie sich die Homöusianer in Ankyra gegen die Anhomöer ausgesprochen⁴⁸ und in Sirmium 358 auch die homöische Hoftheologie des Valens und Ursacius, die mit ihren nichtssagenden Formeln dem Arianismus Tür und Tor öffneten, zu Fall gebracht und den Kaiser auf ihre Seite gezogen haben. Hierbei steht Hilarius insbesondere vor der Aufgabe, den orthodoxen Charakter des homöusianischen Schlagwortes gegenüber den Galliern zu erweisen.⁴⁹ Er kommt dabei in seiner Argumentation zu dem Schluß, daß das homousios und das homoiusios theologisch gleichwertige Begriffe sind unter der Voraussetzung, daß sie orthodox interpretiert werden und man das homousios vor dem sabellianischen, das homoiusios jedoch vor dem

⁴⁷HILARIUS, de syn. 3, MPL 10, 482B. Vgl. BRENNECKE 1.8., 348.

⁴⁸HILARIUS, de syn. 9.

⁴⁹Vgl. BRENNECKE, 1.c., 348.

arianischen Mißverständnis bewahrt⁵⁰. Den theologischen Einzelheiten dieses ersten Vermittlungsversuches wollen wir uns nun zuwenden.

Um den Vermittlungsversuch des Hilarius recht zu bewerten, muß zunächst seine eigene theologische Konzeption, wie sie v.a. in seinem großen Werk "de trinitate"⁵¹ zum Ausdruck kommt, kurz zusammengefaßt werden.

Wie bei allen Vertretern des homousios finden wir bei Hilarius den Akzent auf die Einheit von Vater und Sohn gelegt. Der Unterschied ist -wie bei Athanasius- "so weit wie irgend möglich aufgehoben"⁵². Vater und Sohn befinden sich in vollkommener Einheit⁵³, sind eine Gottheit. Das schließt jedoch weder die Göttlichkeit des Sohnes noch sein selbständiges Sein aus. Die Einheit wird von Hilarius v.a. durch den Gedanken zum Ausdruck gebracht, daß der Sohn im Vater und nicht nur

⁵⁰ Zurückhaltender ist Athanasius gegen den neuen Begriff, aber auch er betont etwa, daß die Vertreter der Formel nicht als Gegner des väterlichen Glaubens oder als Arianer zu betrachten seien, sondern als Brüder angesehen werden müßten, z.B. ATHANASIUS, de syn. 41,1. Vgl. hierzu KLEIN, l.c., 62 mit Anmerkung 131.

⁵¹ HILARIUS, de trinitate, CChr 62 (Libri I-VII)(SMULDERS) und CChr 62A (Libri VIII-XII)(SMULDERS).

⁵² DINSEN, l.c., 152.

⁵³ HILARIUS, de trin. VII,41, CChr 62 (SMULDERS), 310: "Non est corporalium naturarum ista conditio, ut insint sibi inuicem, ut subsistentis naturae habeant perfectam unitatem, ut manens unigeniti natiuitas a paternae diuinitatis sit inseparabilis ueritate."

aus dem Vater ist⁵⁴. Dies ist dadurch begründet, daß das Sein des Sohnes vom Sein des Vaters herrührt⁵⁵, daß die Geburt des Sohnes sich ohne Trennung oder Teilung vollzieht und daß der Sohn vom Vater die ganze Fülle der Gottheit empfängt⁵⁶. Hilarius bedient sich zur Bezeichnung der Einheit des göttlichen Wesens der Begriffe "natura, substantia, essentia"⁵⁷ oder auch "genus"⁵⁸. Aus dieser Wesenseinheit ergibt sich für ihn auch die Gleichewigkeit des Sohnes⁵⁹ und seine Homotimie: Der Sohn ist von "gleicher Ehre"⁶⁰ und "in der Herrlichkeit Gottes des Vaters"⁶¹, ihm gebührt gleicher Rang und gleiche Ehrerbietung⁶². Die Einheit ist bei Hilarius so stark im Vordergrund, daß eine sabellianische Deutung des homousios noch nicht völlig ausgeschlossen ist. Der für ihn wichtige Gedanke, daß Vater und Sohn sich gegenseitig enthalten

⁵⁴HILARIUS, de trin. VII, 41, CChr 62 (SMULDERS), 310: "Deum in Deum esse et ex Deo Deum esse", vgl. DINSEN, l.c., 344 (Anm. 152, 9). Hier weitere Beispiele.

⁵⁵Vgl. BORCHARDT, l.c., 152: "The Son is in the Father because the existence of the Son is from no other source".

⁵⁶Vgl. DINSEN, l.c., 152.

⁵⁷Vgl. ebenda.

⁵⁸HILARIUS, de trin. VII, 39, CChr 62 (SMULDERS), 308: "quod in similitudine generis unum sint negare blasphemum est".

⁵⁹HILARIUS, de trin. XII, 21, CChr 62A (SMULDERS), 595: "Vbi enim Pater auctor est, ibi et natiuitas est; aduero ubi auctor aeternus est, ibi et natiuitas aeternitas est". Vgl. DINSEN, l.c., 151 sowie 343 (Anm. 151, 23).

⁶⁰Vgl. HILARIUS, de trin. IX, 23.

⁶¹Vgl. HILARIUS, de trin. IX, 56.

⁶²Vgl. hierzu DINSEN, l.c., 151 mit vielen weiteren Belegstellen.

(s.o.), findet sich zum Beispiel bei den Homöusianern nicht. Der Unterschied zwischen den trinitarischen Hypostasen droht bei Hilarius bisweilen zum Unterschied des Namens, der Bezeichnung herabzusinken⁶³, wodurch die Abgrenzung seiner Konzeption gegenüber dem Sabellianismus zu verschwimmen beginnt.

Hilarius selbst sieht diese Gefahr. Und so ist er fast bei jedem Hinweis auf die Einheit von Vater und Sohn peinlich darum bemüht, die Selbständigkeit des Sohnes gegenüber dem Vater zu beteuern und auch theologisch auszuformulieren. Der homöusianische Vorwurf gegen das homousios, es gebe der sabellianischen Häresie zu viel Spielraum, hat ihn offensichtlich für die Notwendigkeit einer theologischen Begrifflichkeit für die Dreiheit in der Gottheit sensibilisiert: "Wo immer er auf die Einheit von Vater und Sohn zu sprechen kommt, weist er darauf hin, daß es sich nicht um "unio" oder "solitudo singularis" handele, daß Vater und Sohn nicht "unus", "solus", "unicus" oder "singularis" seien, nicht dieselbe "persona" "⁶⁴. Der Sohn hat gegenüber dem Vater eine eigene "subsistentia", eine selbständige "persona". Hilarius redet jedoch nicht explizit von zwei (bzw. drei)

⁶³Vgl. BORCHARDT, l.c., 152: "The difference is one in name only and not in nature", auf Grundlage von de syn. 62f.

⁶⁴DINSEN, l.c., 151. Siehe ebenda, 341 (Anm. 151, 1-4).

personae oder subsistentiae, sondern benutzt diese Worte im Zusammenhang mit dem Begriff "distinctio"⁶⁵, z.B. "quos significatio subsistentes esse distinguit"⁶⁶ oder "personae tamen tantum distinctione"⁶⁷. Eine klare Terminologie für die Bezeichnung der Dreiheit und für die Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Dreiheit und Einheit findet sich bei ihm also noch nicht⁶⁸, wenn er auch die Begriffe "persona" und "subsistentia" schon für diesen Zweck reserviert und inhaltlich etwa mit "Selbständigkeit des Seins, Personhaftigkeit" gefüllt hat. Er unternimmt damit den Versuch, das homousios in der Mitte zwischen Arianismus und Sabellianismus zu halten, was z.B. gegenüber der Theologie des Athanasius, der ausschließlich an der Abwehr des Arianismus interessiert ist, ein bemerkenswerter Fortschritt ist.

Dieser Fortschritt ermöglicht dem Hilarius nun nicht nur ein unvoreingenommenes Verstehen der homöusianischen Theologie und ihrer Anliegen, sondern er hat sicher auch dazu beigetragen, daß Hilarius seinerseits von den Homöusianern als Gesprächspartner ernst genommen worden ist und sie dadurch veranlaßt

⁶⁵Vgl. SMULDERS, l.c., 280 sowie DINSEN, l.c., 345 (Anm. 152,20).

⁶⁶HILARIUS, de trin. IV,30, CChr 62 (SMULDERS),134.

⁶⁷HILARIUS, de trin. IV,40, CChr 62 (SMULDERS),145.

⁶⁸Vgl. DINSEN, l.c.,152f.

hat, ihre Einwände gegen den nizänischen Begriff homousios neu zu überdenken.

Hilarius' Vermittlungsversuch besteht nun darin, daß er sowohl das homousios als auch das homoiusios (unter der Voraussetzung rechter Interpretation) für gleichermaßen orthodox, ja für gleichwertig erklärt.⁶⁹

Gegenüber seinen gallischen Adressaten insistiert er besonders darauf, daß das homoiusios orthodox und daß das homousios in der Tat den Gefahren einer häretischen Auslegung ausgesetzt sei⁷⁰. Die Sorge einer solchen häretischen Auslegung verursache die reservierte Haltung der Homöusianer gegen das nizänische Stichwort, weshalb sie lieber dem homoiusios den Vorzug gäben. Hilarius versucht hier, den in der Ablehnung des homousios durch die Homöusianer begründeten Verdacht gegen ihre Theologie zu zerstreuen.

⁶⁹ Hierbei gibt Hilarius das homoiusios mit "similis substantiae" oder "similis essentiae", das homousios jedoch mit "unius substantiae", "unius essentiae" oder mit "una substantia" wieder. Vgl. DINSEN, l.c., 146.

⁷⁰ HILARIUS, de syn. 67-71. Vgl. BRENNECKE, l.c., 349 mit Anm. 77.
De syn. 67, MPL 10, 525A: "Multi ex nobis, Fratres charissimi, ita unam substantiam Patris et Filii praedicant, ut videri possint non magis id pie quam impie praedicare: habet enim hoc verbum in se et fidei conscientiam, et fraudem paratam".

An die Homöusianer gewandt⁷¹ ist Hilarius umgekehrt vor allem daran interessiert, ihren Verdacht gegen das homousios zu entkräften. Das "una substantia" meine nicht sabellianisch, daß Vater und Sohn einfach Einer seien, sondern lehre die substanzmäßige Ununterschiedenheit beider⁷². Der Person nach ist Gott aber gerade nicht Einer⁷³. Aus der Differenzierung von Substanz, Essenz auf der einen und Person, Personhaftigkeit auf der anderen Seite gewinnt Hilarius also die Möglichkeit, das antihäretische Anliegen beider Formeln (homousios und homoiousios) miteinander zu verbinden. Das homousios ist hierbei nur dann orthodox verstanden, "wenn zuvor gesagt wurde, daß der Sohn gezeugt sei und nicht ungezeugt wie der Vater (...); als Erzeugnis ferner ein anderer als der Vater"⁷⁴. Das homoiousios ist dagegen nur unter der Voraussetzung orthodox, daß es nicht im Sinne einer bloßen Wesensähnlichkeit verstanden werde⁷⁵, sondern "von gleichem Wesen" meint. Zwischen

⁷¹ Es handelt sich um ein Schreiben, das Hilarius nach der Synode von 358 an die Führer der Homöusianer gerichtet hatte und das er seinem Schreiben nach Gallien beifügt. Es handelt sich um die Kapitel de syn. 78-91, vgl. BRENNECKE, l.c., 349.

⁷² HILARIUS, de syn. 84, MPL 10, 536C: "Aut aliud hic testatur homousion, ut quam una atque indissimilis deum sit secundum naturae progeniem essentia, quia essentia Filii non sit aliunde?"

⁷³ HILARIUS, de syn. 76, MPL 10, 530A: "una vero non personae unitate, sed generis". Vgl. DINSEN, l.c., 337 (Anm. 147,7); hier auch weitere Literatur.

⁷⁴ Vgl. DINSEN, l.c., 148 und 338 (Anm. 148,2).

⁷⁵ HILARIUS, de syn. 74 und 89. Siehe DINSEN, l.c., 149 und 339 (Anm. 149,10).

dem recht interpretierten homousios und dem recht interpretierten homoiousios aber besteht für Hilarius kein sachlicher Unterschied mehr: Wer das homousios vertritt, muß auch das homoiousios anerkennen und umgekehrt⁷⁶. "Decernetur nihil differre, unius et similis substantiae"⁷⁷.

Den Homöusianern empfiehlt Hilarius auf der Basis dieses Vermittlungsversuches, das -recht interpretierte- homousios anzunehmen⁷⁸. Er möchte also "mit seiner Schrift bewirken, daß eine Einigung von Nizänern und Homöusianern unter der Formel von Nizäa zustandekommt"⁷⁹. Er weist die Homöusianer deshalb darauf hin, daß sie mit ihrer Formel den unsachgemäßen Verdacht des Arianismus auf sich zu ziehen riskieren⁸⁰. Wenn beide Begriffe -wie gezeigt- gleichwertig sind, wieso können die Homöusianer dann nicht das in Nizäa von den Vätern beschlossene homousios akzeptieren? Zwar ist das homousios falsch interpretierbar, doch gelte dies für das homoiousios ebenso. Und dem Argument, daß das homousios im antiochenischen Urteil gegen Paul von Samosata von 80 Bischöfen abgelehnt worden sei, ist entgegenzuhalten,

⁷⁶ Vgl. DINSEN, l.c., 149.

⁷⁷ HILARIUS, de syn. 88, MPL 10, 541A. Vgl. DINSEN, l.c., 149; BRENNECKE, l.c., 350.

⁷⁸ Vgl. BORCHARDT, l.c., 159.

⁷⁹ DINSEN, l.c., 150. Unterstreichung Vf.

⁸⁰ HILARIUS, de syn. 88, MPL 10, 541A: "Date veniam, Fratres, quam frequenter poposci: Ariani non estis: cur negando homousion censimini Ariani?" Vgl. BORCHARDT, l.c., 158.

daß es in Nizäa von 318 Bischöfen zur Abwehr des Arianismus angenommen worden sei⁸¹.

⁸¹HILARIUS, de syn. 86, MPL 10, 538B:
"Octoginta episcopi olim respuerunt; sed trecenti et decem octo nuper receperunt". Vgl. DINSEN, l.c., 149 und 339 (Anm. 149,13); BORCHARDT, l.c., 156f.
Daß Hilarius gegenüber dem kirchenjuristischen Argument der Homöusianer einfach mit dem "Gesetz der großen Zahl" argumentiert, verrät m.E. seine große Unsicherheit angesichts jenes antiochenischen Synodalurteils.
Anders als DINSEN, 41f. und 229f. (Anm. 42,4) halte ich es im Anschluß an den Aufsatz von H.C. BRENNECKE zum Thema (ZNW 75 (1984), 270-290; ansatzweise schon ders., Hilarius, 341f. mit Anm. 30) für ausgeschlossen, daß die von den Homöusianern in der uns leider nicht mehr erhaltenen, nur noch durch den Bericht des Hilarius indirekt wiedergegebenen epistula Sirmiensis angeführte Behauptung, eine Synode im Jahre 268 habe im Zuge der Verurteilung des Paul von Samosata das homousios abgelehnt, glaubwürdig ist. Ich fasse die Hauptargumente BRENNECKEs kurz zusammen:
1. Die Information taucht erst 90 Jahre nach dem Ereignis überhaupt auf. Sowohl Athanasius als auch Hilarius sind von ihr sichtlich überrascht.
2. Die Information taucht genau in dem Moment auf, in dem die Homöusianer aus ihr das optimale kirchenpolitische Kapital schlagen, nämlich ihre Ablehnung des homousios kirchenrechtlich(!) begründen können.
3. Euseb von Caesarea, einer der bestinformiertesten Theologen seiner Zeit, macht 325 in Nizäa von diesem Argument, das seinen Interessen doch so nützlich gewesen wäre, keinen Gebrauch, kennt es also offensichtlich nicht.
4. Das Gegenargument, daß einem Falschbericht der Homöusianer sofort der Widerspruch der Nizäner entgegengeschlagen wäre, überzeugt dagegen nicht. Erstens darf man nicht vorschnell Methoden der modernen Beweisführung in die Situation des 4. Jahrhunderts eintragen; zweitens kommt für einen direkten Widerspruch von nizänischer Seite nur Hilarius in Betracht, und der schien nach zweijährigem Exil von der homöusianischen Gelehrsamkeit und der Integrität der Homöusianer zu fasziniert zu sein, um die für ihn ohnehin schwer nachprüfbare Behauptung in Zweifel zu ziehen.
Aufgrund der Tatsache, daß die historische Faktizität des homöusianischen Arguments doch starken Zweifeln unterliegt, wird man jedoch noch nicht den Homöusianern eine plumpe Fälschung unterstellen

Angesichts der beabsichtigten Wirkung seines Schreibens, mit dem Hilarius ja die theologische Eintracht fördern will, verwundert es nicht, daß er die Unterschiede in den beiderseitigen Auffassungen übergeht⁸². Er erwähnt nicht, daß das homousios den theologischen Akzent auf die Einheit, das homoiusios dagegen den Akzent auf die Zweiheit (Dreiheit) legt⁸³. Diesen bedeutungsvollen Unterschied bemüht sich Hilarius nicht auszuräumen, sondern er überspielt ihn einfach in Ansehung seines übergeordneten Anliegens, der Vermittlung zwischen Ost und West. Der Vermittlungsversuch des Hilarius zeichnet sich dadurch aus, daß er anders als die alle Unterschiede verdeckende Einheitsformel der homäischen Hoftheologie darum bemüht ist, eine theologische Verständigung auf inhaltlich substantiierter Basis zu suchen.⁸⁴ Der Versuch "hätte in dem Moment, als Hilarius seinen Brief nach Gallien schickte, große Aussichten auf Erfolg gehabt. Der Kaiser hatte die Sache der Homöusianer zu der seinen gemacht (...). Die Homöusianer waren durchaus geneigt, die ihnen von Hilarius im Namen des Abendlandes gebotene Hand

dürfen. Sie verbanden vielmehr das homousios mit der sabellianisch ketzerischen Identifikationslehre des Paul von Samosata und faßten dessen Verurteilung durch eine orthodoxe Synode eben auch als Ablehnung des homousios auf.

⁸² Etwas anders BORCHARDT, l.c., 158.

⁸³ Vgl. DINSEN, l.c., 150.

⁸⁴ Vgl. GUMMERUS, l.c., 114.

anzunehmen, wie seine Teilnahme an der Synode von Seleukia deutlich macht"⁸⁵. Der im Westen zu erwartende Widerstand von Seiten der Rigoristen gegen das Einigungswerk des Hilarius wäre der Verständigung zwischen Homöusianern und Nizänern wohl kaum hinderlich geworden. Jedoch zerstörten schon bald, vielleicht noch bevor der Brief des Hilarius überhaupt in Gallien eintraf, die Synoden von Sirmium vom Mai 359 mit dem dort verabschiedeten sog. "datierten Bekenntnis"⁸⁶ sowie die getrennt tagende Doppelsynode von Rimini und Seleukia und die damit verbundene homäische Wendung der kaiserlichen Kirchenpolitik alle Hoffnungen, die mit seinem Vermittlungsversuch verbunden waren. Die Nizäner und Homäusianer befanden sich nun gleichermaßen in der Verliererposition, die Führer der Homäusianer wurden gestürzt und verbannt, die Partei hatte ausgespielt⁸⁷. Von einer "Einigung unter dem Nizänum" konnte nun keine Rede mehr sein. Akazius und seine Anhänger als Vertreter der

⁸⁵ BRENNECKE, Hilarius, 351.

⁸⁶ Vgl. KELLY, l.c., 288ff.

⁸⁷ Vgl. GUMMERUS, l.c., 160.

Die Homäusianer haben nach der erneuten homäischen Wendung der Kirchenpolitik Konstantius II. sehr schnell sämtliches Terrain verloren: Konnten sie im Mai 359 noch das "homoios kata panta" sichern (gewiß gegen die Intention von Valens und Ursacius), so ist in Seleukia und Rimini nur noch vom bloßen "homoios" die Rede; "the Arians were cleverly exploiting the new Homoean compromise to their own advantage" (KELLY, l.c., 292). Die Synode von Konstantinopel um die Jahreswende 359/60 besiegelte diese Entwicklung. "From the official point of view, the faith of the church was now Homoean" (KELLY, l.c., 293).

homöischen Theologie (Valens und Ursacius waren seit 358 etwas in den Hintergrund getreten)⁸⁸ hatten den "Kampf um den Kaiser"⁸⁹ für sich entschieden, Konstantius selbst hatte sein Ziel einer formellen Einheit der Reichskirche konsequent durchgesetzt. Anfang 360 ist Hilarius, vielleicht anlässlich der Nachricht, daß sich Julian in Paris zum Augustus hatte ausrufen lassen, in seine gallische Heimat zurückgekehrt. Er versuchte nun unter der Regierung Julians, "die kirchenpolitischen Entscheidungen des Konstantius rückgängig zu machen"⁹⁰, ließ dabei sein großes theologisches Ziel einer Verständigung zwischen Homousianern und Homousianern aber nicht aus den Augen.⁹¹

Ein Brief der Synode von Paris 360 (oder 361) ist das einzige uns erhaltene Zeugnis, in dem sich diese seine Bemühungen niedergeschlagen haben⁹². Die gallischen Bischöfe berufen sich in ihrem Brief ausdrücklich auf die Vermittlung des Hilarius: "ex litteris enim uestris, quas dilecto fratri et consacerdoti nostro Hilario credidistis, fraudem diaboli et conspirantia aduersus ecclesiam domini haereticorum ingenia cognouimus, ut diuisi in partibus Orientis atque

⁸⁸ Vgl. GUMMERUS, l.c., 159; KLEIN, l.c., 94f.

⁸⁹ BRENNECKE, l.c., 369.

⁹⁰ BRENNECKE, l.c., 362.

⁹¹ Vgl. BRENNECKE, l.c., 364.

⁹² Coll. antiar. Paris. A I, CSEL 65 (FEDER), 43-46.

Occidentis diuersis inuicem opinionibus
falleremur.(...) quod uerbum a nobis quondam contra
Arriomanitarum heresim inuentum a nobis semper sancte
fideliterque susceptum est".⁹³

Sie bestätigen das homousios in antisabellianischem
Sinne unter ausdrücklicher Verurteilung jener
Ketzerei⁹⁴ und versuchen also, den Begriff für die
"orientalischen Bischöfe", also für die mittlerweile
von ihren Sitzen vertriebenen homousianischen Führer,
akzeptabel zu machen. Sie betonen ausdrücklich, daß
sie auch den Begriff similitudo als orthodox
anerkennen: "sed eam solam similitudinem dignam
ad patrem intellegentes, quae dei ueri sit ad deum
uerum, ita ut non unio diuinitatis, sed unitas
intellegatur..."⁹⁵.

Das Schreiben liegt also ganz auf der Linie des von
Hilarius angestrebten Einigungsversuches. Es zeigt
sogar, daß die Gallier offensichtlich schon von einer
communio mit den Homousianern ausgehen, da sie
gemeinschaftliche Exkommunikationen aussprechen⁹⁶.

⁹³ Coll. antiar. Paris. A I,1,2f., CSEL 65 (FEDER),
43,44.

⁹⁴ Coll. antiar. Paris. A I,2,1, CSEL 65
(FEDER),44: "Nam "omousion" sermonem ad ueram et
legitimam ex deo patre unigeniti dei natiuitatem sumus
amplexi detestantes secundum Sabelli blasphemias ipsam
unionem neque aliquam partem patris esse filium
intellegentes,(...)". Unterstreichung Vf.; vgl.
BORCHARDT, l.c., 178.

⁹⁵ Coll. antiar. Paris. I,2,1, CSEL 65 (FEDER), 44.
Unterstreichung Vf.

⁹⁶ Coll. antiar. Paris. A I,3f., CSEL 65 (FEDER),
44-46. Vgl. BRENNECKE, l.c., 366 mit Anm. 27.

Die von Hilarius geknüpften Kontakte scheinen sich hier also, auch in der Niederlage der homoëusianischen Partei, bewährt zu haben.

An der theologisch positiven Ausformulierung der Differenzierung innerhalb der trinitarischen Begrifflichkeit, wie sie sich seit der Synode von Alexandrien im Jahre 362 durchzusetzen begann, war Hilarius von Poitiers nicht mehr beteiligt, was angesichts seines Einsatzes für die ökumenische Sache zunächst etwas verwundert. Doch wird seiner Teilnahme in Alexandrien sowohl die große Entfernung zwischen Gallien und Ägypten im Wege gestanden haben als auch die Tatsache, daß Athanasius selbst vielleicht gar nicht auf den gallischen Bischof aufmerksam geworden war⁹⁷ und keine Veranlassung sah, ihn in Alexandrien hinzuzuziehen. Es ist aber wahrscheinlich, daß er über Euseb von Vercellae, einem Teilnehmer der alexandrinischen Synode, mit dem er gegen Auxentius von Mailand zusammenarbeitete, von den 362 getroffenen Entscheidungen gehört hat⁹⁸. An der theologischen Diskussion um eine einigende Formel in der Frage der Trinitätslehre war er nicht mehr beteiligt. Nach Gallien zurückgekehrt, bemüht er sich noch darum, die Folgen des homoëischen Einigungswerkes des Konstantius zu unterlaufen, wie seine Aktion gegen den Homoer

⁹⁷ S.o.S.6f. mit Anm. 19 .

⁹⁸ Vgl. BRENNECKE, l.c., 366 mit Anm. 30.

Auxentius zeigt ⁹⁹, schreibt überdies einen umfangreichen Psalmenkommentar und setzt sich für eine Vermittlung seiner im Orient erhaltenen Anregungen für das kultische und geistliche Leben in seine gallische Heimat ein. 367, als die Diskussion über eine Annäherung in den trinitätstheologischen Streitfragen in vollem Gange war, ist er gestorben.

Wenn der theologische Versuch des Hilarius von Poitiers auch letztendlich nicht tragfähig und substantiiert genug war, um eine dogmatisch allgemein konsensfähige und langfristig erfolgversprechende Gesamtlösung zu schaffen, so trat er doch in der kirchenpolitisch so bewegten Folgezeit vereinzelt in ähnlicher Form wieder auf, insbesondere, wenn es darum ging, den den Homöusianern nahestehenden Theologen orthodoxe Anerkenntnis zu verschaffen und wenn eine Betonung der orthodoxen Gemeinsamkeiten aus taktischen Gründen angezeigt war als eine Ausbreitung der Divergenzen. Auf zwei Beispiele soll hier kurz eingegangen werden:

Die Kirchenhistoriker Sokrates und Sozomenos berichten von einer Versammlung der Mazedonianer und Akazianer¹⁰⁰ in Antiochien zur Regierungszeit

⁹⁹ Vgl. BORCHARDT, l.c., 179ff.

¹⁰⁰ Die Mazedonianer werden SOKRATES, hist.eccl., II, 45 als Anhänger des "ἁποδοχῆς ὁμοῖου" homoiusios gebrandmarkt (MPG 67, 357C). PHILOSTORGIUS, hist.eccl., IV,9 berichtet, sie seien auf die Seite

Jovians¹⁰¹, in der beide Gruppen das homousios anerkannt haben. Angeblich auf Druck von Jovian, der von Sokrates als Eiferer für das Nizänum dargestellt wird¹⁰², betonen beide Gruppierungen in ihrer gemeinsamen Erklärung die Orthodoxie ihrer Überzeugungen. Sokrates (nach Sabinus) gibt wieder, daß beide ihren Friedenswillen und ihr Begehren, in den Kreis der Orthodoxen aufgenommen zu werden, zum Ausdruck bringen und außerdem ihre Gegnerschaft gegen die Anhomöer beteuern. Doch verstehen es die in Antiochien versammelten Bischöfe recht gut, daß homousios im Sinne ihrer eigenen Auffassungen zu interpretieren und damit trotz seiner Annahme die eigenen Überzeugungen beizubehalten:" Ὅποτε καὶ τὸ δοκοῦν ἐν αὐτῇ ξένον τισὶν ὄνομα, τὸ τοῦ ὁμοουσίου φαρμέν, ἀσφαλτοῦς τετύχηκε παρὰ τοῖς πατέσιν ἐρμηνείας, σημαίνουσας ὅτι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς ἐγεννήθη, καὶ ὅτι ὁμοιος κατ' οὐσίαν τῷ Πατρί¹⁰³.

Das nizänische Schlagwort homousios wird hier also mit der Formel "homoios kat' ousian" gleichgesetzt, einer Begrifflichkeit, die Basil von Ankyra noch im Mai 359 gerne in der 4.sirmischen Formel gesehen hätte, um dann aber doch mit der Annahme des "homoios kata

der Homousianer übergangen. Akazius und seine Anhänger gelten als die Führer der homöischen Häresie auf der Synode von Seleukia 359 (SOKRATES, hist.eccl., II,40); beiden Gruppen gemeinsam ist die Ablehnung des "anhomoios" des Aetius und Eunomius.

¹⁰¹ SOKRATES, hist.eccl., III,25.

¹⁰² SOZOMENOS, hist.eccl., VI, 4.

¹⁰³ SOKRATES, hist.eccl. III, 24.

¹⁰³ SOKRATES, hist.eccl., III,25, MPG 67, 453B.

panta" den Sieg der Homöer konzedieren zu müssen¹⁰⁴. Wir können an diesem antiochenischen Dokument ersehen, daß es den sich in homöusianischer Terminologie bewegenden Theologen nach Rimini 359, aber auch nach Alexandrien 362¹⁰⁵ durchaus möglich war, eine Anerkenntnis des Nizänums vorzunehmen, wenn die kirchenpolitische Situation dies als geboten erscheinen ließ; sie verstanden dann das homousios als Äquivalent zum homoiusios und stellten die nach wie vor bestehenden inhaltlichen Differenzen zugunsten der Einigungsbemühungen in der Kirche und angesichts der gemeinsamen antihäretischen Basis zurück.¹⁰⁶ Ein ganz analoger Vorgang wird von Sokrates¹⁰⁷ hinsichtlich einer Delegation von Mazedonianern, die sich zuvor auf der Synode von Lampsacus beraten hatten, zu Papst Liberius berichtet. Das Ziel dieser Theologen ist die Anerkenntnis der Orthodoxie ihrer Theologie durch Papst und Kaiser. Dem Papst, der sie wegen ihrer arianischen Gesinnung zunächst gar nicht

¹⁰⁴ Siehe hierzu oben S. 23 Anm. 87 .

¹⁰⁵ Siehe hierzu unten S. 50 ff.

¹⁰⁶ RITTER, Konzil, 292 Anm. 5 möchte die Erklärung der Synode von 363 stärker auf der Linie der etwa 362 in Alexandrien sichtbar gewordenen, meletianischen Theologie sehen, die dann in einer mehr oder minder einheitlichen Linie zur "kappadokisch-meletianischen Theologie (l.c., 278), also zum sog. "Jungnizänismus" geführt habe. Die Analyse der meletianischen Erklärung von 362 wird aber zeigen, daß die Entwicklung, auch innerhalb etwa der meletianischen Gruppe, weit disparater gewesen ist als gemeinhin angenommen wird. Siehe hierzu unten S. 66 .

¹⁰⁷ SOKRATES, hist.eccl., IV,12; Vgl. SOZOMENOS, hist.eccl., VI,11.

vorlassen will, geben sie zu verstehen, daß sie schon längst die anhomöische Irrlehre abgewiesen hätten und nach einem Sinneswandel die (homousianische) Wahrheit nunmehr anerkannten; dann aber heißt es: "Οἱ δὲ ἀπεκρίναντο, (...) ὁμοίον τε ὡμολογηκέναι κατὰ πάντα τὸν ὕδιν τῷ Πατρὶ· μηδὲν τε διαφέρειν τοῦ ὁμοουσίου τὰ ὁμοίον" 108.

Die Delegierten können hier also sogar eine Gleichsetzung von Nizänum und 4.sirmischer Formel vornehmen, wobei sie allerdings das Nizänum selbst vollständig in ihre Erklärung aufnehmen und sich von den Ergebnissen der Synode von Rimini ausdrücklich distanzieren. Dem homousios konzедieren sie, die arianische Häresie wirksam ausgeschaltet zu haben. Arius auf der einen, dann aber auch Sabellius, die Patripassianer, die Marcioniten, die Photinianer, Markellianer und die Anhänger des Paul von Samosata auf der anderen Seite, werden verdammt. Die Ausführlichkeit und Lückenlosigkeit der zweiten Aufzählung läßt einige Rückschlüsse auf die tatsächliche theologische Position der Mazedonianer zu und nimmt nicht Wunder: Den eigentlichen Gegner sah man immer noch auf monarchianischer Seite. Obwohl die Identifikation von Sirm IV und dem Nizänum theologisch nicht gerade überzeugend gewesen sein kann, sieht Liberius keinen Anlaß, den Mazedonianern die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft zu verweigern,

¹⁰⁸ SOKRATES, hist. eccl., MPG 67, 485 A. B.

da sie das Nizänum als Bekenntnis abgelegt und dies auch schriftlich fixiert haben. In Verbindung mit dem homousios mußte sich das "homoios kata panta" zwangsläufig auch auf die ousia des Sohnes beziehen; Liberius gab daher dem Anliegen der Delegation statt und bestätigte die Anerkennung ihrer Orthodoxie in einem ausführlichen Schreiben an die mazedonianischen Bischöfe, das bei Sokrates, hist.eccl., IV,12 überliefert ist.

Um fundierte Erörterungen der eigentlichen theologischen Sachlage handelte es sich bei derlei Versuchen einer Einigung freilich nicht, eher um Wiedereinigungsversuche unter dem Dogma des homousios, das hier aber mehr als Deckmantel für die theologisch unterschiedlichen Auffassungen und Mittel zu theologischer Problemüberspielung denn als Ausdruck einer von der breiten Mehrheit der Kirche getragenen und befürworteten trinitarischen Lehre gewesen ist. Um diese von einer großen Mehrheit getragene Übereinstimmung herbeizuführen mußte unweigerlich das sachliche Problem der Wesenheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist neu zur Diskussion kommen und dem homousios dadurch eine befriedigende inhaltliche Füllung verliehen werden.

III. Der Tomus ad Antiochenos und das meletianische Schisma

Die Lösung der trinitätstheologischen Debatte im arianischen Streit sollte schließlich nicht in der Lösung des Hilarius von Poitiers liegen, die die Begriffe homousios und homoiousios nach Prüfung der dahinter stehenden Theologien für synonym erklärte und beide unter dem Vorbehalt orthodoxer Interpretation als rechtgläubig anerkennen wollte. Sie scheiterte in den kirchenpolitischen Wirren der späten fünfziger und frühen sechziger Jahre des 4. Jahrhunderts, als Kaiser Konstantius II. gerade in dem Moment, als die Lösung des Hilarius die erforderlichen Voraussetzungen für einen Erfolg besaß, seine theologische Kehrtwendung zugunsten der Homoer vollzog. Sie war aber offensichtlich auch nach dem Tode des Konstantius nur sehr spärlich wieder in Gebrauch gekommen, weil sie sich nicht als theologisch tragfähig genug erwies, um die dogmatischen Anliegen der Anhänger des homousios bzw. des homoiousios terminologisch klar zum Ausdruck zu bringen. Mit ihrer Tendenz zur Nivellierung der theologischen Schwerpunkte eignete sie sich eher als Basis für einen Waffenstillstand zwischen den Orthodoxen in Ost und West, weniger aber als Grundlage für eine gemeinsame

theologische Terminologie, die sowohl die Einheit als auch die Dreiheit innerhalb der Gottheit klar auszusagen vermocht hätte. Die Lösung des Problems bestand schließlich in der begrifflichen und inhaltlichen Differenzierung von ousia und hypostasis, wobei die Einheit in die Wesenheit (mia ousia), die Dreiheit aber in die Verwirklichungsgestalt (treis hypostaseis) verlegt wurde¹. Diese Lösung wurde von den sechziger Jahren an vor allem durch die kappadozischen Väter ausgearbeitet und inhaltlich präzisiert; sie eignete sich schließlich dazu, 381 einen Schlußstrich unter die Streitigkeiten zu ziehen, die in den zwanziger Jahren in Alexandrien begonnen und dann bald eine immense Ausweitung erfahren hatten. Unter dem oströmischen Kaiser Theodosius I. wurde somit 381 in Konstantinopel "das Bekenntnis zur Einheit des Seins, der "Usie" Gottes in der Dreiheit der göttlichen Hypostasen sanktioniert (...), das bis heute der Trinitätslehre der großen christlichen Kirchen zugrunde liegt"², das sogenannte Nizäno-Konstantinopolitanum.³

¹ ABRAMOWSKI, ThPh 54 (1979), 42.

² RITTER, Konzil, 17.

³ Vgl. LIPPOLD, l.c., 22. Zur Diskussion um die Bezeichnung des Symbols und jenes Konzils von 381 vgl. RITTER, Konzil, 182ff. sowie ders., Dogma und Lehre, 210ff.

Das erste offizielle Dokument, das diese Lösung aufweist, ist die im Tomus der alexandrinischen Synode von 362 enthaltene "Erklärung der Meletianer über ihr Verständnis der Dreihypostasentrinität, abgelegt vor dem Ausschuß, den die Synode (...) unter der Leitung des Athanasius zur Beseitigung des antiochenischen Schismas gebildet hatte"⁴. Um die theologischen und kirchenpolitischen Voraussetzungen dieser Erklärung zu erhellen scheint es zunächst sinnvoll, auf die verfahrenene Situation in Antiochien einzugehen, um deren Verbesserung sich jener antiochenische Synodalausschuß im Jahre 362 bemühte.

Antiochien am Orontes, ein Handelsplatz von weitreichender Bedeutung und von griechischem Geist und griechischer Bildung geprägt, zählte auch als Bischofssitz zu den wichtigsten des Reiches: Immerhin hatten hier die Apostel Petrus und Paulus gewirkt, weshalb die Gemeinde den höchsten Ehrenrang nach Rom beanspruchen konnte.⁵

Seitdem im Jahre 330 der Antiorigenist und kompromißlose Antiarianer Eustathius von Antiochien⁶ auf Betreiben der Eusebianer von einer Synode in Antiochien abgesetzt und von Kaiser Konstantin d.Gr.

⁴ ABRAMOWSKI, ThPh 54 (1979), 42.

⁵ Vgl. LIPPOLD, l.c., 75.

⁶ Vgl. RITTER, Dogma und Lehre, 171.

ins Exil geschickt worden war⁷, hatte sich in der Stadt eine kleine Gruppe seiner Anhänger erhalten, die nach wie vor ihren ehemaligen Bischof als auch die Schriften von dessen Freund Markell von Ankyra⁸ in Ehren hielten⁹. Demgegenüber wurde mit den Besetzungen des offiziellen reichskirchlichen antiochenischen Bischofsstuhls eine Abwendung von der klaren Einhypostasentheologie vollzogen und das markellianische Verständnis des Nizänums verworfen. Auf den abgesetzten Eustathius folgten eine Reihe von Bischöfen aus dem Umfeld der antinizänischen Linksorigenisten "mit mehr oder minder arianisierender Tendenz"¹⁰. Nach zahlreichen schnellen Wechseln¹¹ war durch das relativ lange Episkopat des Leontius 344-357 in der Personalfrage eine gewisse Beruhigung und Konsolidierung eingetreten. In die Ära des Bischofs Leontius gehen aber auch die ersten Spuren einer Spaltung auch der "reichskirchlichen" Gemeinde in Antiochien zurück. Sozomenos berichtet¹², daß Leontius gesagt habe: "ταυτοὶ τῆς γλώσσης ὁμολογῶντες πάλιν ἔσται πηλός", ὑποδείκνυν ὡς αὐτοῦ

⁷ Vgl. CHADWICK, Die Kirche, 153.

⁸ CAVALLERA, l.c., 35: "Eustathe était avec Marcel d'Ankyre le champion le plus en vue et le vrai chef de l'orthodoxie nicéenne".

⁹ Vgl. CHADWICK, l.c., 167.

¹⁰ Vgl. LOOFS, RE 12, 555; ERDIN, l.c., 65.

¹¹ Siehe LOOFS, l.c., 555, und im einzelnen CAVALLERA, l.c., 41-56.

¹² SOZOMENOS, hist.eccl., III,20,9, GCS 50 (BIDEZ), 135,16-18.

τελευτήσαντος εἰς στάθην τῷ λαῷ καταλήξει ἢ ἐν τοῖς ὕμνοις διαφωνία¹³.

357 wurde der Stuhl in Antiochien von dem Neoarianer Eudoxius besetzt¹⁴, der jedoch im Januar 360, nach dem endgültigen Sieg der homöischen Theologie im Kampf um die Gunst des Kaisers Konstantius, auf den größeren und ehrenvolleren Sitz in Konstantinopel erhoben wurde¹⁵. Der Bischofsstuhl in Antiochien war erneut vakant. Da wurde, wohl auf Betreiben der Homöer um Akazius¹⁶, Meletius, der zuvor das Bischofsamt in Sebaste inne gehabt hatte¹⁷, zum Bischof der Stadt erhoben¹⁸.

¹³ Es ist überliefert (SOZOMENOS, hist.eccl., III,20,8, GCS 50 (BIDEZ),135,9-11), daß eine Gruppe der Gläubigen Vater und Sohn gepriesen hätten (um ihre Homotimie auszusagen), die andere jedoch den Vater durch den Sohn (um dem Subordinationsgedanken Raum zu geben) : "καὶ οἱ μὲν πατέρα καὶ υἱὸν ὡς ὁμότιμον ἔδοξασαν, οἱ δὲ πατέρα ἐν υἱῷ, τῇ παρενθέσει τῆς προθέσεως δευτερεύειν τὸν υἱὸν ἀποφαίνοντες."

¹⁴ Vgl. SOZOMENOS, hist.eccl., IV,12,3ff.; GUMMERUS, l.c., 63f.; CHADWICK, l.c., 160.

¹⁵ Mittlerweile hatte Eudoxius eine seiner weiteren Karriere förderliche homöische Wendung vollzogen und sich den Akazianern angenähert; SOZOMENOS, hist.eccl. IV, 26; RITTER, l.c., 191; der Termin der Übernahme des Bischofsstuhls in Konstantinopel durch Eudoxius nach LOOFS, l.c., 553.

¹⁶ Vgl. LOOFS, l.c., 553.

¹⁷ Vgl. LOOFS, Eustathius, 86; FULLER, DCB 3, 891.

¹⁸ Von einem "unbeschriebenen Blatt" (CHADWICK, l.c., 167) zu reden ist allerdings wohl nicht sehr glücklich. Es ist wahr, daß wir über die Vorgeschichte des Meletius sehr wenig wissen. Aber der Bischofssitz in Antiochien war viel zu wichtig, um ihn mit einem "unbeschriebenen Blatt" zu besetzen, und die Akazianer sind in personalpolitischen Entscheidungen sicherlich keine Dilettanten gewesen. Sie werden über den Kandidaten für den antiochenischen Stuhl gut unterrichtet gewesen sein, gewiß viel besser als wir Heutigen.

Offenbar hat er schnell eine feste Anhängerschaft in Antiochien hinter sich zu bringen vermocht, wobei ihm seine "asketische Sittenstrenge, seine Bildung, sein ehrwürdige(s), freundliche(s) und leutselige(s) Wesen"¹⁹ dienlich gewesen sein mögen. So ist die Tatsache, daß er schon nach kurzer Zeit wieder abgesetzt wurde, einigermaßen befremdlich. Die Gründe hierfür scheinen unklar²⁰. In der Tradition ist weitgehend die Auffassung verbreitet, daß Meletius abgesetzt worden sei, weil er sich - die Homöer um Akazius unangenehm überraschend - anläßlich seiner antiochenischen Antrittspredigt als Nizäner entpuppt habe. Schon Epiphanius bemerkt, daß die meisten Hörer die Predigt als orthodox eingestuft hätten: "συμβέβηκε γὰρ αὐτὸν τὸν προειρημένον τιμιώτατον Μελίτιον <τὸν> ἀπὸ τῶν Ἀρειανῶν τῶν περὶ Ἀκάκιον κατασταθέντα ἐπὶ τῆς Ἀντιοχείων πρώτῃ προσομιλίᾳ ὡς ἀπαρχὴν ἐξηγήσασθαι ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας, καὶ ὡς μὲν οἱ πλείους φασὶν, ὀρθοδόξως".²¹

Indes ist in der uns bei Epiphanius im Panarion überlieferten Predigt des Meletius²² zu dem Text Prov 8,22, der zu jener Zeit die Schlüsselstelle für die Entscheidung über Orthodoxie oder Arianismus

¹⁹ LOOFS, RE 12, 552.

²⁰ Siehe LOOFS, l.c., 553.

²¹ EPIPHANIUS, adv.haer. 73,28,4, GCS 37 (HOLL), 303, 1-5.
²² EPIPHANIUS, adv.haer. 73, 29-33, GCS 37 (HOLL), 303-308.

darstellte²³, von nizänischem Bekenntertum wenig zu spüren²⁴ und nicht einmal ein "homousianisches Gepräge"²⁵ wird man hier ohne weiteres konzedieren wollen. Es ist wahr, daß die Predigt des Meletius in Antiochien nicht arianisch ist²⁶: "ἐκατέραις ταῖς λέξεσιν ἐχρήσατο ἡ γραφή, τῆς τε κτίσεως καὶ [τῇ] τῆς γεννήσεως, τῇ τε τοῦ ἔκτισε καὶ τοῦ ἐγέννησεν, οὐχ ἵνα τὰ ἐναντία δοκῇ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τῶν αὐτῶν λέγεσθαι, ἀλλ' ἵνα διὰ μὲν τοῦ ἔκτισε τὸ ἐνυπόστατόν τε καὶ μόνιμον, διὰ δὲ τοῦ ἐγέννησε τὸ ἐξάίρετον τοῦ μονογενοῦς καὶ ἰδιόζον τιὰροτοῖ".²⁷

Die Schlagworte egennese und ektise schließen sich demnach nicht gegenseitig aus, sondern das ektise unterstreicht die Eigenständigkeit des Sohnes (enhypostaton te kai monimon), während das egennese ihn von allen Geschöpfen abhebt aufgrund seiner einzigartigen Weise der Entstehung (exaireton tou monogenous). Hier ist eine Affinität zu den homousianischen Gedanken durchaus feststellbar und der Arianismus oder der radikale Neuarianismus in seiner

²³ Vgl. FULLER, l.c., 892; AMANN, DTC 10, 523; CAVALLERA, l.c., 78; ARMSTRONG, JThS 22 (1921), 207; LOOFS, l.c., 554.

²⁴ ARMSTRONGS Stellungnahme: "To the amazement of all he had confessed the orthodox Catholic faith", l.c., 207, ist offenbar eher an der von Epiphanius berichteten Einschätzung der Predigt durch die Mehrheit der Hörer orientiert (s.o.S. 37, Anm. 24) als am Text der Predigt selbst.

²⁵ GUMMERUS, l.c., 183.

²⁶ Vgl. LOOFS, l.c., 554

²⁷ EPIPHANIUS, adv. haer. 73, 31, 6, GCS 37 (HOLL), 306, 30-307, 2.

anhomöischen Gestalt sind sorgsam vermieden²⁸. Aber die Predigt spricht doch andererseits "weder von "ewiger Zeugung" noch von Homoiusie oder Homousie"²⁹ und verläuft "ganz korrekt in den Grenzen des Bekenntnis zum homoios, ohne sich um Substanz und Hypostase zu kümmern"³⁰. Sie ist vielmehr zunächst von dem Versuch gekennzeichnet, möglichst unscharf oder am Besten überhaupt nicht dogmatische Position zu beziehen³¹ und ist m.E. eindeutig bestrebt, Streitigkeit und Aufruhr zu vermeiden und dem Frieden förderlich zu sein.³² Dabei scheint im wesentlichen

²⁸ Vgl. LOOFS, l.c., 554; GUMMERUS, l.c., 182f. Aus dieser Affinität zu homöianischen Gedanken wird man keineswegs ableiten können, daß es sich bei Meletius nicht um einen Homöer gehandelt haben könne: Die Homöer entstammten wie die Homöusianer dem gleichen theologischen "Stall" des Origenes und waren nicht ohne weiteres verkappte Arianer. Sie standen im Gegenteil der anhomöischen Theologie, die die arianische Renaissance in den fünfziger Jahren darstellte, durchaus fern. Für die Homöer ging es vielmehr darum, unter Vermeidung von dogmatischen Streitereien eine Sicherung der reichskirchlichen Einheit zu erreichen. Viele von ihnen waren vielleicht an den theologischen Feinheiten der trinitarischen Auseinandersetzung gar nicht übermäßig interessiert, sondern hatten einfach kirchenpolitisch das reichskirchliche Modell unhinterfragt akzeptiert und suchten es zu schützen, indem sie für dogmatische Spezialprobleme glatte Einheitslösungen vorschlugen.

²⁹ LOOFS, l.c., 554.

³⁰ KLEIN, l.c., 100.

³¹ FULLER, DCB 3, 892.

Vgl. die ganze Passage EPIPHANIUS, adv. haer. 73,29, die CAVALLERA, 79 mit Anm. 1 in ihrer Breite und Ausführlichkeit m.E. unterschätzt.

³² Vgl. hierzu die abschließende Friedensermahnung EPIPHANIUS, adv. haer. 73,33, GCS 37 (HOLL), 308, oder den (aus der Einleitungspassage entnommenen) immer wieder in Variationen auftretenden Leitgedanken "εἰρήνη, γὰρ φησι, πολλὴ τοῖς ἀγαπῶσι σε καὶ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς σκάνδαλον, l.c., 73,29,5, GCS 37 (HOLL), 304,3f.

eine Friedenspolitik im Sinne der die Unterschiede nivellierenden homaischen Hoftheologie ins Auge gefaßt zu sein: "ὥστε καὶ σοφία ὁ αὐτὸς ὢν οὐκ ἐνδύμνημα τοῦ πατρὸς νοεῖται, οὔτε κίνησις τοῦ ἡγεμονικοῦ καὶ ἐνέργεια, ἀλλὰ γέννημα, ὁμοίον τε τοῦ πατρὸς καὶ τῶν χαρακτήρων τοῦ πατρὸς ἀκριβοῦν³³. Und auch die "dreimalige() Erklärung, daß die gegebenen christologischen Formeln "genügten" "³⁴ entspricht am ehesten "dem, was man von einem "homaischen" Hofbischof, der nicht heimlich Arianer war, erwarten muß"³⁵. Es ist von daher kaum anzunehmen, daß Meletius aufgrund der bei Epiphanius, adv.haer. 73,29-33 überlieferten Predigt bei den Akazianern, die ihn auf den Bischofsstuhl erhoben hatten³⁶, in Ungnade

Man bedenke hierbei auch stets, daß Meletius in wirrer und von Aggressivität gekennzeichneter Situation nach Antiochien kam: "The see had been vacated through the disorderly translation of Eudoxius to Constantinople (A.D.360); and the city was still a focus for theological rancour and dispute", FULLER, l.c., 891.

³³ EPIPHANIUS, adv. haer. 73,30,6, GCS 37 (HOLL), 305, 22-24. Siehe auch ὁμοίως ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς, ebenda, 306,21.

³⁴ Diese Stellen, die ich aus LOOFS' Artikel in der RE, l.c., 554, vgl. hierzu auch CAVALLERA, l.c., 83, übernehme, finden sich in der von K. HOLL besorgten und von H. LIETZMANN 1933 vollendeten EPIPHANIUS-Ausgabe in GCS wie folgt:

ταῦτα ἱκανὰ καὶ τῆς ἑλληνικῆς πλάνης ἡμᾶς καὶ τῆς Ἰουδαϊκῆς ἐθελόθρησκείας ἐλευθερώσαι καὶ τῆς ἀρετικῆς κακοδοξίας, l.c., 30,7, GCS 37, 305, 27-29.

ἔγω, γὰρ γινώσκων, ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξηλθόν καὶ ἡκω. «ἱκανὸν δὲ ἔστι καὶ τὸ τῆς σοφίας ὄνομα πᾶσαν ἐννοίαν πᾶν ἀποκρίσσει, l.c., 31,7, GCS 37, 307, 2-4.

.... ὅπερ ἐξαρκεῖ καὶ ἑαυτὸ σαφῶς παραστήσῃ τοῦ μονογενοῦς τὴν φύσιν, l.c., 31,3, GCS 37, 306, 15f.

³⁵ LOOFS, l.c., 554.

³⁶ S.o.S. 36, Anm. 16.

Daß die Akazianer einen Mann auf den äußerst wichtigen Bischofssitz von Antiochien erhoben haben sollen, über dessen Parteitreuheit sie sich so eklatant getäuscht haben, hieße doch nun diese Gruppe völlig zu unterschätzen. Natürlich konnte Meletius nur auf den

gefallen ist. In der Tat wird man zwar äußerst vorsichtig sein müssen, den Meletius angesichts der schmalen und disparaten Überlieferung einfach einer der theologischen Gruppen jener Zeit zuzurechnen: "c'est ne rien dire que de le déclarer homéen ou homéousien ou nicéen"³⁷. Doch scheinen mir in der vorliegenden Predigt die homäischen Elemente immerhin so deutlich zu sein, daß es nicht angehen dürfte, ihn während seines ersten kurzen Episkopats in Antiochien als Bekenner der Orthodoxie und als theologisches Opfer der Akazianer oder Eudoxianer anzusehen³⁸.

antiochenischen Bischofsstuhl gelangen, weil er ein Homäer war, und zwar ein über jeden Zweifel erhabener Homäer. Ähnlich KLEIN, l.c., 99.

³⁷ CAVALLERA, l.c., 83.

³⁸ "Es kann daher keine Rede davon sein, daß er schon immer ein Homäusianer oder gar Nizäner gewesen sei", KLEIN, l.c., 99. Anders z.B. FULLER, l.c., 892; ARMSTRONG, JThS 22 (1921), 207; AMANN, DTC 10, 523; ERDIN, l.c., 65 und die große Mehrheit der Forscher, die dem in der frühesten Kirchengeschichtsschreibung gezeichneten Bild folgen wollen. Allerdings haben schon CHRYSOSTOMUS und PHILOSTORGIUS auch andere Erklärungen für die Absetzung des Meletius vorgelegt: Chrysostomus spricht von übereifrigen Exkommunikationen (JOH. CHRYSOSTOMUS, *Homilia de S. Meletio Antiocheno*, MPG 50, 519 D), Philostorgius, Kirchengeschichte 5,5 (GCS 21 (BIDEZ), 69) spricht von Meineid (ὡς ἐπιποκίαις ἁλώντα); nach LOOFS, l.c., 554.

Das sich von der frühesten Kirchengeschichtsschreibung bis in die neueste Dogmengeschichtsforschung durchhaltende Bild von Meletius als einem Verfechter der Orthodoxie von jeher ist orientiert an dem in theologischen Biographien grundsätzlich sehr beliebten, im 4. Jahrhundert jedoch besonders gern angewandten Genre der Hagiographie; Meletius kam in besonderem Maße für eine derartige Verehrung in Betracht: Er hatte seinen Bischofssitz mehrfach verlassen müssen und war damit an Überzeugungstreue über jeden Zweifel erhaben. Zudem war er ausgerechnet zum Zeitpunkt des die trinitarischen Streitigkeiten

"Diese Predigt kann den Meletius nicht gestürzt haben"³⁹. Wenn die Vertreter der Meletianer in Alexandrien auf der Synode von 362 eine Erklärung vorlegen, die immerhin auch von einem Nizäner wie Athanasius anerkannt werden konnte, so ergibt sich dies m.E. keineswegs zwingend oder logisch aus dem vorherigen Auftreten des Meletius in Antiochien. Im Gegenteil wird man davon ausgehen müssen, daß Meletius erst in seinem ersten Exil nach der Absetzung in Antiochien eine theologische Wendung in Richtung des Nizänums genommen hat⁴⁰. Diese mag möglicherweise darin begründet gewesen sein, daß er angesichts der arianischen Theologie seines Nachfolgers auf dem Bischofsstuhl Euzoius eine Klarstellung in der entgegengesetzten Richtung gesucht hat. Er wäre dann nach seiner Absetzung zu der Erkenntnis gekommen, daß

endgültig beendenden Konzils von Konstantinopel 381 als dessen Vorsitzender gestorben, wonach eine kritische Nachlese zu seiner theologischen Vergangenheit schlechterdings nicht mehr in Frage kam. Die rührende Begräbnisrede des Gregor von Nyssa zeigt, daß er in kürzester Zeit zur theologischen Integrationsfigur hochgespielt und als Verfechter der Orthodoxie angesehen worden war. Die frühe Kirchengeschichtsschreibung projizierte dieses Bild posthum in seine Vergangenheit zurück.

³⁹ LOOFS, l.c., 554.

Dieses klare Urteil von LOOFS hat in den Stellungnahmen der Forscher, soweit ich sehe, keinerlei Unterstützung gefunden. Auch das neueste Votum von LIÉBAERT, *Catholicisme VIII*, nimmt es nicht auf, sondern schließt sich an die herkömmliche Auffassung der überwiegenden Mehrheit an, l.c., 1117.

⁴⁰ LOOFS, *Dogmengeschichte*, 200, nennt m.E. zu Recht im Hinblick auf die Meletianerpartei in Alexandrien deren Führer den "von homöischen zu homöusianischen Anschauungen übergegangenen Meletius".

die homaischen Formeln, die ihm noch zuvor als geeignet zum Zwecke der Friedenserhaltung erschienen, einfach dogmatisch-terminologisch zu weich waren, um dem Arianismus wirkungsvoll entgegentreten zu können und somit der Wiedererstarkung des Arianismus ungewollt in die Hand spielten. Wir hatten oben gesehen, daß Meletius auch bei seiner antiochenischen Antrittspredigt keine arianische Theologie vertritt⁴¹. Es erscheint mir von hier aus gesehen plausibel, daß er zu seinem Nachfolger einen so starken dogmatischen Gegensatz empfunden hat, daß er die von ihm in seiner Antrittspredigt benutzten Ausgleichsformeln nicht mehr als befriedigend anzusehen vermochte⁴². In dieser Situation dürfte er zu einer Theologie und Terminologie gegriffen haben, die den Arianismus abzuwehren in der Lage war und die dann in einer Trinitätslehre ihren Ausdruck fand, wie wir sie in der meletianischen Erklärung von 362 vorfinden.

Dem neuen Bischof Euzoius haben die Anhänger, die Meletius in Antiochien gewonnen hatte, die Gefolgschaft verweigert und sind "in schismatischer Opposition zu Euzoius dem verbannten Meletius treu geblieben"⁴³. Es war damit eine dritte theologische

⁴¹ S.o.S. 38 .

⁴² Möglicherweise hat Meletius die Einsetzung des Euzoius in Antiochien noch selbst miterlebt, so LOOFS, RE¹², 555.

⁴³ LOOFS, l.c., 555. Vgl. GREENSLADE, l.c., 157.

Gruppierung in Antiochien entstanden, denn natürlich kam für die markellianisch gesinnte Eustathianergemeinde, die 360 von dem Presbyter Paulinus angeführt wurde, eine Anerkennung oder Aufnahme der Meletius-Anhänger nicht in Betracht. Für sie war Meletius einfach Arianer⁴⁴; ohnehin scheinen die Eustathianer unter ihren zahlreichen theologischen Gegnern nicht mehr sonderlich differenziert zu haben. Da Meletius von "Arianern" zum Bischof geweiht worden war und da er sich auf eine kompromißbereite Haltung gegenüber den Arianern eingelassen hatte⁴⁵, wurde er schlicht als Häretiker angesehen und seine Anhänger kamen für eine Kirchengemeinschaft gar nicht in Frage. Damit war in Antiochien die denkbar verfahrenere Situation dreier rivalisierender theologischer Gruppen entstanden; um den Sieg über den Arianismus zu ermöglichen war es unerläßlich, daß sich die beiden antiarianischen Gemeinden aufeinander zu bewegten. Hierzu mußten v.a. die Eustathianer davon überzeugt werden, daß es sich bei den Meletianern nicht um Arianer und Häretiker handelte, während die Meletianer ihre Verdächtigungen fallen lassen mußten, daß die

⁴⁴ FULLER, l.c., 892.

Auch dies wäre m.E. kaum zu verstehen, wenn Meletius in Antiochien tatsächlich als Verfechter der nizänischen Theologie aufgetreten und aus diesem Grunde wieder aus Antiochien entfernt worden wäre. In diesem Falle hätten ihm die Eustathianer schwerlich so schroff gegenüberstehen können.

⁴⁵ Vgl. FULLER, l.c., 892; ARMSTRONG, l.c., 208.

Eustathianer eine sabellianische Theologie lehrten und der Häresie des Markell von Ankyra anhängen. Mit dieser schwierigen Aufgabe finden wir die alexandrinische Synode bzw. die von ihr eingesetzte Kommission befaßt, vor diesem Hintergrund werden die Erklärungen beider Gruppen in ihrer Intention verständlich und theologisch deutbar. Dies möchte ich im folgenden durchführen.

Julian Apostata war von der Armee des Westens schon 360 in Gallien zum Augustus ausgerufen worden, als Kaiser Konstantius II. am 3. November 361 starb und Julian somit offiziell die Regierung antreten konnte⁴⁶. Er erließ ein Toleranzedikt, das die Rückkehr der unter Konstantius exilierten Bischöfe erlaubte und das auch Athanasius⁴⁷ und Meletius⁴⁸ betraf. Es ist wahrscheinlich, aber nicht ganz sicher, daß er damit beabsichtigte, den Zwist unter den verfeindeten kirchlichen Gruppierungen zu schüren und die ihm mittlerweile entfremdete Kirche so innerlich

⁴⁶ CHADWICK, l.c., 177; vgl. HADOT, SC 68, 51f.

⁴⁷ Athanasius zog bereits im Februar 362 umjubelt in Alexandrien ein.

⁴⁸ Meletius wird zur Zeit der alexandrinischen Synode noch nicht nach Antiochien zurückgekehrt gewesen sein. Vgl. SOZOMENOS, hist.eccl. V,12,2, GCS 50 (BIDEZ), 211,6f.: μήπω δὲ τούτου (cf. Meletius; Vf.) ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἐπανελεύοντος ἐχειροτόνησε (cf. Lucifer; Vf.) Παυλῖνον ἐπίσκοπον. Vgl. hierzu auch LOOFS, l.c., 555.

aufzureiben⁴⁹. Athanasius mußte im Oktober 362 schon wieder aus Alexandrien weichen, da er -entgegen den kaiserlichen Hoffnungen- die Kirche eher konsolidierte als spaltete.⁵⁰

Athanasius hatte nach seiner Rückkehr unverzüglich die Einberufung einer Synode in Angriff genommen, die die Restitution der Orthodoxie zur Gesamtintention hatte und zu diesem Zwecke eine Wiederherstellung der theoretischen Grundlagen des nizänischen Glaubens vornehmen wollte. Nachdem von jener Synode, die im April oder Mai 362 stattfand⁵¹, die meisten der Delegierten abgereist waren⁵², befaßte sich eine "engere Synode"⁵³, eine Art "Ausschuß"⁵⁴ mit der antiochenischen Frage und den Möglichkeiten einer eventuellen Vereinigung der beiden antiarianischen Gruppierungen in der syrischen Hauptstadt. Die in diesen Verhandlungen abgegebenen theologischen Erklärungen der Meletianer bzw. der Eustathianer sind im sogenannten Tomus ad Antiochenos auf uns gekommen, dem einzigen aus jenen Synodalverhandlungen erhaltenen

⁴⁹ Vgl. TETZ, ZNW 66 (1975), 195; CHADWICK, l.c., 166; ZIEGENAUS, l.c., 40.

⁵⁰ TETZ, l.c., 195. Auch mögen persönliche Animositäten zwischen Athanasius und Kaiser Julian eine Rolle bei dessen Entscheidung gespielt haben.

⁵¹ Vgl. ARMSTRONG, l.c., 211.214.

⁵² ATHANASIUS, Tom. ad Ant. 9, MPG 26, 805C: οἱ γὰρ πλείστοι ἐξ ἡμῶν ἀπεδύμνησαν εἰς τὰς παρυκίδας ἑαυτῶν.

⁵³ TETZ, l.c., 196.

⁵⁴ ABRAMOWSKI, ThPh 54 (1979), 42.

Schriftstück⁵⁵; es ist von Athanasius verfaßt worden⁵⁶.

Zum besseren Verständnis der beiderseitigen Erklärungen soll der Inhalt des Tomus kurz wiedergegeben werden: Stichworte des ersten Teils (Tom ad Ant. 1f., MPG 26, 796A - 797B) sind κοινωνία (796B), εἰρήνη (797A) und ὁμόνοια (797A). Aus der Herrschaft des einen Herrn ergibt sich nach der biblischen Formel "Εἰς κύριος, μία πίστις" (Eph 4,5; Tom ad Ant. 1, MPG 26, 797A) die Forderung nach Einmütigkeit⁵⁷. Kapitel 3 des Tom formuliert sodann die Bedingungen für den Frieden: Zur Vereinigung mit den Eustathianern soll den Aufzunehmenden abverlangt werden:

- a) die Verdammung des Arianismus
- b) das Bekenntnis zum Nizänum und
- c) die Verdammung der "Pneumatomachen"⁵⁸.

Unter dem Begriff pistis ist also hier das nizänische Symbol verstanden, dessen Suffizienz hier erstmals behauptet wird⁵⁹. Die dritte Forderung ist ein

⁵⁵ TETZ, l.c., 194.

⁵⁶ ATHANASIUS, Tomus ad Antiochenos, MPG 26, 796A - 800C.

⁵⁷ "ὑπόνομα εἶναι πρέπει τὸ αὐτό", MPG 26, 797A.

Vgl. TETZ, l.c., 198f.

⁵⁸ ἀναθεματίζειν μὲν τὴν Ἀρειανὴν αἵρεσιν, ὁμολογεῖν δὲ τὴν παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων ὁμολογηθεῖσαν ἐν Νικαίᾳ πίστιν, ἀναθεματίζειν δὲ καὶ τοὺς λέγοντας κτίσμα εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ διηρημένον ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Χριστοῦ".

ATHANASIUS, Tom. ad Ant., 3, MPG 26, 797C-800A.

Vgl. CAVALLERA, l.c., 108; TETZ, l.c., 199f.

⁵⁹ TETZ, l.c., 200. Dies wird Tom. ad Ant., 4, nochmals ausdrücklich gesagt, MPG 26, 800B.

Bemühen um die Fortführung der Linie von Nizäa auch auf den Heiligen Geist bezogen⁶⁰. Der Schluß von Kapitel 3 fordert noch die Anathematisierung einschlägiger Ketzer⁶¹; die Namensliste zielt wohl auf das unterschiedliche Hypostasenverständnis in den beiden antiarianischen antiochenischen Gemeinden: Offenbar soll die Verdammung von Sabellius und von Paul von Samosata die Eustathianer vor Verdächtigungen gegen ihre Einhypostasentheologie schützen, während die Meletianer⁶² Valentin, Basilides und Mani als Vertreter einer Dreiprinzipienlehre verurteilen sollen⁶³. Tom 4 faßt kurz zusammen: "Von der Gruppe in der "Alten Kirche" soll nicht mehr als die Anerkennung des Nizänums gefordert werden; von den Eustathianern soll nichts anderes und nicht mehr als das Bekenntnis des Nizänums zur Bedingung gemacht werden"⁶⁴.

Kapitel 5 schließlich zieht hieraus die Konsequenz, daß das von den Altnizänern favorisierte Serdicense mit seiner klassischen Einhypostasentheologie angesichts der Vollkommenheit des Nizänums überflüssig sei⁶⁵. In der Tat bestand in der Abwendung vom

⁶⁰ Vgl. TETZ, l.c., 200f.

⁶¹ MPG 26, 800A.B.

⁶² Siehe hierzu unten S. 50, Anm. 68.

⁶³ Vgl. TETZ, l.c., 202, sowie unten S. 51, Anm. 70.

⁶⁴ TETZ, l.c., 203.

⁶⁵ MPG 26, 800C.

Dieselbe Entwicklung hatten wir bei Hilarius nach seiner Kontaktaufnahme mit den Homöusianern festgestellt, s.o.S. 8 mit Anm. 25.

Serdicense die einzige Möglichkeit, mit den Meletianern überhaupt ins Gespräch zu kommen, denn die hierin formulierte Identifikation des homousios mit "una substantia" war für die Vertreter der origenistisch orientierten Dreihypostasenlehre gänzlich unannehmbar⁶⁶.

Der Tomus fährt dann fort mit der Protokollierung der theologischen Positionen beider Seiten und ihrer gegenseitigen Anerkennung.

Bei der Analyse der Erklärungen der Meletianer bzw. der Eustathianer im Tom. ad Ant. verwende ich die hilfreiche Gliederung, die L. ABRAMOWSKI in ihrem Aufsatz "Trinitarische und christologische Hypostasenformeln"⁶⁷ vorgelegt hat:

⁶⁶ "buchstäblich ein theologischer Greuel und Abscheu", ABRAMOWSKI, l.c., 44, Anm. 25.

⁶⁷ L.c. Die Gliederungen finden sich ebenda, 42, Anm. 21 (meletianische Erklärung) sowie 43, Anm. 23 (eustathianische Erklärung).

a) Die Erklärung der Meletianer ⁶⁸

- [ἀπεκρίναντο],
- I 1 διὰ τὸ εἰς ἁγίαν τριάδα πιστεύειν, οὐκ ὀνόματι τριάδα μόνον,
ἀλλ' ἀληθῶς οὕσαν καὶ ὑφ' ἑστώσαν,
- 2 a πατέρα τε ἀληθῶς ὄντα καὶ ὑφ' ἑστώτα,
b καὶ υἱὸν ἀληθῶς ἐνούσιον ὄντα καὶ ὑφ' ἑστώτα,
c καὶ πνεῦμα ἅγιον ὑφ' ἑστώτως καὶ ὑπάρχον οἶδαμεν,
- 3 μήτε δὲ εἰρηκέναι τρεῖς θεοὺς ἢ τρεῖς ἀρχάς, μηδ' ὅπως
ἀνέχεσθαι τῶν τοῦτο λεγόντων, ἢ φρονούντων.
- II 1 ἀλλ' εἰδέναι ἁγίαν μὲν τριάδα, μίαν δὲ θεότητα,
2 a καὶ μίαν ἀρχήν,
b καὶ υἱὸν μὲν ὁμοούσιον τῷ πατρί, ὡς εἶπον οἱ πατέρες
c τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα οὐ κτίσμα, οὐδὲ ξένον,
ἀλλ' ἴδιον καὶ ἀδιάρητον τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ καὶ
τοῦ πατρὸς. ⁶⁹

Die Erklärung der Meletianer versteht sich als Antwort (apekrinanto), die aufgrund der einschlägigen Verdächtigungen von nizänischer Seite gegen ihre Dreihypostasentheologie erforderlich geworden war. Gegen solcherlei Verdächtigungen findet zunächst eine

⁶⁸ Die Meletianer werden im Tomus nicht namentlich genannt. Es kommt aber für einen Text dieser Art in Anbetracht der Aufgabenstellung des Synodalausschusses und der Situation in Antiochien keine andere Gruppe ernstlich in Frage. Dies kann spätestens seit den neuesten Stellungnahmen von DINSEN, l.c., 335 (Anm. 144,11), RITTER, Konzil, 59 mit Anm. 2, TETZ, l.c., 205 mit Anm. 35 und ABRAMOWSKI, l.c., 42, Anm. 19, als communis opinio angesehen werden.

⁶⁹ ATHANASIUS, Tom. ad Ant., 5, MPG 26, 801B.

Abgrenzung statt⁷⁰; sodann wird der Dreihypostasengedanke positiv entfaltet; hierbei wird zunächst die Intention der Rede von den drei Hypostasen angedeutet: Die Trias ist nicht nur Trias dem Namen nach (ouk onomati triada monon - es soll gezeigt werden, daß die Rede von den drei Hypostasen unaufgebbare Voraussetzung für die Abwehr des Sabellianismus ist), sondern existiert wahrhaft als Trias (all alethos ousan kai hyphestosan). Demnach werden nun (siehe Gliederung I 2) Vater, Sohn und Heiliger Geist je mit je zwei Adjektiven versehen, "die subtil differenziert sind; eins der Adjektive ist jedoch für jeden "existierend" "⁷¹ - hyphestota (bzw. hyphestos). Die übrigen Adjektive (onta für den Vater, enousion für den Sohn, hyparchon für den Heiligen Geist) sind nuanciert unterschieden; es springt aber ins Auge, daß allein der Vater gerade diejenigen beiden Adjektive zugeeignet bekommt, mit denen in I 1 (vgl. Gliederung) die gesamte Trias prädiiziert worden ist. Demgegenüber ist die

⁷⁰ ATHANASIUS, Tom. ad Ant., 5, MPG 26, 801A. Die Meletianer verstehen ihre Rede von den treis hypostaseis nicht als "für sich wesende Hypostase(n)" (καὶ ἐκαστὴν καθ' ἑαυτὴν ὑπόστασιν διατηρημένην, MPG 26, 801 A) (vgl. TETZ, l.c., 205), was etwa für Geschöpfe gelte, auch nicht als verschiedene ousiai wie z.B. Gold, Silber, Eisen, die zwar äußerlich homoiot, in Wahrheit jedoch heterousiot sind, und schließlich erst recht nicht im Sinne dreier Prinzipien oder dreier Götter wie dies die verurteilten Ketzler wie etwa Valentin, Basilides, Mani typ, vgl. TETZ, l.c., 205.

⁷¹ ABRAMOWSKI, l.c., 43.

Prädizierung des Sohnes mit *enousion* und die des Geistes mit *hyparchon sublim* abgestuft; hier finden wir die letzten Relikte der subordinatianischen Theologie, wie sie für die sich der Tradition des Origenes verpflichtet wissenden Denker typisch ist. Und doch hat sich auch im Subordinationsdenken ein entscheidender Wandel vollzogen: Die Prädizierung des Vaters als *mia arche* in II 2a zeigt, daß die Stufung nicht mehr für die göttliche Wesenheit, sondern eher für den Bereich der Kausalität gedacht ist⁷². Den Schluß des ersten Teils der Erklärung (I 3) bildet eine neuerliche Abgrenzung: Die Betonung, daß die Trias wahrhaftig als Trias existiert, meint keine Dreigötter- oder Dreiprinzipienlehre. Um dies nicht nur zu behaupten, sondern auch theologisch zu entfalten, gehen die Meletianer im zweiten Teil ihrer Erklärung dazu über, "über die Trias und über Vater, Sohn und Geist (...) nun unter dem Gesichtspunkt ihrer Einheit"⁷³ zu reden. Angesichts der heiligen Trias ist von einer Gottheit und von einem Prinzip zu sprechen (es wird hier also genau das in I 3 abgelehnte Mißverständnis nun durch positive Ausformulierung der eigenen Lehre unterbunden⁷⁴). Der Sohn ist unter dem Gesichtspunkt der Einheit

⁷² Vgl. hierzu auch das Victorinuskapitel, s.u.S. 449.

⁷³ ABRAMOWSKI, l.c., 43.

⁷⁴ Von einem "direkten Ausschluß der Drei-Götter- und der Drei-Prinzipien-Lehre" spricht hier TETZ, l.c., 206.

homousios mit dem Vater (diese Prädizierung erfolgt unter ausdrücklicher Berufung auf das Symbol von Nizäa 325; II 2c). Und auch vom Heiligen Geist wird ausdrücklich gesagt, daß er in einzigartiger und unauflöslicher Weise an der ousia des Sohnes und des Vaters teilhabe (II 2c)⁷⁵. Die Einheit der drei Hypostasen liegt also in deren einer ousia! Die Dreiheit des einen göttlichen Wesens ist umgekehrt als Dreiheit der je eigenen hypostatischen Erscheinungsform zu deuten!

Wir haben hier das erste ausformulierte Beispiel für die terminologische Differenzierung von ousia und hypostasis in einem offiziellen Dokument, wie sie später der neunizänischen Trinitätslehre zugrunde

⁷⁵ Ich glaube allerdings an dieser Stelle mit ABRAMOWSKI, l.c. 43, Anm. 22 gegen TETZ, l.c., 206 nicht, daß im zweiten, die Einheit betonenden Teil der meletianischen Erklärung eine subordinatianische Konzeption postuliert werden sollte. L. Abramowski hat darauf hingewiesen, daß *idios* und *adihairetos* bei Athanasius Vokabeln sind, die die "einzigartige Einheitsbeziehung des Sohnes zum Vater ausdrücken" (ebenda); diese werden nun von den Meletianern auch auf den heiligen Geist angewandt, ein Verfahren, das angesichts dessen, was die Meletianer theologisch aussagen wollen, äußerst konsequent ist und zudem gewiß den Chancen auf ihre Anerkennung von der anderen Seite förderlich war. Im übrigen wird die Strukturierung des Satzes mit *μὲν ... δὲ* m.E. allzu sehr gepreßt, wenn man sie als Indiz für eine trinitätstheologische Abstufung heranziehen will, anders TETZ, l.c., 206. Es spricht jedoch einiges dafür, von einer Verschiebung des Subordinationsgedanken in den Bereich der Kausalität auszugehen, s.o.S. 52 . Insgesamt gilt: "Die Hypostasen sind koordiniert, nicht subordiniert", DÖRRIE, Hypostasis, 59.

liegen sollte, die eben die Einheit in die ousia verlegte, die Dreiheit aber in die Hypostasen⁷⁶.

Der theologisch anspruchsvolle Entwurf der Meletianer⁷⁷ bedeutet in der verkrampten trinitätstheologischen Diskussion jener Zeit einen bedeutenden Schritt nach vorn: Die terminologische Unterscheidung von ousia und hypostasis ermöglicht es ihnen, sowohl die Einheit als auch die Dreiheit der trinitarischen Personen festzuhalten, terminologisch zu klären und inhaltlich zu füllen. Die ousia bezeichnet das Wesen der Gottheit, die Hypostase die jeweilige Verwirklichungsgestalt der trinitarischen Personen.

H. DÖRRIE hat in seiner Behandlung des Themas (ders., Hypostasis) in Zusammenhang mit der meletianischen Lösung (die DÖRRIE allerdings auf Athanasius zurückführt; anders unten S. 477 ff.) gezeigt, daß das Wort hier im Sinne von "Realisierung" zu verstehen ist⁷⁸. Damit sei eine Anlehnung an die

⁷⁶ ABRAMOWSKI, l.c., 42. S.o.S. 33. Bei EPIPHANIUS heißt es dann später: "ἀλλ' ὁμοούσιον ὁμολογούντες πᾶσι, καὶ ἓν καὶ ἅγιον πνεῦμα, τρεῖς ὑποστάσεις, μίαν οὐσίαν, μίαν θεότητα." (Adv. haer. 73, 34, 2, GCS 37 (HOLL), 309, 40 f.).

⁷⁷ "The Meletians merely went rather deeply into the mystery than the Eustathians. Both agreed in recognizing the οὐσία of the Trinity to be one, but the τρεῖς ὑποστάσεις implied further that the modes of subsistence of the οὐσία in the Persons were to be conceived as different", ARMSTRONG, JThS 22 (1921), 218.

⁷⁸ L.c., 57 ff.

neuplatonische Verwendung des Wortes feststellbar, nach der sich ein Göttliches in drei Ausprägungen realisiert⁷⁹; der gravierende Unterschied besteht jedoch darin, daß in der christlich-trinitätstheologischen Auffassung, die die Meletianer vorgelegt haben, im Widerspruch zur neuplatonischen Lehre keine Stufenordnung impliziert ist. "Es ist nicht so, daß eine Hypostase mehr seins- oder gotterfüllt ist als die andere"⁸⁰. Damit haben die Meletianer jeden Verdacht auf Tritheismus nicht nur durch verbale Beteuerungen, sondern auch durch eine ausformulierte theologische Grundsatzerklärung abgewendet⁸¹. Das Problem, sowohl die Dreiheit als auch die Einheit gleichzeitig auszusagen und beide Aspekte gleichermaßen zu gewichten, das im Vermittlungsversuch des Hilarius, wie wir sahen, eher verdeckt als wirklich gelöst wurde, wird hier konsequent in Angriff genommen und einer dogmatisch-terminologisch befriedigenden Lösung entgegengeführt. Doch die Meletianer haben damit nicht nur ihre Terminologie, sondern auch ihr theologisches Denken bereichert⁸² und sind somit erheblich über den

⁷⁹ L.c., 59.

⁸⁰ L.c., 59.

⁸¹ "If hypostasis means mode of subsistence of ousia, the phrase $\tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ is freed from the stigma of tritheism", ARMSTRONG, l.c., 217

⁸² ABRAMOWSKI, l.c., 44.

bisherigen Standpunkt etwa der Homöusianer hinausgelangt.

Es ist der Erklärung anzumerken, daß die Betonung der Einheit der Gottheit (die Betonung der Dreiheit war den Meletianern selbstverständlich) zum echten theologischen Anliegen geworden ist, längst nicht mehr nur eine Pflichtübung, der man notgedrungen nachkam, um von der Gegenseite nicht als arianisch abqualifiziert zu werden. Hiermit wurde ein theologischer Bewegungsspielraum gewonnen⁸³, in welchem dann das trinitarische Problem in einer die berechtigten Anliegen einer jeden der antiarianischen Gruppen befriedigenden Weise gelöst werden konnte⁸⁴.

Es bleibt verwunderlich, daß wir eben diese Erklärung, die ja durchaus als Bereicherung und Weiterentwicklung homöusianischen Gedankengutes verstehbar ist, ausgerechnet bei einer theologischen Gruppierung vorfinden, deren Führer noch kurz zuvor als einer der Vertreter der eher homöisch orientierten Theologie in Erscheinung getreten ist. Es bleibt m.E. in der Tat keine andere Erklärung als die Vermutung, daß Meletius nach seiner Absetzung und noch vor seiner Abreise seinen Anhängern einen starken "antiarianischen

⁸³ Ebenda.

⁸⁴ Dieser Wandel in der Terminologie zum besseren Verständnis des homousios war "jetzt Ausdruck der rechten Mitte zwischen Arianismus und Sabellianismus", DINSEN, l.c., 166.

Impuls"⁸⁵ mitgegeben hat, den er in Anbetracht seines arianisierenden Nachfolgers Euzoius für notwendig gehalten hat. Einen plötzlichen Gesinnungswandel des Meletius wird man nicht nur aus dem Kontrast seiner Predigt in Antiochien 360 und der Erklärung seiner Anhänger in Alexandrien 362 ableiten können, er wird vielmehr auch von HIERONYMUS ausdrücklich bestätigt, der von einer "subito fidei mutatio" spricht⁸⁶. Die Einzelheiten dieses Wandels sind für uns nicht mehr nachprüfbar. Es bleibt aber festzuhalten, daß es überraschenderweise Meletianer gewesen sind, die in Alexandrien 362 den entscheidenden Schritt über die homöusianische Theologie hinaus getan haben in Richtung einer dogmatisch substantiierten Vermittlung zwischen Ost und West⁸⁷.

Die Erklärung der Meletianer wird auf der Synode in Alexandrien als orthodox anerkannt⁸⁸. Die Eustathianer antworten ihrerseits mit einer Erklärung,

⁸⁵ LOOFS, RE 12, 554.

⁸⁶ HIERONYMUS, Ann. Abr. 2376. Ich übernehme die Stelle von LOOFS, l.c., 554f.

⁸⁷ Daß die in Alexandrien 362 angebotene Lösung sich nicht einer längeren Tradition verdankt oder sich auch nur einer eindeutigen Übereinkunft unter den homöusianischen Theologen erfreut hätte, zeigt die Meletianersynode von 363, deren Einigungsversuch im Schreiben an Kaiser Jovian eher auf der von Hilarius angezeigten Linie als auf der in Alexandrien gefundenen Basis liegt. Vgl. hierzu oben S. 28.

⁸⁸ "Αποδεξάμενοι δὲ τούτων τὴν ἐρμηνείαν τῶν λέξεων, καὶ τὴν ἀπολογία" ATHANASIUS, Tom. ad Ant., 6, MPG 26, 801C.

in der sie den Verdacht des Sabellianismus zu entkräften⁸⁹ und ihre eigene theologische Position darzulegen suchen. Die Aufstellung ihrer dogmatischen Grundsätze lautet wie folgt⁹⁰:

- A ὑπόστασιν μὲν λέγομεν, ἔχοντες ταυτὸν εἶναι εἰπεῖν ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν.
- B μίαν δὲ φρονοῦμεν, διὰ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱόν, καὶ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως,
- C μίαν γὰρ θεότητα, καὶ μίαν εἶναι τὴν ταύτης φύσιν πιστεύομεν, καὶ οὐκ ἄλλη μὲν τὴν τοῦ πατρὸς, ξένην δὲ τούτου τὴν τοῦ υἱοῦ, καὶ τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος.⁹¹

Die Eustathianer insistieren also zunächst (A) auf der Identifikation von ousia und hypostasis, was zeigt, daß sie "das Neue der meletianischen Differenzierung sehr wohl erkannt haben"⁹². Sie übernehmen diese Differenzierung aber nicht, sondern beharren vielmehr bei ihrer Behauptung der Einheit; terminologisch bleiben sie hierbei ganz eng am Nizänum: Die Gleichsetzung von ousia und hypostasis (A) erfolgt nach dem nizänischen Anathematismus ex heteras hypostaseos e ousias; ek tes ousias tou patros (B)

⁸⁹ "ἀνεκρίναμεν τοὺς αἰτιωμένους παρὰ τούτων ὡς λέγοντας μίαν ὑπόστασιν, μὴ ἄρα ὡς Σαβέλλιος φρονεῖ, οὕτω καὶ οὗτοι λέγουσιν ἐπὶ ἀναιρέσει τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἢ ὡς ἀνομοίου ὄντος τοῦ Υἱοῦ, ἢ ἀνυποστάτου τοῦ ἁγίου πνεύματος. Οἱ δὲ καὶ αὗτοι διεβήβαλῶσαντο μήτε τοῦτο λέγειν, μήτε οὕτω περρουκέναι πῶποτε. ATHANASIUS, Tom. ad Ant., 6, MPG 26, 801C.

⁹⁰ Vgl. oben S. 49, Anm. 67.

⁹¹ ATHANASIUS, Tom. ad. Ant., 6, MPG 26, 801C.

⁹² ABRAMOWSKI, l.c., 43.

ist gar mit dem Nizänum identisch; der Sohn hat zudem dieselbe Natur wie der Vater (C), entsprechend dem letzten Anathematismus des Nizänums, in dem die Begriffe ktiston, trepton und alloiston als Bezeichnungen für den Sohn verworfen worden waren, weil die göttliche Natur als unwandelbar gedacht werden mußte⁹³.

Die eustathianische Erklärung entspricht also dem, was man von den Vertretern der "altnizänischen Richtung" durchaus erwarten durfte - einer genuinen Einhypostasentheologie. Der Schwerpunkt der Aussage liegt konsequent auf der Betonung der Einheit⁹⁴. Damit aber zeigen sich die Eustathianer in ihrem theologischen Problemlösungsverhalten bei weitem nicht so flexibel wie die Meletianer. Das Bekenntnis zur Dreiheit der trinitarischen Personen ist bei ihnen zur Beteuerung erstarrt; ohnehin finden sie sich aufgrund ihrer Identifikation von ousia, hypostasis und physis von ihren terminologischen Möglichkeiten her nicht mehr in die Lage versetzt, der Dreiheit von Vater, Sohn und Geist überhaupt theologisch Ausdruck zu verleihen⁹⁵. Dies macht ihr entscheidendes Defizit

⁹³ Vgl. TETZ, l.c., 207, Anm. 40.

⁹⁴ Allein das Wort "mia" tritt in der Erklärung dreimal auf, das Wort "treis" dagegen nirgends.

⁹⁵ Sie haben "keine termini technici für die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist als trinitarische Personen (darin dem Athanasius gleich), während sie für die Einheit mehrere haben, von denen -mit der entscheidenden Ausnahme der einen Hypostase- die Meletianer ebenfalls Gebrauch machen", ABRAMOWSKI, l.c., 44.

gegenüber der meletianischen Erklärung aus. An theologischem Gedankenreichtum, Bewegungsspielraum und Ausdruckskraft war sie dem meletianischen Entwurf hoffnungslos unterlegen. Es nimmt daher nicht Wunder, daß die 381 in Konstantinopel bekräftigte Lösung nicht auf der erstarrten altnizänischen, sondern auf der dynamischeren neunizänischen Theologie fußte, deren erste Ausprägungen wir in jener meletianischen Erklärung im Tomus ad Antiochenos vorgefunden haben⁹⁶

Der Tomus fährt mit der Protokollierung der gegenseitigen Zustimmung⁹⁷ der streitenden Parteien fort, wobei für die Meletianer das "treis hypostaseis"

⁹⁶ An dieser Stelle ist noch kurz auf die Problematik der dogmengeschichtlichen Terminologie hinsichtlich der "jungnizänischen" und "altnizänischen" Gruppe einzugehen. Die HARNACKsche, auch von ZAHN unterstützte These von der Neugläubigkeit der Kappadozier (vgl. HARNACK, Dogmengeschichte II, 278) hat den Begriff "jungnizänisch" mit einem negativen Beigeschmack belastet. Sie kann heute als überholt angesehen werden (hierzu DINSEN, l.c., 166 sowie 372f. (Anm. 166,9) sowie RITTER, FS C. ANDRESEN, 421). Die Frage bleibt, ob man unter diesem Gesichtspunkt das so stark vorbelastete Wort "jungnizänisch" halten sollte. Wenn man schon "in Ermangelung eines anderen Ausdrucks" (DINSEN, l.c., 373 (Anm. 166,10)) und weil "durch den Wandel in der Terminologie... etwas Wichtiges und Neues ... erreicht worden war" (DINSEN, 166; Unterstreichung Vf.), die gängige Terminologie beibehalten will, sollte man doch m.E. zumindestens "neunizänisch" sagen, wenn auch dieser Begriff einen Nachteil hat, nämlich den, daß er den üblichen Neuerungsvorwurf über den Kappadoziern heraufbeschwört. Unter der Voraussetzung, daß das Wort diesen negativen Beigeschmack nicht beinhalten soll, ist es in dieser Arbeit verwendet.

⁹⁷ Vgl. STUDER, ThPh 57 (1982), 164; TETZ, l.c., 207.

vermeckt wird, für die Eustathianer jedoch nur das "mia-
ousia" (nicht das "mia hypostasis")⁹⁸. Kapitel 7
beschäftigt sich mit den zu jener Zeit aufkommenden
christologischen Streitigkeiten⁹⁹, die uns in unserem
Zusammenhang weniger interessieren; Kapitel 8 schließt
mit einer Ermahnung zum Frieden den ersten Hauptteil
des Tomus ab¹⁰⁰. Kapitel 9 reagiert auf das Problem,
daß man trotz der behaupteten Suffizienz des Nizänums
die Klärung der antiochenischen Situation mit einer
Glaubenserklärung beider streitender Seiten vollzogen
hat. "Nur um des Friedens und der Einheit der Kirche
willen sei die Befragung der Delegierten vorgenommen
und seien deren Voten festgehalten worden"¹⁰¹. Es
folgen vom Schluß von Kapitel 9 bis zum Schluß von
Kapitel 11 Unterschriften, Erklärungen und Grüße. Mit
den Erklärungen am Ende der Tomus beginnt bereits die
Geschichte seiner Interpretation¹⁰².

Das antiochenische Schisma hat der alexandrinische
Synodalausschuß nicht beseitigen können. Als Euseb von
Vercellae und Asterios "mit den Beschlüssen der Synode

⁹⁸ ATHANASIUS, Tom. ad Ant., 6, MPG 26, 801D. Hierzu
TETZ, l.c., 207f.

⁹⁹ Hierzu TETZ, l.c., 208ff.

¹⁰⁰ Vgl. TETZ, l.c., 217.

¹⁰¹ TETZ, l.c., 218.

¹⁰² TETZ, l.c., 218.

Einen aufschlußreichen Eindruck von der frühen
Wirkungsgeschichte des Tomus bietet z.B.
MÜHLENBERG, l.c., 45-63, der die Situation in
Antiochien um 375 beleuchtet.

in der Tasche"¹⁰³ nach Antiochien kamen, um die in Alexandrien vereinbarten Friedensbedingungen durchzusetzen, hatte Lucifer von Calaris, der nicht an der alexandrinischen Synode teilgenommen hatte, sondern gleich in das antiochenische "Krisengebiet" geeilt war, den Presbyter Paulinus, den Anführer der Eustathianergemeinde, wider alle kanonische Ordnung zum Bischof geweiht¹⁰⁴. Dies machte alle Hoffnungen auf eine Einigung im beiderseitigen Einvernehmen zunichte und wirkte sich im Gegenteil noch verfestigend auf das Schisma aus¹⁰⁵. Es entstand damit in der antiochenischen Situation ein immerwährender Streitpunkt, der in den nächsten zwei Jahrzehnten ständig auf der Tagesordnung stehen und fortan das Haupthindernis für alle Einigungs- und Vermittlungsbemühungen zwischen Orient und Okzident darstellen sollte¹⁰⁶. Es sollte erst 415, also lange nach dem Konzil von Konstantinopel und nach dem Tode des Meletius 381 vollständig beseitigt werden¹⁰⁷.

Theologisch hatte die Erklärung der meletianischen Abgesandten einen erheblichen Schritt nach vorn bedeutet; trotz aller Schwierigkeiten, die in den

¹⁰³ TETZ, l.c., 198; vgl. CAVALLERA, l.c., 106.

¹⁰⁴ Vgl. AMANN, DTC 10, 524; DAVIES, DCB 3, 750.

¹⁰⁵ Vgl. CAVALLERA, l.c., 115f.; LOOFS, RE 12, 555; FULLER, DCB 3, 893; LIÉBAERT, Catholicisme 8, 1118; RITTER, Konzil, 58f.

¹⁰⁶ Vgl. DINSEN, l.c., 154; RITTER, l.c., 57.

¹⁰⁷ Vgl. LOOFS, l.c., 558.

nächsten zwanzig Jahren noch im Wege stehen sollten, konnte kein Zweifel daran bestehen, daß dieser Theologie die Zukunft gehörte¹⁰⁸. Für die Vermittlung der griechischen Trinitätstheologie in den Westen war damit Entscheidendes geleistet worden: Die Rede von den drei Hypostasen, die für alle origenistischen Theologen unaufgebbare Minimalforderung war, hatte erstmals im Westen offizielle Anerkennung erfahren. Sie war von der antiochenischen Eustathianergemeinde und vom alexandrinischen Patriarchen Athanasius wenn nicht übernommen, so doch als theologisch möglich hingenommen worden¹⁰⁹. Die Kappadozier, die wenig später die entscheidende theologische Arbeit in Angriff nahmen und auf Grundlage jener Entscheidung die Möglichkeit hatten, auf die Lösung von Konstantinopel hinzuarbeiten, haben den Beschluß von Alexandrien als Freigabe ihrer Terminologie von den drei Hypostasen verstanden, so explizit GREGOR VON NAZIANZ in seiner panegyrischen Rede auf Athanasius:

ἵποσκαλεσάμενος ἀμφοτέρω τὰ μέρη οὕτως ἰσχυρῶς
καὶ φιλανθρώπως, καὶ τὸν νοῦν τῶν λεγομένων ἀκριβῶς
ἐξετάσας, ἐπειδὴ συμφρονούντας εὔρε καὶ οὐδὲν δισταγῶτας

¹⁰⁸ CHADWICK, l.c., 168. Vgl. oben S. 57.

Es ist aber erneut darauf hinzuweisen, daß sich die hier angebahnte Theologie auch unter den Meletianern selbst nicht kontinuierlich durchgehalten hat, was zeigt, daß sie echtes Neuland darstellte und eine Sicherheit im Umgang mit den Begriffen noch nicht gegeben war.

¹⁰⁹ Von einem "agreement over terminology" spricht KELLY, l.c., 284; Vgl. STUDER, ThPh 57 (1982), 163f.

κατὰ τὸν λόγον, τὰ ὀνόματα συγχωρήσας, συνδέει τοὺς πράγματα¹⁰.

Für eine Einigung im trinitätstheologischen Streit auf Grundlage des homousios im nizänischen Symbol von 325, interpretiert unter Berücksichtigung der theologisch berechtigten Anliegen griechischer Lehrbildung, terminologisch sauber von allen sabellianischen und markellianischen Irrtümern geschützt, war nun die erforderliche Ausgangsposition vorhanden.

IV. Zwischenresultat

Bei unserer Untersuchung der Vermittlung der griechischen Trinitätslehre in den Westen sind wir auf zwei vom Ansatz her unterschiedliche Versuche gestoßen, die Anerkennung der Lehre aus origenistischer Tradition im Westen zu erreichen. Beide Versuche waren, kirchenpolitisch betrachtet, zur Zeit ihrer Vorlage recht erfolgverheißend, doch beiden blieb die sofortige Wirkung versagt; im Versuch des Hilarius, die homöusianische Theologie in nizänischem Gewand in den Westen zu übermitteln, setzte die homöische Wendung der kaiserlichen Kirchenpolitik den

¹¹⁰ GREGOR VON NAZIANZ, Oratio XXI, In laudem Athanasii 35, MPG 35, 1125B; nach TETZ, l.c., 208, Anm. 43; vgl. auch STUDER, l.c., 166.

Hoffnungen ein Ende; im Falle der meletianischen Erklärung anläßlich der alexandrinischen Synode von 362 blieb der Erfolg einer Behebung des antiochenischen Schismas wegen der voreiligen Bischofsweihe des Paulinus durch Lucifer von Calaris aus¹¹¹. Dennoch hat die im Tomus ad Antiochenos überlieferte Meletianererklärung erstmals die Anerkennung der Rede von den drei Hypostasen innerhalb der Gottheit durch solche Theologen, die vor allem die Einheit zu betonen gewohnt waren, erreicht und bedeutete somit auch vom kirchenpolitischen Gesichtspunkt her einen wichtigen Schritt in Richtung des Nizäno-Konstantinopolitanums von 381. Das Problem einer terminologisch deutlichen Rede von der Wesenheit Gottes, und damit die Frage nach dem eigentlichen Sinn des homousios, war nun unabweisbar gestellt und stand zur Lösung an.

Vom Inhaltlichen her hatte sich die zweite Lösung als die fundiertere und somit auch theologisch bedeutsamere gezeigt. Hilarius hatte nach

¹¹¹ Es ist schwer zu sagen, ob die alexandrinischen Gesandten ohne jene kurzsichtige und ungeschickte Aktion des Lucifer etwas auszurichten vermocht hätten. Immerhin forderte das Synodalschreiben ja die Wiederaufnahme der Meletianer durch die Eustathianer, während doch zumindest in der Bischofsfrage die Meletianer gewiß "einen Anschluß der bischofslosen Eustathianer an ihren Bischof" (LOOFS, l.c., 555) gefordert hätten. Es ist jedenfalls klar, daß das kirchenpolitische Ziel des Synodalschreibens nach der Weihe des Paulinus durch Lucifer und nach der Rückkehr von Bischof Meletius gänzlich unerreichbar geworden war.

Kenntnisnahme von der östlichen Theologie während seines Exils vor allem daran gearbeitet, die Gemeinsamkeiten und die gemeinsamen Anliegen beider Seiten zu betonen einerseits aufgrund seines während des persönlichen Kontaktes gewonnenen Vertrauens zu den Homäusianern, andererseits aufgrund der Notwendigkeit, eine gemeinsame "orthodoxe Front" gegen die arianisierenden Homöer und die necarianischen Anhomöer zu schaffen. Seinem Friedensinteresse ordnet Hilarius an den entscheidenden Divergenzpunkten der verschiedenen Theologien die inhaltlich präzise Auseinandersetzung unter, wodurch sein Versuch langfristig an Chancenreichtum für die anstehende Diskussion einbüßt. Dennoch finden wir in den sechziger Jahren noch Einigungsmodelle, die auf der Basis und in der Richtung des hilarischen Versuches operieren, und zwar auch bei solchen Theologen, die etwa in Alexandrien 362 schon die terminologische Unterscheidung von ousia und hypostasis vertreten hatten. Die Entwicklung ist also keineswegs als einheitlich oder glatt anzusehen, sondern vielmehr noch tastend und von Unsicherheit geprägt. Die Meletianer in Alexandrien gingen bei ihrem Versuch von der Theologie der drei Hypostasen als Mindestforderung für eine glaubwürdige antisabellianische Lehre aus. Diese vermittelten sie mit einer terminologisch abgesicherten Betonung der

Einheit der Gottheit zur Abwehr einer Dreigötter- oder Dreiprinzipienlehre. Zu diesem Zwecke machten sie sich die begriffliche Differenzierung von ousia und hypostasis zueigen und lehrten, daß die eine göttliche Wesenheit (ousia) sich in drei Verwirklichungsgestalten (hypostaseis) manifestiere, wobei der bei der herkömmlichen Dreihypostasentheologie übliche Subordinationsgedanke stark zurücktritt und bei der Erklärung der Meletianer schon bis auf eine kleine Nuance verschwunden ist¹¹². Die Meletianer werden diese Formel in Alexandrien nicht als völlig unbekannte Neuerung vorgestellt haben. Im Gegenteil ist die Annahme der Erklärung nur vor dem Hintergrund vorstellbar, daß die Meletianer sie "mit einer gewissen Selbstverständlichkeit vertreten und erläutern konnten"¹¹³. Die Ähnlichkeit des hier verwendeten Hypostasenbegriffes mit dem in der neuplatonischen Philosophie üblichen soll weiter unten noch ausgeführt werden. Doch mit der Frage nach dem Hintergrund des hier angewendeten Hypostasenbegriffes ist das Problem verbunden, wo die Herkunft der begrifflichen Differenzierung von ousia und hypostasis für den Bereich der Trinitätstheologie zu suchen sein mag. Dieser Problemkreis führt zurück

¹¹² Zur Frage, inwiefern bei der Meletianererklärung im Tomus eine Subordinationstheologie vorliegt siehe oben, S. 53, Anm. 75.

¹¹³ ABRAMOWSKI, l.c., 44.

zu den Schriften des römischen Rhetors Marius Victorinus Afer¹¹⁴, der als neuplatonischer Philosoph und Lehrer große Berühmtheit erlangt hatte und sich nach seiner Konversion zum Christentum im Jahre 354¹¹⁵ in die trinitätstheologische Debatte einschaltete, seine neuplatonische Herkunft und seine von westlichen Theologen übernommene Trinitätslehre von der einen substantia verbindend und sich mit griechischem Denken wohl vertraut zeigend. Seinem Werk wollen wir uns im folgenden zuwenden.

¹¹⁴ GUMMERUS, l.c., 178ff.; DINSEN, l.c., 155; ABRAMOWSKI, l.c., 44.

¹¹⁵ Oder noch früher, vgl. HADOT, Platonismus, 26; vgl. auch unten S. 70, Anm. 14.

V. Die Vermittlung von lateinischem und griechischem Denken

in den Schriften des Marius Victorinus Afer

1. Marius Victorinus' Leben und Schriften

Leben und Werk des Marius Victorinus finden erst vom Zeitpunkt seiner Konversion zum Christentum an einen breiten Niederschlag in der uns erhaltenen Literatur. Daß diese Konversion erst in hohem Alter stattgefunden hat, erfahren wir von Hieronymus¹; sie ist auch in der Mitte des 4. Jahrhunderts immer noch eine Sensation gewesen². Augustin zeigt sich von dieser Bekehrung sichtlich beeindruckt³; sein Bericht zeigt, wie sehr eine Bekehrung zum Christentum seinerzeit noch mit dem Abbruch zahlreicher kultureller und sozialer Brücken verbunden war⁴. Augustin hat den Lebensweg des Victorinus unmittelbar auf seine eigene Konversion bezogen⁵. Seine

¹ "... in extrema senectute Christi se tradens fidei...", HIERONYMUS, de vir. ill. 101,2f., BERNOULLI, 49. Vgl. AUGUSTINUS, Conf. VIII,2,3; HADOT, Victorinus, 24f.

² CHADWICK, l.c., 250. Vgl. KELLY, l.c., 285.

³ AUGUSTINUS, Conf. VIII, 2-5.

⁴ Vgl. auch MARKUS, l.c., 331.

⁵ AUGUSTINUS, Conf. VIII,2,3.

Informationen über Victorinus hatte er von Simplicianus, einem engen Freunde des Victorinus, der später (397) Bischof von Mailand werden sollte⁶. Von Geburt (wie Augustinus) Afrikaner hatte es Viktorin als Rhetor der Stadt Rom zu großem Ansehen gebracht⁷. Seine Werke umfassen die Grammatik, Rhetorik und Dialektik⁸; der "Einfluß der Rhetorik und der ciceronianischen Tradition"⁹ steht jedoch im Vordergrund. Er ist "vir clarissimus"¹⁰, wodurch er praktisch dem Senatorenstande gleichgestellt ist¹¹. Noch zu seinen Lebzeiten wird auf dem Trajansforum in Rom eine Ehrenstatue für ihn errichtet¹², möglicherweise sogar auf Vorschlag des Konstantius selbst und nach Billigung durch den Senat¹³. Wohl kurz danach¹⁴ erfolgt die o.e. Konversion des Victorinus zum Christentum. Während der heidnischen

⁶Vgl. HADOT, Platonismus, 26; ders., Victorinus, 30; LIPPOLD, l.c., 85; GORE, DCB 4, 1129.

⁷HIERONYMUS, de vir. ill., 101,1f., BERNOULLI, 49: "Victorinus, natione Afer, Romae sub Constantio principe rhetoricam docuit...", Vgl. HADOT, SC68, 10f. Siehe auch unten S. 72 Anm. 23.

⁸Vgl. HADOT, Platonismus, 26; ders., Victorinus, 30.
⁹HADOT, Platonismus, 26.

¹⁰Vgl. hierzu HADOT, Victorinus, 31 mit Anm. 19.

¹¹Vgl. HADOT, Platonismus, 25. Wir können auch schließen, daß Victorinus recht wohlhabend gewesen sein muß, vgl. LIPPOLD, l.c., 51ff.

¹²HADOT, Victorinus, 33; GORE, l.c., 1129; MARKUS, l.c., 331.

¹³Vgl. HADOT, l.c., 33; LIPPOLD, l.c., 51.

¹⁴So MARKUS, l.c., 331; anders HADOT, Platonismus, 26. Es erscheint mir am naheliegendsten, die Errichtung der Statue auf das Jahr 354, die Bekehrung zum Christentum auf das Jahr 355, vielleicht 356 zu datieren, vgl. v.a. HADOT, Victorinus, 28.

Reaktion unter Kaiser Julian¹⁵ wird Victorinus 362 von einem Edikt betroffen, das ein generelles Unterrichtsverbot für christliche Rhetoren bewirkte¹⁶ und muß seinen Beruf aufgeben. Erneut finden wir Augustinus von der festen Haltung des Victorinus in dieser Situation sichtlich beeindruckt¹⁷. Über Einzelheiten von Viktorins weiterem Leben sind wir nicht informiert. Er wird vielleicht schon bald nach 362¹⁸, spätestens jedoch vor 386 gestorben sein¹⁹.

Hinsichtlich der unmittelbaren Wirkungsgeschichte des Marius Victorinus muß v.a. auf Mailand als dem "Zentrum eines christlichen Neuplatonismus"²⁰ verwiesen werden. Sowohl Viktorins Freund Simplicianus als auch Ambrosius haben hier neuplatonische Lehren studiert. Die Predigten des Ambrosius hatten, wie wir wissen, wiederum einen beträchtlichen Einfluß auf Augustinus; vielleicht war es Simplicianus selbst, der Augustin dazu brachte, sich taufen zu lassen²¹. Daß bei derart engen, auch persönlichen Kontakten, auch

¹⁵ Vgl. auch oben S. 45.

¹⁶ HADOT, SC 68, 53f.; ders., Platonismus, 27; ders., Victorinus, 285f.; CHADWICK, l.c., 179.

¹⁷ AUGUSTINUS, conf. VIII, 5, 10. Vgl. ZIEGENHAUS, l.c., 6.

¹⁸ ALTANER/STUIBER, l.c., 368.

¹⁹ In diesem Jahr hat Augustinus, vgl. conf. VIII, 2, 3, über Simplicianus vom Tod des Victorinus gehört; Vgl. HADOT, Platonismus, 25.

²⁰ HADOT, l.c., 18. Siehe auch unten S. 108.

²¹ LIPPOLD, l.c., 85. Vgl. zum ganzen LORENZ, RGG 6, 1399f.

die Lehren des Victorinus erwähnt und diskutiert wurden, darf als selbstverständlich gelten²². Ansonsten hat sich die Berühmtheit des Victorinus selbst in Rom offensichtlich nur über wenige Generationen erhalten. Ein erhaltenes Epitaph der Accia Maria Tulliana bildet zwar zwei Generationen später noch einen beeindruckenden Nachhall²³; Cassiodor, Hieronymus und Augustinus weisen auf ihn hin. Alkuin und Hinkmar von Reims im 9. Jahrhundert erwähnen ihn²⁴; doch schon "Mittelalter und Renaissance haben Victorinus kaum gekannt"²⁵, sodaß man insgesamt sagen muß, daß seine philosophischen wie theologischen Leistungen eine recht geringe Beachtung gefunden haben, was wohl auch auf die hohe Abstraktionsstufe seiner Texte zurückzuführen sein mag, die schon von Hieronymus festgestellt und beklagt wurde²⁶.

²²Vgl. auch HADOT, SC 68, 84f.

²³Inscriptiones latinae christianae veteris I, nr.104 (DIEHL):
 "Accia vel Maria est nomen mihi Tulliana
 Victorinus avus quo tantum rhetore Roma
 Enituit quantum noster sub origine sanguis
 Bis nonam carpatura rosam mihi decidit aetas
 Heu dolor, et vernum maculavit funus aprilem.(...)
 Vgl. MARKUS, l.c., 331; HADOT, Platonismus, 25; ders., Victorinus, 16 mit Anm. 8.

²⁴Vgl. hierzu HADOT, Victorinus, 21f.

²⁵HADOT, Platonismus, 18.

²⁶HIERONYMUS, de vir. ill. 101,3f., BERNOULLI, 49:
 "Scripsit aduersus Arium libros more dialectico valde obscuros..."; vgl. auch ALTANER/STUIBER, l.c., 368; GORE, l.c., 1129; HADOT, Porphyre, 30; ZIEGENAUS, l.c., 3f. Auch HUBER, l.c., sieht hierin den Hauptgrund für die relativ geringe Aufmerksamkeit, die den Schriften des Victorinus zuteil wird. "Unermüdlich - aber (...) in

Erst die Dogmengeschichtsschreibung des späten 19. Jahrhunderts hat die Leistungen des Marius Victorinus wieder stärker zu würdigen gewußt. ADOLF VON HARNACK schreibt ihm "im Hinblick auf die Rechtfertigung allein durch den Glauben die strengst paulinischen Sätze" zu, "welche wir aus der alten Kirche kennen"²⁷ und nennt ihn einen "Augustinus ante Augustinum"²⁸. In neuester Zeit hat B. LOHSE ihm das Verdienst zuerkannt, "die ersten kräftigen Schritte" zur Wiederentdeckung des Paulus im lateinischen Sprachraum des 4. Jahrhunderts getan zu haben²⁹ und W. ERDT hat sich mit den Pauluskommentaren des Victorinus ausführlich befaßt³⁰. Die Erhellung der theologischen Schriften des Victorinus und ihrer philosophisch-neuplatonischen Hintergründe ist vor allem den Leistungen P. HADOTs zu verdanken, die A.M. RITTER in seinem Artikel im Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte zurecht bahnbrechend genannt hat³¹. All diese Bemühungen machen jedoch nicht die Tatsache vergessen, daß das Werk des Victorinus nach wie vor klar im Schatten etwa von Hilarius, Ambrosius

oft ermüdender Weise", ebenda, 93 und 94 Anm. 5.

²⁷ HARNACK, ZThK 1 (1891), 160.

²⁸ HARNACK, Dogmengeschichte III, 34; vgl. GORE, l.c., 1138; SCHMIDT, RE 20, 613f., MARKUS, l.c., 339f.;

HENRY, JThS N.S. 1 (1950), 42-55.

²⁹ LOHSE, FS C. ANDRESEN, 366.

³⁰ ERDT, Marius Victorinus Afer, der erste lateinische Pauluskommentator, Bern 1980.

³¹ RITTER, Lehre und Dogma, 217 mit Anm. 279.

Zu den Schriften HADOTs vgl. Literaturverzeichnis.

und Hieronymus steht und im Vergleich zu dem
überragenden Interesse an der Theologie Augustins
recht stark vernachlässigt ist.

Das nach seiner Bekehrung verfaßte Schrifttum des
Marius Victorinus besteht neben seinen drei
Kommentaren zu Gal, Phil und Eph¹ in den Schriften
zum arianischen Streit und drei trinitarischen Hymnen.
Mit diesen Werken werden wir uns unter unserer
trinitätstheologischen Fragestellung besonders
beschäftigen; sie teilen sich im einzelnen wie folgt
auf (in Klammern die üblichen, im weiteren verwendeten
Abkürzungen):

1. Candidi Arriani ad Marium Victorinum rhetorem de
generatione divina (=Cand. I)².
2. Marii Victorini rhetoris urbis Romae ad Candidum
Arrianum (=Ad Cand.)³.
3. Candidi Arriani epistola ad Marium Victorinum
rhetorem (=Cand. II)⁴.
4. Adversus Arium liber primus (pars prior). Liber
primus de trinitate (=Adv.Ar. IA)⁵.

¹Marii Victorini Afri Commentarii in Epistulas ad
Galatas, ad Philippenses ad Ephesios. Ed. A. LOCHER,
Leipzig 1972. Vgl. die alte Edition in MPL 8, 1145D -
1294D

²CSEL 83 (HADOT/HENRY), 1-14 und SC 68
(HENRY/HADOT), 106-124. Ins Deutsche übersetzt von F.
HADOT und U. BRENKE, l.o., 73-84.

³CSEL 83, 15-48 und SC 68, 130-172. Vgl.
HADOT/BRENKE, l.o., 85-106.

⁴CSEL 83, 49-53; SC 68, 176-182. Vgl. HADOT/BRENKE,
l.o., 107-110.

⁵CSEL 83, 54-141; SC 68, 188-332; Vgl.
HADOT/BRENKE, l.o., 111-188.

5. Adversus Arium liber primus (pars altera). Quod trinitas ὁμοούσιος est (=Adv.Ar. IB)⁶.

6. Adversus Arium liber secundus. Et graece et latinae de ὁμοούσιῳ contra hereticos (=Adv.Ar. II)⁷.

7. Adversus Arium liber tertius. De ὁμοούσιῳ (=Adv.Ar. III)⁸.

8. Adversus Arium liber quartus. De ὁμοούσιῳ (=Adv.Ar. IV)⁹.

9. De ὁμοούσιῳ recipiendo (=De hom. rec.)¹⁰.

10. Hymnus primus de trinitate (=Hymn. I)¹¹.

11. Hymnus secundus (=Hymn. II)¹².

12. Hymnus tertius de trinitate (Hymn. III)¹³.

P. HADOT hat in seiner Einleitung zur deutschen Ausgabe der theologischen Schriften des Marius Victorinus ausführlich gezeigt, daß diese Reihenfolge

⁶CSEL 83, 142-167; SC 68, 338-386; vgl. HADOT/BRENKE, l.c., 189-211.

⁷CSEL 83, 168-190; SC 68, 390-430; vgl. HADOT/BRENKE, l.c., 212-233.

⁸CSEL 83, 191-224; SC 68, 436-496; vgl. HADOT/BRENKE, l.c., 234-266.

⁹CSEL 83, 225-277; SC 68, 504-602; vgl. HADOT/BRENKE, l.c., 267-318.

¹⁰CSEL 83, 278-284; SC 68, 606-616; vgl. HADOT/BRENKE, l.c., 319-324.

¹¹CSEL 83, 285-289; SC 68, 620-626; vgl. HADOT/BRENKE, l.c., 325-328.

¹²CSEL 83, 290-293; SC 68, 628-632; vgl. HADOT/BRENKE, l.c., 328-330.

¹³CSEL 83, 294-305; SC 68, 634-652; vgl. HADOT/BRENKE, l.c., 331-342.

Zur gesamten Aufstellung vgl. HADOT, Platonismus, 27f. sowie ders., Victorinus, 253ff.

der Schriften als der chronologischen Reihenfolge entsprechend wahrscheinlich gemacht werden kann¹⁴.

Cand. I, Ad Cand., Cand. II sowie Adv.Ar. IA, das wohl noch zum "Briefwechsel" mit Candidus gehört¹⁵, ginge angesichts der historischen Angaben auf 358/9 zurück¹⁶. Adv.Ar.IB fiele dann in das Jahr 359, Adv. Ar.II mußte aufgrund der Hinweise auf die Synode von Rimini¹⁷ im Jahre 360 geschrieben sein, jedenfalls nicht nach dem Todesdatum des Konstantius, November 361¹⁸. Adv. Ar. III und IV sowie de hom.rec. mögen auf 362 oder 363 fallen. Die Hymnen mögen ebenfalls

¹⁴HADOT, Platonismus, 33-43, bes. 42f.

¹⁵HADOT, l.c., 33f. 360.

Es kann als gesichert gelten, daß der Briefwechsel Candidus-Victorinus fiktiv und der Arianer Candidus eine von Victorin geschaffene Gestalt ist, die er als Vertreter der arianischen Lehre heranzieht um sie dann in einer literarischen Disputation zu widerlegen. Dieser Auffassung hat sich P.HADOT aufgrund der Argumente von P.NAUTIN (Candidus l'Arien, Melanges Lubac, 1964, 303-320) und M.MESLIN (Rezension zur Ausgabe von SC 68, RHR 164 (1963), 96) angeschlossen (Platonismus, 34. 43, allerdings noch immer eher unentschieden l.c., 345. Anders zuvor in SC 68, 23-30). Dgg. ZIEGENAUS, l.c., 74 ff.

Es sprechen hierfür sowohl die erstaunlichen Ähnlichkeiten zwischen "Candidus" und Victorinus selbst (vgl. die Aufzählung der Formalitäten des Seins in Cand.I,1,10-14 mit Adv.Ar.I,49,14-17 oder das Verständnis Gottes als esse, vivere, intellegere in Cand.I,3,16-21 mit Adv.Ar.50,10-15; 52,3-9 u.ä.) wie v.a. auch die Reduktion der arianischen Lehre zu einer Ansammlung von Schlagwörtern (vgl. HADOT, SC 69, 667), etwa Cand I,1,4f., die man einem authentischen arianischen Diskussionspartner nicht zutrauen möchte.

¹⁶Zur Kenntnis und Benutzung des einschlägigen Aktenmaterials der diversen Synoden zu jener Zeit s. u.S. 94 sowie HADOT, Platonismus, 43ff.

¹⁷Vgl. HADOT, l.c., 43. 66.

¹⁸Adv.Ar. II,9,50 setzt Konstantius als Kaiser voraus. Vgl. HADOT, l.c., 43f.

relativ spät sein, da sie eine sehr ausgereifte Trinitatslehre zeigen und vom Kampfeifer der antiatianischen Schriften ein Stück weit entfernt scheinen. Sie sind aber unmöglich genauerhin zu datieren¹⁹.

Die Traktate "De physicis" und "Contra Justinum Manichaeum", die zusammen mit den Pauluskommentaren überliefert worden sind und sich noch in der alten Ausgabe in MPL 8 finden²⁰, sind sicher unecht²¹ und haben in die neuen Editionen keine Aufnahme mehr gefunden. Die vor der Bekehrung des Victorinus entstandenen Schriften zur Grammatik, Rhetorik und Dialektik interessieren in unserem Zusammenhang weniger, vergleiche aber ihre Aufstellung bei HADOT, l.c., 26.

2. Viktorins Kenntnis der theologischen Diskussionslage und seine Benutzung der Quellen

Bei unseren bisherigen Betrachtungen der Versuche einer Vermittlung der trinitätstheologischen

¹⁹Vgl. HADOT, l.c., 44.

²⁰Liber ad Justinum Manichaeum, MPL 8, 999C-1010A.
²¹De physicis Liber, MPL 8, 1295D-1310C.

HADOT, l.c., 27. Bezüglich des Traktates Contra Justinum Manichaeum noch anders GORE, l.c., 1130.

Anschaungen zwischen Ost und West waren wir wiederholt und auf beiden Seiten auf erhebliche Informationsdefizite hinsichtlich der genauen theologischen Position der jeweiligen Gegenpartei und auf mangelhafte Kenntnisse der aktuellen Diskussionslage gestoßen. Hilarius von Poitiers hatte die homöusianische Theologie erst in seinem Exil kennen und schätzen gelernt²². Als er sie in seine gallische Heimat überlieferte, versorgte er die dortigen Theologen mit Informationen aus erster Hand über die östliche Theologie die im Westen bis dato entweder schlicht für häretisch gehalten worden oder aber gar nicht zur Kenntnis genommen worden war. Als die homöusianischen Theologen zur Unterstützung ihrer Argumentation die -historisch zweifelhafte- Ablehnung des homousios in Zusammenhang mit der Verurteilung des Paul von Samosata anführten, hatten ihre Gegner nicht den theologiegeschichtlichen Informationsstand, um dieses Argument zu falsifizieren.²³ Bei der Betrachtung der zweifellos wichtigen Rolle des Hilarius in der Phase der Annäherung zwischen westlichen Theologen und Vertretern einer Dreihypostasentrinität hatten wir notiert, daß er von Athanasius nicht zur wichtigen alexandrinischen Synode hinzugezogen worden ist und

²²S.o.S. 40 .

²³S.o.S. 21f. mit Anm. 81 .

die Erträge seiner Vermittlerrolle dem Athanasius möglicherweise gar nicht bekannt waren²⁴. Die Beispiele waren durchaus vermehrbar; man wird generell sagen können, daß der jeweilige Kenntnisstand über die theologische Diskussionslage nicht übermäßig hoch war.

Um so bemerkenswerter ist es, daß ausgerechnet der erst kurz zuvor zum Christentum konvertierte Marius Victorinus sich in seinen Schriften zur arianischen Frage als geradezu vorzüglich informiert zeigt. Das Ausmaß seines Informationsstandes läßt es als wahrscheinlich erscheinen, daß er sich schon vor seiner Konversion mit der christlichen Kirche und den in ihr diskutierten Fragen befaßt hat²⁵. Und so tritt mit Marius Victorinus nicht nur ein außerordentlich gebildeter und berühmter Philosoph, sondern auch ein über die Geschehnisse und theologischen Positionen im arianischen Streit gut informierter Christ in die trinitätstheologische Debatte der späten fünfziger Jahre des 4. Jahrhunderts ein.

Zur Abfassungszeit der theologischen Schriften des Marius Victorinus liegen die den arianischen Streit auslösenden Geschehnisse knapp vier Jahrzehnte zurück.

²⁴S.o.S. 26 .

²⁵Noch "offiziell" Heide teilt er dennoch dem Simplicianus mit, daß er schon längst Christ sei, vgl. AUGUSTINUS, conf. VIII,2,3.

Die in Adv.Ar. IA auftretende Zeitangabe "vor vierzig Jahren", die sich auf die Synode von Nizäa bezieht, ist eine gerundete Zahl²⁶. Dennoch finden sich in den Schriften Viktorins einige direkte Erwähnungen von Ereignissen aus der Anfangsphase des arianischen Streites; die Kernaussagen des Arius werden von ihm griechisch zitiert²⁷. Doch auch die theologische Position von Arius' Gegner Alexander von Alexandrien ist Victorinus bekannt und wird als Gegenmeinung zur arianischen Häresie ausdrücklich herangezogen: "... et maxime ingenerabili generatione, aut magis semper generante generatione quod et Alexander dixit. Et dicitur: semper pater, semper filius simul existens"²⁸. Auch hinter Victorinus' Argumentation in Ad Cand. 17,1-23,10 steht die Theologie Alexanders von Alexandrien²⁹. Als weiterer Vertreter der arianischen Irrlehre wird Euseb von Nikomedien, der sich in der Anfangsphase des arianischen Streites für seinen Freund Arius stark gemacht und sich auch nach dessen Verurteilung für ihn eingesetzt hatte³⁰, in der zusammenfassenden Einleitung von Adv.Ar. IA

²⁶"Ante quadraginta annos, cum in Nicea civitate fides confirmata", Adv.Ar.I,28,16f., CSEL 83, 108; vgl. HADOT, Platonismus, 44.

²⁷"Hinc ergo exclusus Arrius, qui protulit: ἦν ὅτε οὐκ ἦν. Sententia eius fuit illa: ἐξ οὐκ ὄντων esse filium id est de nihilo". Adv.Ar.II,10,34-36, CSEL 83, 187; vgl. auch Adv.Ar.I,23,3-6.

²⁸Adv.Ar. I, 34,6-9, CSEL 83, 116f.

²⁹HADOT, l.c., 358.

³⁰RITTER, Dogma und Lehre, 171. 173; vgl. ALTANER/STUIBER, l.c., 270.

mehrfach erwähnt und zitiert³¹. Auch Paul von Samosata findet Erwähnung, etwa in Adv.Ar. I, 28, 36-38. Doch Victorinus bietet in seinen Schriften nicht nur derlei verstreute Angaben, die seine vorzüglichen Kenntnisse über die damaligen Ereignisse erahnen lassen. Wir verdanken ihm auch die Wiedergabe zweier ursprünglicher Dokumente aus der Frühphase des Arianismus. Er hat sie zu seiner antiarianischen Argumentation herangezogen und sie in den fiktiven Brief des Arianers Candidus eingebracht, um die häretische Lehre möglichst authentisch darzustellen und sie dann in seinem Werk Adv.Ar. IA ausführlich zu widerlegen. Es handelt sich zunächst um die Überlieferung eines Briefes des Arius an seinen Freund Euseb von Nikomedien, in dem Arius die Lehre seines Bischofs Alexander angreift, sich über seine schlechte Behandlung durch jenen beklagt und seine eigene Position kurz darstellt³². Während Alexander meint, daß der Sohn ohne Zeugung mit dem Vater zusammen subsistiert und doch ewig gezeugt ist³³, vertritt Arius die Auffassung, daß der Sohn nicht ungezeugt ist, nicht Teil des einzig Ungezeugten ist, sondern

³¹Adv.Ar. I, 1, 13. 15. 17. 24. 28f. 31.

³²Viktorin bietet hier eine Übersetzung des ursprünglich griechischen Briefes, der noch bei EPIHANIUS, adv. haer. 69, 6 überliefert ist. Unsere Übersetzung in Cand. II ist der älteste Beleg für diesen um 320 entstandenen Brief, vgl. HADOT, l. c., 358.

³³Cand. II, 1, 22f.

daß er vielmehr einen Ursprung habe und entstanden sei³⁴. Der Satz "diximus, quia non de existentibus est", Cand.II,1,42f., CSEL 83, 51, ist mit der Schwierigkeit behaftet, daß er nicht das griechische *ex ouk onton* wiedergibt; er geht wahrscheinlich gar nicht auf Arius zurück, sodaß das Victorinus vorliegende Material wohl schon mit einer orthodoxen Textglosse versehen war, die die Theologie des Arius desavouieren wollte³⁵.

Das zweite von Victorinus übersetzte und überlieferte Dokument ist ein Brief des Euseb von Nikomedien an Paulinus von Tyros³⁶. Euseb von Nikomedien wird hier als Schüler des Arius eingeführt³⁷ und somit für die Darstellung der arianischen Lehre in der Frühphase

³⁴Cand. II,1,35f.
Die Art der Entstehung kann verschieden gedacht sein: "Et, antequam genitus esset aut creatus vel definitus aut fundatus, non fuit", Cand.II,1,38-40, CSEL 83, 51.

³⁵Vgl. HADOT, l.c., 358, mit der entsprechenden Literatur.

³⁶Cand.II,2,3-44, CSEL 83, 51-53. Der Brief ist auch bei THEODORET, hist.eccl. I,5-6 überliefert. Wiederum ist Victorinus jedoch unser ältester Zeuge für dieses Schreiben, vgl. HADOT, l.c.,358.

³⁷"...eiusque discipuli et inter eximios excellens Eusebius...", Cand.II,1,6f., CSEL 83, 49.
Das wird man natürlich so nicht sagen können, wenn es auch zutreffend ist, daß beide aus der theologischen Schule des Lukian entstammen (RITTER, l.c., 135 Anm.175 sowie 144 Anm.2). Viktorin versucht hier, den hervorragenden Führer der linksorigenistischen Theologie schlicht als "Ableger" des Häretikers Arius hinzustellen. Zu dieser reduktionistischen Tendenz gegenüber den Auffassungen der theologischen Gegner vgl. auch die Bezeichnung des Basilios von Ankyra als Mitglied der "occulti Arriani", Adv.Ar.I,45,31, CSEL 83, 137 oder von Valens und Ursacius als "reliquiae Arrii", Adv.Ar.I, 28,40f., CSEL 83, 104.

der Auseinandersetzung herangezogen. Ausgangsgedanke ist auch hier, daß es keine zwei Ungezeugten (und damit zwei Götter) geben kann³⁸. Der Sohn ist nicht Teil der Substanz des Vaters, sondern im Gegenteil völlig verschieden von ihm nach Natur und Vermögen³⁹; seine Entstehung ist keine die väterliche Substanz vermindernde oder berührende Zeugung oder Hervorgehung, sondern Schöpfung oder Begründung⁴⁰; hierbei liegt allerdings eine äußerste Ähnlichkeit zwischen Schöpfer (Vater) und Geschöpf (Sohn) vor⁴¹; aber alles ist aus dem Willen des Vaters geschaffen worden, nichts aus seiner Substanz⁴², auch der Sohn nicht.

Aus der Übersetzung und Überlieferung dieser gegnerischen Positionen kann Victorinus die arianische Lehre auf zwei Grundprinzipien zurückführen, die er auch von "Candidus" aufführen läßt, nämlich das Postulat, daß Gott ungezeugt ist und den Gedanken, daß Gott nicht zeugt⁴³. Beide sind aus dem philosophischen Prinzip der Unveränderlichkeit Gottes deduziert, das in Cand.I,10,1-11,22 theologisch

³⁸Cand.II,2,3-5.

³⁹"Omnino alterum natura et potentia", Cand.II,2, 8f., CSEL 83, 52.

⁴⁰"Dicimus conditum eum esse et fundatum et factum", Cand.II,2,15f., CSEL 83,52. Dgg. Viktorin: "natum, non factum", Cand.II,1,5f., CSEL 83, 49.

⁴¹Cand.II,2,17.

⁴²Cand.II,2,34-36.

⁴³Cand.I,1,4-11.

ausgelegt wird⁴⁴. Diese philosophische Beweisführung wird bei den Arianern nach Auffassung Viktorins nur mit Schriftnachweisen untermalt. Seine eigene Argumentation hingegen wird eine ausführliche Exegese voranstellen⁴⁵ und den Autoritätsvorrang der Schrift gegenüber der vernunftbestimmten Beweisführung zur Geltung zu bringen versuchen⁴⁶. Victorinus weiß zwar genau, daß auch die arianischen Gegner ihre Auffassungen aus der Schrift begründen zu können meinten. Der Brief des Euseb von Nikomedien führt ja die exegetischen Gründe, die ihn zu seiner Meinung veranlassen, auf⁴⁷; Victorinus ist also durchaus auch mit seiner exegetischen Beweisführung vertraut. Doch stellt er die Richtigkeit der arianischen Exegese in Frage und verbreitet sich spöttisch über die mangelhafte biblische Argumentationsbreite in der Theologie seiner Gegner⁴⁸.

Doch Marius Victorinus ist nicht nur mit dem Abweichen

⁴⁴Vgl. HADOT, l.c., 345.

⁴⁵Adv.Ar.I, 3,1 - 28,7.

⁴⁶Vgl. Ad Cand. 1,16. Erst danach sollen die gewonnenen Aussagen auch durch Vernunftargumente bestätigt werden, Adv.Ar.I,2,5 (adseremus). Vgl. zur Übersetzung des adseremus HADOT, SC 69, 735 (prouver rationnellement) und DERS./BRENKE, Platonismus, 113.

⁴⁷Cand.II, 2,14ff.

⁴⁸"Versiculis quinque", Adv.Ar. I,2,1, CSEL 83,56. Victorinus selbst dgg. "sacra omni lectione", Adv.Ar. I,2,3, CSEL 83, 56. Vgl. ZIEGENAUS, l.c., 247. Eine Unterschätzung des Victorinus als Schrifttheologe halte ich von daher nicht für angezeigt, gegen MARKUS, l.c., 339. Z.B. argumentiert die gesamte Passage Adv.Ar.III,c.10-17 fortlaufend am Text des Johannesevangeliums entlang.

von der "orthodoxen Mitte" nach einer arianischen Theologie, die den **Sohn** schließlich nur noch als Geschöpf sieht, bekannt. Er weiß auch um die Möglichkeit des anderen Extrems, die in der reinen Einhypostasentheologie des Markell von Ankyra und seines radikaleren Schülers Photin Gestalt gewonnen hatte. Die Erwähnung der Lehren dieser beiden hat bei Victorinus allerdings eher apologetischen denn polemischen Zweck: Die Vertreter des homousios konnten schnell unter den Verdacht geraten, Markellianer oder Sabellianer zu sein⁴⁹, wenn sie sich nicht überzeugend gegen derlei Mißdeutungen ihrer Einhypostasentheologie abzugrenzen vermochten⁵⁰. Wir können Viktorins Texten entnehmen, daß auch seine Theologie und sein Eintreten für das homousios unter den Vorwurf des Patripassianismus geraten konnten⁵¹.

Die Lehren des Photinus werden von Victorinus

⁴⁹ Markell von Ankyra, der mit den Eustathianern Antiochiens Gemeinschaft hielt, galt den Origenisten des 4. Jahrhunderts bald "als der Sabellianer schlechthin" (TETZ, ZNW 66 (1975), 207).

⁵⁰ Die Verwerfungen als Sabellianer wurden hierbei i.a. nicht gerade in sonderlich differenzierter Form vorgenommen. TETZ, l.c., 206f., spricht von einer "derart zerredeten Ketzerei, daß der Dogmenhistoriker zu resignieren geneigt ist".

⁵¹ "Num timor ex isto nascitur esse nos ista dicentes quasi Patripassianos?" Adv.Ar. I, 44, 1f., CSEL 83, 134. Vgl. de hom. rec. 4, 33-35.

Patripassianismus und Sabellianismus meinen dasselbe: "Die Vertreter dieser Lehre (sc. des Paul von Samosata, Vf.) nannte man in Rom "Patripassianer", im Osten hingegen Sabellianer".HADOT, l.c., 62.

ausdrücklich aufgeführt und widerlegt. Auch hier zeigt Viktorin eine genaue Kenntnis der gegen Photin im Raum stehenden Vorwürfe und der dementsprechenden Verurteilungen. Photin behauptete, Jesus sei ein Mensch mit nur menschlichem Ursprung, der außerhalb der Trias sei⁵². Der Logos ist also verschieden von dem Menschen, in dem Christus einwohnt⁵³. Christus wiederum ist für die Photinianer nicht präexistent, er ist nicht von Natur aus Sohn⁵⁴, was Victorinus anhand einer Exegese von Phil 2 widerlegt: Die Entäußerung Christi und seine Annahme der Knechtsgestalt bedeutet, daß Christus auch war, bevor er Mensch wurde: "Erat igitur et antequam homo fieret. Et qualis erat? Λόγος dei, forma dei"⁵⁵.

P. HADOT hat in seiner Einleitung zur deutschsprachigen Victorinusausgabe gezeigt, daß der römische Rhetor beim Referieren der photinischen Häresien offensichtlich von ihm vorliegenden Quellenmaterial ausgehen konnte. Seine Informationen über die theologischen Positionen Photins hat er offenbar der theologischen Erklärung der 351 in Sirmium versammelten Bischöfe entnommen⁵⁶, die ihm

⁵²Adv.Ar. I, 28, 38-40.

⁵³"...Aliud λόγος esse et aliud hominem, in quo Christum dicunt esse"..., Adv.Ar. I, 45, 8f., CSEL 83, 136.

⁵⁴Adv.Ar. I, 10, 8f.

⁵⁵Adv.Ar. I, 21, 37-39, CSEL 83, 90.

⁵⁶Dies meint HADOT, l.c., 63. Der Text der Erklärung findet sich in ATHANASIUS, de syn. 27, 2ff. Eine lateinische Übersetzung bietet HILARIUS, de syn. 38.

also zugänglich gewesen sein muß. HADOT nimmt weiter an, daß auch den in Sirmium 358 von homöusianischer Seite veröffentlichten Erklärungen Informationen und Quellen zur Widerlegung der Theologie Photins und Markells beigelegt haben müssen, in die Victorinus Einsicht hatte nehmen können⁵⁷. Ob Victorinus auch die formula macrostichos⁵⁸ gekannt hat, muß offen bleiben, scheint mir aber gut möglich. Das 344 im Osten entstandene und 345 in Mailand vorgelegte Dokument, das sich ebenfalls gegen die Theologie Photins richtet, war im großen und ganzen von denjenigen Theologen erstellt worden, die auch für die Erklärung von Sirmium 351 verantwortlich zeichneten. Sie werden sich stets auf ihre vorigen Texte bezogen und zurückberufen haben, sodaß es durchaus denkbar ist, daß Victorinus auch dann zumindest Auszüge aus der formula macrostichos gekannt haben kann, wenn sie nicht den Quellensammlungen von 358 beigelegt war. Wie dem auch sei, mit Sicherheit kann gesagt werden, daß Victorinus mit der üblichen Polemik von Seiten der Origenisten gegen eine Einhypostasentheologie bestens

Die Erklärung ist Abschluß einer Disputation zwischen Basil von Ankyra und Photinus gewesen. Photin war schon 345 in Mailand und 347 in Sirmium für abgesetzt erklärt worden, doch hatte er sich, offensichtlich wegen seiner Popularität in seiner sirmischen Residenz, dennoch auf seinem Bischofssitz behaupten können. Zum ganzen vgl. BRENNECKE, Hilarius, 91ff.

⁵⁷HADOT, l.c., 62f.

⁵⁸Zum Text dieses Dokumentes vgl. ATHANASIUS, de syn. 26.

vertraut war und sich nicht nur selbst gegen ähnlichlautende Vorwürfe zu verteidigen wußte, sondern sich diese Polemik sogar in seinen eigenen Angriffen gegen Markell und Photin zueigen machen konnte⁵⁹.

Auch wenn Victorinus von seinem theologischen Standpunkt her als Homousianer den Vertretern der Einhypostasentheologie zuzurechnen ist⁶⁰, war er sich doch über die von origenistischer Seite vorgebrachten Bedenken gegen diese Trinitätslehre und Hinweise auf deren Gefahren bewußt und bezog sie in seine eigene Konzeption mit ein.

Jedoch sind diese theologiegeschichtlichen Informationen für Victorinus in der Diskussion der späten fünfziger und frühen sechziger Jahre nur noch

⁵⁹Die Lehre Markells war hierbei i.a. angesichts der Häresien seines Schülers Photin rückwirkend undifferenziert als Vorläufer der photinischen Theologie verstanden worden und war damit völlig unter das Verdikt des Sabellianismus gefallen. 381 wurde er auf dem Konzil zu Konstantinopel endgültig verurteilt (vgl. RITTER, Dogma und Lehre, 157f.). Besonders die ausführlichen Untersuchungen von M.TETZ (ZKG 75 (1964), 217-270; ZKG 79 (1968), 3-42; ZKG 83 (1972), 145-194) haben gezeigt, daß diese Sicht der Theologie Markells nicht gerecht wird. Markell selbst hat sich von Sabellius distanziert (MARKELL, Fragment 44, zitiert nach RITTER, l.c., 159f. mit Anm. 146). Victorinus hat sicherlich mehr über die einschlägige Polemik gegen Markell, "die auf Feinheiten weiter keine Rücksicht nahm" (RITTER, l.c., 160), als über dessen tatsächliche Theologie gewußt. Dafür spricht nicht nur die schlagwortartige Auseinandersetzung mit ihm, sondern v.a. auch, daß er Markell und Photin oft in einem Atemzuge nennt (Adv.Ar.I, 22, 21; 28, 39; 45, 7). Hauptgegner ist offensichtlich Photin, Markell hingegen wird im Zuge jener Polemik gleich mit genannt und angegriffen. Differenzierter ist lediglich die Stelle Adv.Ar. II, 2, 18f.

⁶⁰ABRAMOWSKI, l.c., 45.

sekundär von Belang. Sie dienen dazu, sich unter Berufung auf die orthodoxe Tradition apologetisch abzusichern bzw. die Gegner unter Hinweis auf verurteilte Häretiker der Irrlehre anzuklagen. In der aktuellen Situation, in der die antiarianischen Schriften Viktorins entstehen, verläuft die Frontstellung anders. Gegner sind nunmehr Basil von Ankyra und seine homöusianische Partei (v.a. Adv.Ar.I, aber auch Adv.Ar.II) und die von den kaiserlichen Hofbischöfen Valens und Ursacius angeführten Homöer (besonders Adv.Ar.II und de hom.rec.). Energisch vertritt Viktorin gegen sie das nizänische homousios, setzt sich jedoch mit ihren Aussagen und Argumenten dezidiert auseinander. Auch hier zeigt er sich über die theologischen Argumentationsgänge seiner Gegner vorzüglich informiert, sodaß er nicht in blanke Polemik verfällt, sondern in eine substantiierte Diskussion eintreten kann, die jeden Einzelpunkt mit ihnen erörtert.

In der Diskussion mit den Homöusianern wendet sich Viktorin v.a. an bzw. gegen deren Führer Basilius von Ankyra. "Discedant et Basilii et ὁμοιούσιου !" ⁶¹ Basil wird hier namentlich erwähnt ⁶², das homöusianische Schlagwort ist aber schon lange vorher

⁶¹ Adv.Ar.I, 45, 23, CSEL 83, 137.

⁶² Außerdem in Adv.Ar.II, 9, 9f.; 10, 3.11.18.

Gegenstand der polemischen Auseinandersetzung⁶³.

Victorinus setzt sich im Verlauf der Diskussion mit den folgenden Hauptargumenten des Basilus von Ankyra auseinander:

1. Basil meint, daß der Begriff der Substanzgleichheit eine Vater und Sohn gemeinsame, aber dadurch auch beiden vorgängige Substanz zu denken erfordere: "Nunc autem, supra infra in ὁμοουσίῳ perversionem nihil aliud dicis quam quod istud dicentes, necesse sit confiteri substantiam praeexistere et sic ex ipsa patrem et filium esse"⁶⁴ Gibt man dies nicht zu, so müsse man konzedieren, daß eine Teilung oder Aufspaltung der einzigen, ersten, väterlichen Substanz stattgefunden hat: "Sed si istud, (oportet dicere, Z.26; Vf.) aut praeexistente substantia duo, aut ab eadem vel scissione aut emissionem partis eadem ipsa facta est"⁶⁵.

2. Basil und die Homousianer haben das Argument der Verurteilung des Paul von Samosata und des homousios vorgetragen⁶⁶.

⁶³ Adv.Ar.I,15,9; 17,36; 20,65ff.; 22,2ff.; 23,6-39; 25,4-9; 41,8-20; 43,15-35.

⁶⁴ Adv.Ar.I, 29,7-10, CSEL 83, 105; vgl. HADOT, l.c., 59. Victorinus bemüht sich um eine Widerlegung dieses Einwandes Adv.Ar.I,29,10-23; 41,30; 55,19; II,2,40; Cand.I,2,9; 8,21; vgl. HADOT, l.c., 61.

⁶⁵ Adv.Ar.I,41, 30-32, CSEL 83,129. Vgl. zu beiden Vorwürfen unten S. 153 .

⁶⁶ Viktorin versucht zu zeigen, daß Paul nicht wegen des homousios, sondern wegen seiner arianischen (!) Anschauungen verurteilt worden sei: "Numquid ὁμοούσιον dicentes? Non. Quomodo autem blasphemantes? Samosateus sicuti Arrius: ex nihilo et quod fuit quando non fuit

3. Das Wort sei, so die Homöusianer, nur notgedrungen benutzt worden, da es damals die Häretiker zu bremsen vermocht habe. Viktorin antwortet hierauf, daß das Wort als antiarianisches Bollwerk seine Nützlichkeit erwiesen habe und außerdem vom Kaiser selbst gutgeheißen worden sei (Adv.Ar.II,9,42-44.50).

4. Das Wort sei nicht schriftgemäß.⁶⁷

5. Gegenüber dem homousios sei das homoiusios vorzuziehen. Viktorin referiert diesen Vorschlag des Basil Adv.Ar.I,28,10f.: "quidem olim rumoribus iactatum, quod non oporteat dici ὁμοούσιον sed magis ὁμοιούσιον".⁶⁸

6. Das homoiusios entspreche lange bewährter kirchlicher Tradition. Viktorin gibt dieses Argument Adv.Ar.I,28,12-15 wieder. - Wir haben gesehen, daß Basil von Ankyra auch sonst mit der Tradition argumentiert (Paul von Samosata-Argument). Gewiß hat er hier versucht, den standardisiert gegen alle theologische Weiterentwicklung erhobenen Neuerungsverwurf auszuräumen⁶⁹ und seine Lehre in den Rahmen der bewährten und allgemein anerkannten

et quod factura filius et omnino omnimodis dissimilis patri." Adv.Ar.I,28,35-38, CSEL 83, 104.

Vgl. zur Paul von Samosata-Frage auch unten S.24, Anm. 81.

⁶⁷ Dieser Vorwurf ist von allen Gegnern des homousios gleichermaßen erhoben worden. Victorin bemüht sich deshalb sehr intensiv, seine Schriftgemäßheit zu beweisen, vgl. Adv.Ar.I,30,18-58.

⁶⁸ CSEL 83, 103. Vgl. HADOT, l.c., 60.

⁶⁹ Auch Victorinus erhebt diesen Vorwurf sofort: "Nunc inventum hoc dogma". Adv.Ar.I,28,12 (CSEL 83,103).

kirchlichen Überlieferung zu stellen.

7. Viktorin referiert, daß sich sein das homousios vertretender Gegner auf die Übereinstimmung mit den afrikanischen und orientalischen Bischöfen beruft⁷⁰.

8. Viktorin zeigt, daß sich sein Gegner gegen den Arianismus apologetisch abzusichern versucht⁷¹, indem er die Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn ausdrücklich auch auf deren Substanz anwendet: "Dicis, non solum potentia, dignitate, divinitate, sed et substantia"⁷².

Diese von Victorinus erwähnten Argumente entsprechen der der uns aus dem Synodalbrief von Ankyra, der bei Hilarius referierten Epistula Sirmiensis und Epistula de homousii et homoeusii expositione und der homöusianischen Denkschrift von 359 (nach der 4. sirmischen Synode verfaßt) bekannten Hauptlinien der homöusianischen Theologie⁷³. Die Zitate des Victorinus weisen jedoch besonders stark auf die dritte sirmische Synode von 358 hin. Hier finden wir

⁷⁰ Adv.Ar.I, 29,1f. nach HADOT, l.c., 60; ders., Victorinus, 268.

⁷¹ Vgl. DINSEN, l.c., 136 sowie 323f. (Anm. 136,3).

⁷² Adv.Ar.I, 30,5f., CSEL 83, 107. Vgl. HADOT, Platonismus, 64.

⁷³ Synodalbrief von Ankyra: EPIPHANIUS, adv.haer. 73, 2-11, GCS 37 (HOLL), 268-284; vgl. GUMMERUS, l.c., 66ff.; DINSEN, l.c., 136ff.
Epistula Sirmiensis: HILARIUS, de syn. 63ff., MPL 10, 522Bff.; vgl. DINSEN, l.c., 140ff.

Epistula de homousii et homoeusii expositione: HILARIUS, de syn. 81, MPL 10, 534A-C.

Denkschrift von 359: EPIPHANIUS, adv.haer. 73,12-22, GCS 37 (HOLL), 284-295; vgl. GUMMERUS, l.c., 121ff.; DINSEN, l.c., 142ff.

das Argument, daß die Väter von Nizäa das homousios nur notgedrungen angenommen hätten: "quia in synodo, quae apud Nicaeam fuit, coacti patres nostri propter eos qui creaturam Filium dicebant, nomen homousii indidissent"⁷⁴. Hier finden wir das -allerdings weit verbreitete- Argument des Fehlens des Ausdrucks in der Heiligen Schrift: "quod non recipiendum idcirco sit, quia nusquam scriptum reperiretur"⁷⁵; das Argument der Verurteilung des Paul von Samosata⁷⁶; den Vorwurf, das homousios zwinge zur Annahme einer substantia prior: "primum idcirco respuendum pronuntiastis, quia per verbi huius enuntiationem substantia prior intelligeretur quam duo inter se partiti essent"⁷⁷ oder zur Annahme einer Teilung der einen, ersten, väterlichen Substanz: "ut divisus a sese Pater intelligatur et partem exsecuisse quae esset sibi filius"⁷⁸. Auch das von Victorinus referierte Argument der Übereinstimmung mit den Homöusianern⁷⁹ ist am besten mit einer Notiz aus SOZOMENOS' Kirchengeschichte zur sirmischen Synode von 358 zu erklären: "παροκευάσθουσι συναινέσαι ταύτην Αιβέριον, Ἀθανάσιόν τε καὶ Ἀλέξανδρον καὶ Σεβηριανόν καὶ

⁷⁴HILARIUS, de syn. 81, MPL 10, 534B.

⁷⁵HILARIUS, de syn. 81, MPL 10, 534B.

⁷⁶HILARIUS, de syn. 81.

⁷⁷HILARIUS, de syn. 81, MPL 10, 534A.

⁷⁸HILARIUS, de syn. 68, MPL 10, 525C. Vgl. zum Ganzen DINSEN, l.c., 136ff.

⁷⁹Adv.Ar.I, 29, 2.

κρίσκοντα οὐ ἐν Ἀφρικῇ ἱέρωντο⁸⁰.

Es zeigt sich, daß Victorinus die Theologie und die Argumentationsweise der Homöusianer genauestens gekannt hat. Er hat sie sorgfältig referiert und sich in seinen Schriften im einzelnen damit auseinandergesetzt. Sein Wissen beruht offensichtlich auf Einsicht in die Synodalakten der 3. sirmischen Synode von 358, vielleicht aber auch auf der Kenntnis des Synodalbriefes von Ankyra. Er ist damit gut mit Hilarius von Poitiers vergleichbar, der sich ebenfalls ausgezeichnete Kenntnisse der homöusianischen Theologie erworben hatte; auch im Falle des Hilarius können wir davon ausgehen, daß er bemerkenswert schnell an das Aktenmaterial von Ankyra und Sirmium herangekommen sein muß⁸¹. Gleiches gilt, angesichts der beträchtlichen geographischen Distanz erstaunlich genug, auch von Marius Victorinus.

Auch in der Schrift Adv.Ar.II und ihrer Kurzzusammenfassung de hom. rec.⁸² findet noch eine

⁸⁰ SOZOMENOS, hist.eccl. IV,15,2, GCS 50 (BIDEZ), 158, 10-12. Vgl. HADOT, l.c., 57. 60.

⁸¹ BRENNECKE, Hilarius, 344 mit Anm. 46. Es ist von daher bemerkenswert, daß andererseits Athanasius, der führende Kopf auf der alexandrinischen Synode 362, in seiner wohl 361 entstandenen Schrift de syn. eine Widerlegung der Homöusianer versucht, ohne die Darlegungen des Basil von Ankyra selbst vorliegen zu haben, vgl. BRENNECKE, ZNW 75 (1984), 278f.

⁸² Vgl. HADOT, l.c., 68. 440.

Anseinandersetzung mit Basil von Ankyra statt; doch tritt sie hier eindeutig zurück gegenüber der Beschäftigung mit einer zweiten theologischen Gruppe, die sich offenbar im Vergleich mit der Partei des Basilius nach Ansicht des Victorinus noch stärker dem arianischen Gedankenkreis verpflichtet wußte. Das Glaubensbekenntnis jener Gruppe wird von Victorinus in adv.Ar.II referiert⁸³. Es bejaht die Zeugung des Sohnes Gottes, was Victorinus zunächst ermöglicht, sie von den Arianern zu unterscheiden⁸⁴. Er weiß sie jedoch auch genau von den Homousianern zu differenzieren⁸⁵, da sie keine ähnliche Substanz zwischen Vater und konzedieren wollen wie jene es getan hatten, sondern vielmehr den Gebrauch des Wortes Substanz generell ablehnen. Auch im Falle dieser Gruppe zeigt Victorinus sich über ihre Argumente und Vorwürfe gut unterrichtet. Erneut taucht der Einwand auf, das Wort substantia finde sich nicht in der Schrift und sei deshalb theologisch unbegründet; von homousios könne daher schon gar keine Rede sein⁸⁶. Auch der Vorwurf, die Homousianer seien

⁸³ Adv.Ar.II, 2, 21-25.

⁸⁴ "Quippe cum fateantur unigenitum, genitum utique, non factum"; Adv.Ar.II, 2, 22f, CSEL 83, 171; vgl. HADOT, 1.c., 402.

⁸⁵ "Alii substantiam hic nominandam negant, alii nominant, sed similem volunt, non eandem dicere". Adv. Ar.II, 2, 27-29, CSEL 83, 171.

⁸⁶ "Prima quod in sacris scripturis substantiae mentio facta non sit et magis ὁμοούσιον non sit lectum"; Adv.Ar. II, 3, 1-3, CSEL 83, 173.

Patripassianer wird hier wieder erhoben⁸⁷.

Schließlich berichtet Victorinus von dem Argument, daß bei Verwendung des *homousios* der Vater nicht mehr der Größere und der Sohn nicht mehr der Geringere bzw. der Vater nicht mehr der Sendende und der Sohn nicht mehr der Gesandte sei⁸⁸.

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß es sich bei dieser zweiten von Victorinus angegriffenen Gruppe um die homöischen Theologen handeln muß, die ihre Auffassung zur Trinität 357 in Sirmium in einem Glaubensbekenntnis formuliert hatten⁸⁹ und denen, nach einjährigem Zwischenspiel, in dem sich die kaiserliche Gunst den Homöusianern zugewandt hatte, anläßlich der Synode von 359 in Sirmium die Restitution ihrer Position gelungen war. Die Vertreter der weichen und absichtlich nichtssagenden Formel *homoiōs* werden von Viktorin auch namentlich erwähnt, vgl. *adv.Ar.* I, 28,34. 40; 43,12 (die Illyrier); es handelt sich also um die Hofbischöfe Valens und Ursacius. Doch während die Polemik gegen die Homöer in *Adv.Ar.*I noch aus der Kenntnis des sirmischen Bekenntnisses von 357 durch Victorinus erklärt werden

⁸⁷"Alia, quod si hoc ita est, cum passus est filius, passus est pater". *Adv.Ar.*II,3, 3f., CSEL 83, 173.

⁸⁸"Tertia, quod si hoc ita sit, neque pater maior, neque minor filius, neque alius mittens, alius missus et haec et huiusmodi talia". *Adv.Ar.*II,3,4-6, CSEL 83, 173.

⁸⁹Zu diesem Bekenntnis siehe HILARIUS, *de syn.* 11.

kann⁹⁰ setzt die Abhandlung in Adv.Ar.II bereits die Geschehnisse vom Mai 359 in Sirmium voraus⁹¹. Es finden sich wörtliche Übereinstimmungen zwischen den von Victorinus aufgeführten Argumenten seiner Gegner und den in Rimini gebrauchten Formulierungen, wie P.HADOT eindrucksvoll gezeigt hat⁹². Auch für Adv.Ar. IV,4,10-32 sind Spuren der Diskussionen von Rimini zu spüren: Das Argument, daß das Wort substantia dem unaussprechlichen Namen Gottes nicht gerecht werde und daher nicht auf das Göttliche angewendet werden dürfe⁹³, findet sich ebenfalls im Brief der Bischöfe von Rimini an Kaiser Konstantius II⁹⁴. Dieselbe Benutzung der Akten der Synodalverhandlungen von Rimini kann für die Schrift de hom. rec. geltend

⁹⁰Viktorin kennt das homöische Bekenntnis von 357 aus dem Aktenmaterial der Synode von Sirmium 358. Es erscheint mir kaum erforderlich, für Adv.Ar.I, 30, 36-59 die vierte sirmische Formel vorauszusetzen. Es handelt sich hier i.w. um das Argument, daß sich der Begriff Ousia nicht in der Heiligen Schrift finde, das schon 357 von homöischer Seite angebracht worden war. Etwas anders HADOT, l.c., 67f.

⁹¹Die Bandbreite der homöischen Argumentation hat sich gegenüber den in Adv.Ar. I durchschimmernden Gründen erhöht. Das gleiche gilt für die vierte sirmische Formel und den Akten von Rimini gegenüber dem homöischen Bekenntnis von Sirmium 357.

⁹²HADOT, l.c., 67. Das Argument, daß das homousios nicht verstanden werde und Konfusion und Aufruhr auslöse, tritt nun hinzu.

⁹³"In supernis quidem et circa deum maxime quasi humilem et alienum et in posterioribus nomen non credunt convenire substantiam". Adv.Ar.IV,4, 10-12, CSEL 83, 228.

⁹⁴HILARIUS, Coll. antiar. Paris. A VI, 1, CSEL 65 (FEDER), 87,17f.: "Ut indignum nomen deo, quod nusquam in legibus sanctis scriptum est iam a nullo dicatur". Vgl.MPL 10,703B nach HADOT,l.c., 68.

gemacht werden⁹⁵.

Es ist demnach klar, warum die Homöusianer in Adv.Ar.II. IV und in de hom. rec. als Hauptgegner des Victorinus zurücktreten. Sie waren nach ihrer Niederlage von 359 einfach aus dem Mittelpunkt der Diskussion verschwunden. Der Kampf des Victorinus mußte sich nun gegen die siegreiche homäische Hoftheologie richten, die die weitere theologische Ausrichtung der christlichen Kirche zu bestimmen drohte⁹⁶.

Wir können somit davon ausgehen, daß sowohl das Aktenmaterial der Synode von 358 in Sirmium als auch die Unterlagen über die Synodalverhandlungen von Sirmium und Rimini 359 dem Victorinus zur Hand gewesen sein müssen, als er seine theologischen Traktate gegen den Arianismus verfaßte. Während Adv.Ar.I v.a. das Material von 358 verwendet, greifen die anderen Schriften auf sämtliche Unterlagen zurück. Sie zeigen Victorinus' Wissenstand über den "Neoarianismus" (die homäische Theologie) des Valens und Ursacius, aber auch über die weiter zurückliegenden Ereignisse in den

⁹⁵HADOT, l.c., 68f.

⁹⁶Der verzweifelte Versuch des Basilius, der Entwicklung gegenzusteuern, zeigt sich daran, daß er das kata panta von Sirmium 359 noch begrifflich zu füllen versucht und das verbotene Wort ousia durch ähnliche und synonyme Begriffe zu ersetzen sucht (hypostasis, hyparxis) ; EPIPHANIUS, adv.haer. 73, 21,7, CSEL 37, 295, 23). Zur rasch voranschreitenden totalen Niederlage der homöusianischen Partei s.o.S. 23 Anm. 87 .

Anfängen der arianischen Kontroverse und über die Diskussionen über die Häresien Markells und Photins⁹⁷.

Auffällig ist neben diesen Referaten von theologischen Positionen und Argumenten anhand des vorliegenden Quellen- und Aktenmaterials Victorinus' Benutzung von theologischen Symbolen. In diesem Zusammenhang steht für ihn neben dem dem Nizänum v.a. die zweite antiochenische Formel von 341⁹⁸ in hohem Ansehen. Es handelte sich um eine aus origenistischer, östlicher Tradition kommende Verurteilung des Arianismus und unterschied sich hierin von der Verurteilung des Arianismus im Nizänum⁹⁹. Victorinus dürfte sich von der Formel wegen ihrer strikt antiarianischen Tendenz und wegen ihrer breiten Berufung auf die biblische Überlieferung angezogen gefühlt haben. Er verwendet sie in Ad Cand. 2,27; Adv.Ar.I, 9,7; 13,6; 22,47-49; 36,13; 46,1-15; Adv.Ar.III, 10,10; 15,26; Hymn.III,

⁹⁷Vgl. HADOT, l.c., 69.

⁹⁸Text der Formel: ATHANASIUS, de syn. 23; HILARIUS, des syn. 29 (lat. Übersetzung); vgl. KELLY, l.c., 268-270.

⁹⁹So auch das Verständnis dieser Formel bei BRENNECKE, Hilarius, 14; anders DINSEN, l.c., 100ff., die Ant II eher als origenistische Bekämpfung der monarchianischen Tendenzen des Nizänums auffassen möchte. Das Urteil, daß die für Ant II verantwortlichen Theologen mehr oder minder ausgeprägte Arianer gewesen seien, fußt auf der Sichtweise des Athanasius, der die Benutzung oder Nichtbenutzung des Wortes homousios zum Schibboleth zwischen Orthodoxie und Häresie machte.

26. 91-94. 97¹⁰⁰. Sie liegt aber auch der Formulierung von Victorinus' eigenem Glaubensbekenntnis am Ende von Adv.Ar. IA zugrunde¹⁰¹; und auch die Namen, die dem Sohn in Ant II gegeben werden, werden in Viktorins Schrifttum wiederbenutzt¹⁰². Victorinus hat die Formel im Synodalaktenmaterial von Sirmium 358 vorgefunden und in ihr offenbar eine Möglichkeit gesehen, die Theologie des homousios und die Formulierungen der antiarianischen Origenisten miteinander zu vermitteln¹⁰³.

Daß Victorinus neben dem angeführten theologischen Quellenmaterial bei Abfassung seiner Traktate auch auf neuplatonische Quellen zurückgegriffen hat, ist angesichts seiner geistigen Provenienz selbstverständlich und braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden; bei der Behandlung seines neuplatonisch-philosophischen Hintergrundes wird darauf zurückzukommen sein. P.HADOT hat auf die Benutzung neuplatonischer Quellen in Adv.Ar.I,61; III,2,12-54; 4,6 - 5,13 und im ganzen Buch Adv.Ar.IV hingewiesen¹⁰⁴ und sich überdies ausführlich mit der Beziehung des Marius Victorinus zu den neuplatonischen

¹⁰⁰ Nach HADOT, l.c., 62; vgl. im einzelnen die Anmerkungen HADOTs, l.c., zu den angegebenen Stellen.

¹⁰¹ Adv.Ar.I, 47,1-48; vgl. HADOT, l.c., 62.

¹⁰² Adv.Ar.I, 35,1ff.;40,32ff.;41,42ff. Vgl. HADOT, l.c., 381f. (Anm. 203 zu Adv. Ar.I, 35,1).

¹⁰³ Siehe auch unten S.104.

¹⁰⁴ Vgl. die Anmerkungen zu den entsprechenden Stellen in HADOT, l.c.

Philosophen, insbesondere zu Porphyrios,
beschäftigt.¹⁰⁵

Von der Absicht einer Vermittlung zwischen
Einhypostasentheologie und antiarianischem Origenismus
ausgehend und auf seinem hohen Informationsstand
aufbauend greift Marius Victorinus in die kontroverse
Diskussion um die Trinitätstheologie ein und
entwickelt im mehr polemischen Teil seines
Schrifttums¹⁰⁶ Widerlegungen der einschlägigen
Häresien und Irrtümer bzw. im übrigen Teil seines
Werkes eine eigene theologische Konzeption¹⁰⁷, in der
er das ihm von Hause aus vertraute neuplatonische
Denken, die von ihm bei seiner Konversion zum
Christentum übernommene klassische westliche
Einhypostasentrinität und die ihm beim Studium der
östlichen Theologien und Symbole bekannt gewordenen
Anliegen der Dreihypostasentheologie miteinander zu
verbinden sucht.

¹⁰⁵ Siehe hierzu HADOT, Porphyre.

¹⁰⁶ V.a. die Auseinandersetzung mit "Candidus", sodann
Adv.Ar.IA und Adv.Ar.II sowie de hom.rec.

¹⁰⁷ Vgl. v.a. Adv.Ar.IB; III; IV. Auch die Hymnen sind
in diesem Zusammenhang zu verstehen.



3. Der theologische Ausgangspunkt

Wir hatten oben notiert, daß die von Victorinus bei seiner Konversion zum Christentum übernommene Trinitätslehre die "klassisch westliche" der einen göttlichen Hypostase ist¹⁰⁸. Als er das Zitat Alexanders von Alexandrien in sein Schrifttum einbringt, erklärt er sich selbst zugunsten des alexandrinischen Bischofs gegen den Presbyter Arius. "Consubsistit ingenite filius patri; semper genitus est, ingenitogenitus est"¹⁰⁹; diese theologische Überzeugung des Alexander wird von Victorinus übernommen: "Quoniam autem causa ipsi est id in quo est, imago ipsa filius est eius in quo est, ineffabili generatione, et maxime ingenerabili generatione, aut magis semper generante generatione, quod et Alexander dixit"¹¹⁰. Gemeinsam mit dem alexandrinischen Bischof versteht Viktorin die Zeugung des Sohnes als eine Selbst-Aktualisierung einer präexistierenden Potenz. Der logos ist ungezeugt, also nicht aus dem Nichtseienden erschaffen¹¹¹; er präexistiert vielmehr im Schoße des Vaters (Joh 1,18), also "quasi penitus

¹⁰⁸S.o.S. 68 . Vgl. ABRAMOWSKI, l.c., 45; KELLY, l.c., 285.

¹⁰⁹Cand.II,1, 22f., CSEL 83, 50.

¹¹⁰Adv.Ar.I, 34,4-8, CSEL 83, 116. Siehe auch oben S. 80, Anm. 28.

¹¹¹Ad Cand. 17, 10. 14f.

intus, id est in dei exsistentia"¹¹². Die Aktualisierung der Potenz ist der Übergang vom Sein zum Wirken, zu dem Wirken, das alles andere wirkt¹¹³. Beide sind also sowohl Eins als auch Zwei: "Et sunt ista duo; secundum virtutem dico duo, secundum autem intellegentiam simplicitatis unum et solum"¹¹⁴. Das Sein enthält zugleich das Wirken und das Wirken ist gleichzeitig auch Sein; das Sein ist zugleich Handeln und das Handeln ist seinerseits auch Sein: "Ipsum autem agere hoc est esse, ut illud esse hoc est quod agere"¹¹⁵. Daraus folgt, daß die beiden tatsächlich eins, einheitlich und einfach sind. Sie sind homousios.

Viktorin hat das in Nizäa durchgesetzte homousios übernommen und es zunächst ganz im Sinne derjenigen Einhypostasentheologie verstanden, wie sie ihm von Alexander von Alexandrien bekannt sein mußte. Es ist aber ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß es sich hier nicht um eine völlig einlinige Einhypostasentrinität handelt, wie wir sie etwa bei Markell von Ankyra als einem typischen Vertreter dieser Lehre finden.

Alexander gehörte als Origenist (wie auch sein Gegner

¹¹²Ad. Cand. 20,10, CSEL 83, 37.

¹¹³Ad. Cand. 20,13; 22,10-14.

¹¹⁴Ad Cand. 20, 14-16, CSEL 83, 37f.

¹¹⁵Ad Cand. 22,17f., CSEL 83, 39. Vgl. auch Ad Cand. 23, 4f. 9 sowie HADOT, Platonismus, 356 (Anm. 71 zu Ad Cand. 23,5) und HUBER, l.c., 100.

Arius!)¹¹⁶ zunächst durchaus zu jenen, die von Hause aus einer Dreihypostasenlehre bedeutend näher standen. Eine Theologie, wie sie sich etwa in der zweiten antiochenischen Formel findet¹¹⁷, die Victorinus so häufig zitiert und in seinen Schriften verwendet¹¹⁸, wäre für Alexander ohne weiteres denkbar und akzeptabel gewesen¹¹⁹. Dies zeigt sich besonders bei der Betrachtung des Symbols der Synode von Antiochien 324/5, die dem Konzil von Nizäa vorausging und eine Verurteilung des Arius erwirkte¹²⁰. Der Artikel IIa des Symbols¹²¹ bemüht sich um eine inhaltliche Differenzierung der Begriffe Schöpfung und Zeugung und wendet sich damit gegen Arius, der beides als gleich auffassen und somit den Sohn als Geschöpf begreifen konnte.

Die Zeugung des Sohnes wird im antiochenischen Symbol ganz origeneisch als Abbild verstanden. Der Sohn ist Abbild der väterlichen Hypostase selbst, der Gezeugte

¹¹⁶S.o.S. 80 . Vgl. ABRAMOWSKI, l.c., 41 sowie HADOT, l.c., 45.

¹¹⁷S.o.S. 400 .

¹¹⁸S.o.S. 400 .

¹¹⁹Dies trifft für Alexanders Nachfolger Athanasius nicht mehr unbedingt zu, vgl. seine Polemik gegen Ant II in de syn. 22-25. Es ist denkbar, daß Athanasius, der ursprünglich durchaus von der Theologie seines Vorgängers herkam, sich unter dem Einfluß Markells der Einhypostasentheologie zuwandte und daher in der zweiten antiochenischen Formel nur noch einen modifizierten Arianismus zu erkennen vermochte; vgl. auch BRENNECKE, l.c., 15.

¹²⁰Zum Text des Symbols siehe KELLY, l.c., 209f. sowie ABRAMOWSKI, ZKG 86 (1975), 359f.

¹²¹Siehe ABRAMOWSKI, ZKG 86 (1975), 359f.

aus dem ungezeugten Vater; er ist eigentlich und wahrhaftig vom Vater gezeugt. Es handelt sich also offenbar um ein Hervorgehen aus dem Vater, einen Akt, der sich von der Schöpfung dadurch unterscheidet, daß er sich innergöttlich vollzieht. Der Akt der Zeugung des Sohnes ist also noch göttlicher als der der Schöpfung¹²².

Das theologisch Unbefriedigende an dieser Formel, daß nämlich die Zeugung bzw. Abbildung nicht näher gefaßt wird, wird durch den mehrfachen Hinweis auf die Unaussprechlichkeit des trinitarischen Geheimnisses eher verdeckt als geklärt. Das Symbol zeigt aber, daß die damaligen Gegner des Arius sowohl den origeneischen Abbildgedanken zu halten als auch den Sohn als Abbild von der väterlichen Hypostase¹²³ zu

¹²²Vgl. ABRAMOWSKI, l.c., 360.

¹²³Es trifft zu, daß das Symbol nur von einer, nämlich der väterlichen Hypostase spricht in Anlehnung an Hebr1,3; man wird also mit ABRAMOWSKI, l.c., 364, Anm. 35 von einer "erheblichen Dämpfung der Lehre von den in der Gottheit zu unterscheidenden Hypostasen" im Vergleich zur sonstigen klaren Dreihypostasentheologie Alexanders sprechen können. Diese Dämpfung wird in der Tat auf ein Entgegenkommen für die nichtorigenistischen Antiarianer zurückzuführen sein, um die gemeinsame Verurteilung des Arius zu ermöglichen. Es kann jedoch gesagt werden, daß in der Formel "Abbild von der väterlichen Hypostase" die Dreihypostasenvorstellung immer noch im Hintergrund steht, während das Nizänum 325 hiervon völlig abweichende Einhypostasentheologie hat, die es in seinem Schlagwort homousios zum Ausdruck bringt. In Nizäa setzte sich "nicht etwa bloß der origenistische Antiarianismus Alexanders, sondern der Antiorigenismus von Alexanders Bundesgenossen" (ABRAMOWSKI, l.c., 364) durch. Ein Theologe wie Euseb von Caesarea hätte das Symbol von Antiochien ohne weiteres zu unterschreiben vermocht (er tat es aus Loyalität zu Arius, der in dem

verstehen vermochten¹²⁴. Das Bekenntnis von 324/5 ist also recht verwandt mit der zweiten antiochenischen Formel, die "die gleiche Art von Origenismus"¹²⁵ vertritt; dem Nizänum gegenüber ist es dagegen viel stärker in origenistischer Tradition verhaftet, was angesichts des kurzen Zeitraumes zwischen beiden Erklärungen erstaunlich ist. Alexander von Alexandrien hat seine eigenen theologischen Positionen im Verlaufe des Streites an die kirchenpolitischen Notwendigkeiten angepaßt, sei es, weil er die Verurteilung des Arius auf der Basis einer möglichst breiten Einigkeit unter allen antiarianischen Theologen nicht behindern wollte, sei es, weil er feststellte, daß sich der Rechtsorigenismus mit seiner Dreihypostasentheologie als ungeeignet erwies, mit Arius auf der gemeinsamen origenistischen Ebene fertigzuwerden¹²⁶.

Alexander kann also trotz des nizänischen homousios allenfalls für eine sekundäre Einhypostasentheologie reklamiert werden, die er sich, vielleicht nur der Not gehorchend, in Abänderung seines ursprünglichen Ansatzes zueigen gemacht hat. Wir werden dies auch für die Stellen, an denen Marius Victorinus sich auf

Symbol verdammt wurde, nicht), während die Unterschrift unter das Symbol von Nizäa für ihn eine Verleugnung seiner theologischen Positionen bedeutete, die nur aus seiner Verehrung des Kaisers heraus zu verstehen ist (ABRAMOWSKI, l.c., 364f.).

¹²⁴Vgl. Adv.Ar. III,1,4-13 und Adv.Ar.I, 61,28-64,30.

¹²⁵ABRAMOWSKI, l.c., 363 mit Anm. 30.

¹²⁶ABRAMOWSKI, l.c., 366, Anm. 39.

Alexander beruft, im Auge behalten müssen, insbesondere angesichts von Viktorins auffälligem Interesse an der zweiten antiochenischen Formel und der hinter ihr stehenden Theologie.

4. Der philosophische Hintergrund

Daß der philosophische Hintergrund der Schriften des Marius Victorinus im Neuplatonismus zu sehen ist, bedarf keiner weiteren Erklärung¹²⁷. Es ist aber genauerhin nach der Art des Neuplatonismus zu fragen, der in Victorinus' Schriften vorausgesetzt ist, und das Problem zu erörtern, inwieweit dieser Neuplatonismus sich mit den überkommenen kirchlichen Lehrtraditionen ausgleichen ließ.

Es steht außer Frage, daß Marius Victorinus nach seiner Konversion zum Christentum keinen Anlaß gesehen hat, mit seiner neuplatonischen Vergangenheit zu brechen und sich von der ihm gewohnten Philosophie abzuwenden. Im Gegenteil hat er offensichtlich über seinen Freund Simplicianus einen beträchtlichen

¹²⁷ MARKUS, l.c., 332, bezeichnet diesen Hintergrund als "conceptual framework".

Einfluß auf das Mailänder Zentrum des Neuplatonismus genommen¹²⁸, das sich dort in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts herausbildete. Namen wie Ambrosius, Augustinus, Simplicianus, Chalcidius¹²⁹ sind hier zu nennen; offenbar wäre keiner dieser christlichen Theologen auf den Gedanken verfallen, sich seiner christlichen Überzeugungen wegen von der Gedankenwelt des Neuplatonismus abzuwenden. Dies ist recht erstaunlich angesichts des Aspekts, daß der Neuplatonismus teilweise ausgesprochen antichristliche Züge hatte¹³⁰. Porphyrios' berüchtigtes Buch gegen die Christen und der verachtende Kommentar des Euseb von Caesarea hierüber ist hier nur ein Beispiel¹³¹. In der frühesten Kirche war die heidnische Philosophie nicht eben von besonderer Anziehungskraft für die Christen gewesen - im Gegenteil: Schon in Kol 2,8 finden wir eine deutliche Abgrenzung gegen die φιλοσοφία vor. Die Gnostiker hatten sich auf die Grundlagen des Platonismus berufen und von hier aus ihr kosmisches Erlösungssystem entworfen, das die Kirche im 2. Jahrhundert fundamental bedrohte. "Die Philosophie

¹²⁸S.o.S. 71.

¹²⁹Chalcidius wird von HADOT, l.c., dem christlichen Neuplatonismus zugerechnet, was aber nicht ganz sicher ist; anders WALLIS, l.c., 166.

¹³⁰HADOT, l.c., 13.

¹³¹EUSEBIUS, hist.eccl. IV, 19,2.

Vgl. RITTER, Dogma und Lehre, 173 sowie LLOYD, l.c., 284f. Zu den z.T. auch politischen Differenzen zwischen Christentum und Neuplatonismus siehe LLOYD, l.c., 279f.

gewann den Anschein, die Mutter aller Häresie zu sein"¹³². Irenäus und Hippolyt faßten jede Vermittlung zwischen heidnischer Philosophie und christlicher Theologie als Verfälschung des Evangeliums auf. Doch schon bei Justin finden wir eine völlig andere Haltung vor: Durch seine umfassende Ausbildung hatte er sich vor seiner Konversion zum Christentum gründliche Kenntnisse der Philosophie erworben und vermochte es von hier aus, das Christentum als die wahre, eigentliche Philosophie zu begreifen¹³³. Der antiphilosophische Zug des Christentums fällt nun mehr und mehr fort; der Prozeß langsamer Assimilation setzt sich durch. Klemens von Alexandrien oder Origenes entwickeln ihre Theologien in fruchtbarer Beschäftigung mit der heidnischen Philosophie¹³⁴. H.DÖRRIE hat in diesem Zusammenhang die These vertreten, daß die christlichen Theologen ihre Annäherung an die Philosophie vorwiegend in missionarischer Absicht vollzogen haben; der christliche Platonismus sei also keineswegs ein Mittelweg zwischen Platonismus und Christentum, sondern vielmehr eine christliche Argumentationsform¹³⁵. Die Christen hätten demnach nur äußerlich die Maske des Platonismus angelegt, um eine

¹³²CHADWICK, l.c., 80.

¹³³JUSTIN, dial.2, zitiert nach CHADWICK, l.c., 81.

¹³⁴Vgl. HADOT, l.c., 13f.; HUBER, l.c., 91.

¹³⁵DÖRRIE, ThPh 56 (1981), 44.

höhere argumentative Anschlußfähigkeit zu erreichen und ihre heidnischen Gesprächspartner für das Christentum zu gewinnen, insbesondere gebildete Laien¹³⁶. Entsprechend dieser theologischen Zielsetzung seien die Kontroverspunkte bewußt ausgeklammert und Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten bewußt hervorgehoben worden¹³⁷. Es darf aber in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden, daß die intensive Auseinandersetzung zwangsläufig zur Entdeckung von mancherlei tatsächlichen Geistverwandtschaften zwischen Theologie und Philosophie führte, z.B. zwischen der christlichen und stoischen Ethik¹³⁸ oder Ähnlichkeiten zwischen christlichen und platonischen Dogmen¹³⁹, man denke nur an Plotins "Erbsünden-Lehre"¹⁴⁰.

Wir werden also auch bei Marius Victorinus davon ausgehen dürfen, daß eine Unvereinbarkeit von Christentum und Platonismus für ihn nicht bestanden hat. Eine "langandauernde philosophische Auseinandersetzung"¹⁴¹ dürfen wir bei ihm voraussetzen; er ist im christlichen und im platonischen Denken zuhause gewesen. Es ist offensichtlich, daß seine Konversion nicht ein

¹³⁶DÖRRIE, l.c., 30f.

¹³⁷DÖRRIE, l.c., 19ff.

¹³⁸Z.B. bei TERTULLIAN. Vgl. hierzu CHADWICK, l.c.,

58.

¹³⁹Vgl. HADOT, l.c., 14.

¹⁴⁰Vgl. ARMSTRONG (siehe Anm. 143), 242.

¹⁴¹HUBER, l.c., 94.

unvorhergesehenes Damaskusereignis gewesen ist, sondern das Resultat seiner theologischen Reflexionen, die er vielleicht schon lange zuvor über die christliche Religion geführt hat¹⁴².

Die in der Zeit vor Victorinus relevantesten neuplatonischen Philosophen sind Plotin und Porphyrios gewesen. Es ist an dieser Stelle weder dem Ziel der Arbeit förderlich noch überhaupt möglich, eine Überblicksdarstellung ihrer Philosophien zu geben und die Fragen nach ihrer wechselseitigen Beziehung und ihrer geistesgeschichtlichen Provenienz zu beantworten¹⁴³. Die Gedanken der beiden Philosophen sollen nur insoweit dargestellt werden, als sie sich auf das Seinsproblem der göttlichen Substanz beziehen und somit für das Homousiendenken des Victorinus Relevanz gewinnen.

PLOTIN geht von der hypostatischen Triade des Einen, der Intelligenz und des Denkens aus. Im Einen sind alle Dinge in völliger Transzendenz enthalten; in der Intelligenz durchdringen sie sich gegenseitig

¹⁴²Vgl. AUGUSTINUS, conf. VIII, 2, 4. Vgl. auch HADOT, 148., 58.

¹⁴³Hierzu ausführlich LLOYD, l.c., 269-325 sowie ARMSTRONG, in: The Cambridge History of later Greek and early medieval philosophy, 193-268; außerdem das Plotinkapitel in HUBER, l.c., 15-88. Zum Problem Porphyrios-Victorinus ausführlich HADOT, Porphyre; hier auch ein Forschungsüberblick über die bisherigen Versuche einer Erhellung des philosophischen Hintergrundes des Marius Victorinus, l.c., 11-41.

intuitiv; in der Seele entwickeln sie sich¹⁴⁴. Die Seele ist hierbei die in ihrem Wirken am breitesten ausgerichtete der Hypostasen: "At the top of its range (sc. die Seele; Vf.) lives on the highest level, in the world of Intellect, and with the Intellect can rise in self-transcendence to the union with the One. At the bottom, it is responsible for the formation of bodies in the visible world"¹⁴⁵. Auf jeder Stufe dieser Seinshierarchie findet sich jedoch die ganze Breite der Wirklichkeit mit allen Möglichkeiten an. Die Übergänge zwischen den einzelnen, subordinierten Stufen sind bei Plotin fließend, verwischen jedoch nicht¹⁴⁶. Die Bewegung der Seinshierarchie beschreibt einen Hervorgang der Intelligenz aus dem absoluten Einen und der Seele aus der Intelligenz mit der Bestimmung des Wieder-zu-sich-Zurückkehrens. Diese Bewegung erfolgt lt. Plotin nicht zufällig, sondern mit Notwendigkeit. Es handelt sich jedoch um eine Notwendigkeit, der das Eine nicht unterliegt; es produziert sie vielmehr. Die Notwendigkeit, die das Eine auslöst und damit die gesamte Bewegung in Gang setzt, ist begründet in "the overflow of its superabundant life, the consequence of its unbounded perfection"¹⁴⁷.

¹⁴⁴Vgl. HADOT, Platonismus, 7.

¹⁴⁵ARMSTRONG, l.c., 250.

¹⁴⁶Vgl. ARMSTRONG, l.c., 250.

¹⁴⁷ARMSTRONG, l.c., 241. Vgl. DÖRRIE, Hypostasis, 48.

Die einzelnen Stufen in diesem hierarchischen Konzept sind als Hypostasen bezeichnet: Der Hypostasenbegriff ist hierbei auf die Frage nach der Manifestation des Seins bezogen: "ὁρόετατος meint das Gelangen zu sinnfälliger Existenz"¹⁴⁸. Auch wenn das Wort bei Plotin noch nicht fest definiert ist, beinhaltet es doch fest verschiedene Aspekte, die auch für die Aufnahme in die christliche Theologie bedeutsam sind, nämlich den Aspekt der Realisierung der unteren Stufe von der oberen aus ohne Beeinträchtigung dieser und den Gesichtspunkt jener inneren Notwendigkeit der sich vollziehenden Realisierungen, die vom absoluten Seinsgrund ausgeht¹⁴⁹. Allein, da das Absolute nach Plotin nicht ist¹⁵⁰, kann es selbst nicht Hypostase von irgendetwas sein¹⁵¹; das Eine ist nach Plotin absolut transzendent und einfach. Die Intelligenz dagegen bildet ein System, in dem sich alles gegenseitig durchdringt; ihr wohnt also die Vielfalt inne. Diese Vielfalt aber setzt umgekehrt die völlige Einfachheit des Einen voraus. Die Intelligenz geht vom Einen aus, sie präexistiert aber nicht in ihm (sonst wäre das Eine ja nicht mehr das ganz Einfache). Der Ausgang der Intelligenz vom Einen ist zwar als "Emanation"¹⁵² gedacht, doch meint der Begriff einen

¹⁴⁸DÖRRIE, l.c., 42.

¹⁴⁹vgl. DÖRRIE, l.c., 49.

¹⁵⁰Vgl. hierzu unten S. 149.

¹⁵¹Vgl. DÖRRIE, l.c., 47.

¹⁵²Vgl. ARMSTRONG, l.c., 239.

Hervorgang ohne jedwede Beeinflussung des absolut einfachen Einen: "It is certainly true that, whether he is using emanation - imagery or not, he always insists that Intellect proceeds from the One (and Soul from Intellect) without the production in any way affecting the source"¹⁵³. Die Bewegung, die Vielfalt in der Intelligenz (das System gegenseitigen Durchwaltens) ist gedacht als ein Prozeß mit den aufeinanderfolgenden Realisierungen Sein-Leben-Denken, die aber eine Einheit bilden : "Plotinus is always concerned to keep being, life and thought very closely linked in his description of Intellect, to show it as a single reality which is at once the only perfectly real being, the fulness of life, and the perfection of intuitive thought which is identical with its object"¹⁵⁴ .

PORPHYRIOS nimmt nun gegenüber diesem plotinischen Denksystem die bedeutsame Veränderung vor¹⁵⁵, daß bei ihm der erste, höchste Gott, das absolute Eine des Plotin, als "mit "Kraft" und "Intelligenz" begabt"¹⁵⁶ gedacht wird. Der fundamentale Unterschied zur

¹⁵³ ARMSTRONG, l.c., 240; Unterstreichung Vf.
¹⁵⁴ Vgl. KELLY, Doctrines, 21 und DÖRRIE, l.c., 46. 49.
¹⁵⁵ ARMSTRONG, l.c., 246.
¹⁵⁶ HADOT, l.c., 8, spricht von einer "entscheidende(n) Wende in der Geschichte des Neuplatonismus". HUBER, l.c., 89 mit Anm. 1 veranschlagt die Leistung des Porphyrios zu gering, wenn er ihm bloß zubilligt, der Philosophie Plotins eine "leichtere Zugänglichkeit" verliehen zu haben.
¹⁵⁶ HADOT, l.c., 9.

Konzeption Plotins besteht darin, daß das transzendente absolute Eine nunmehr selbst in den Bereich der Vielfalt hineingezogen wird. Zudem wird die reale Unterscheidung zwischen Intelligenz und Seele aufgehoben. "In so far as he differed from Plotin it was (...) by virtually abandoning the real distinction between Intellect and Soul, on which Plotinus sometimes insists very strongly"¹⁵⁷. Dies ist aber nur der vergleichsweise geringere Unterschied zwischen den beiden Philosophen: "To blur the distinction between Intellect and the One, to reduce the sharpness of the transition from determinate being, is a more radical revision of Plotinus than that between Intellect and Soul"¹⁵⁸; der erste Gott trägt (als mit "Kraft" und "Intelligenz" Begabter) nun eine Vielfalt in sich und läßt keine absolute Einfachheit und keine absolute Transzendenz mehr zu. Das absolute Eine wird plötzlich mit dem Wirklichen koordiniert; diese Aufgabe der völligen Transzendenz des plotinischen Einen haben die Nachfolger des

¹⁵⁷ARMSTRONG, l.c., 266.

¹⁵⁸ARMSTRONG, l.c., 267.

Diese Beurteilung hängt jedoch immer noch von der Entscheidung über die Autorenschaft eines Turiner Palimszests ab, der Fragmente eines neuplatonischen Parmenideskommentars enthält. Die Autorenschaft des Porphyrios wurde von ARMSTRONG, l.c., 267 im Jahre 1967 immer noch mit einem Fragezeichen versehen, kann aber wohl seit den extensiven Analysen P. HADOTs als gesichert gelten, vgl. ders., Porphyre I, 102-143, bes. 103-113. Zum Text dieser neuplatonischen Schrift siehe l.c. II, 59-113 (griechisch mit französischer Übersetzung).

Porphyrios ihm später vorgeworfen¹⁵⁹; man kann daran sehen, daß die Lehre des Porphyrios um einiges von der sonst im Neuplatonismus üblichen abweicht¹⁶⁰.

Dem ersten, mit Kraft und Intelligenz begabten Gott folgt in der Stufenlehre des Porphyrios ein zweiter Gott, von ersterem gezeugt, die schöpferische Intelligenz, sodann "eine ganze Hierarchie von Astralgöttern"¹⁶¹. Diesen Gottesbegriff hat Porphyrios den sogenannten "Chaldäischen Orakeln" entnommen, die er als Offenbarungsquelle der christlichen Offenbarung entgegenstellte¹⁶². Dieser Gottesbegriff bildet für Porphyrios eine Triade, die er der Triade Leben-Sein-Denken gleichsetzt. Wir hatten bei Plotin notiert, daß die Trias Sein-Leben-Denken auf der Stufe der Intelligenz, also quasi unterhalb des absoluten Einen angesetzt worden war. Nun ist das Schema dahingehend verschoben, daß das plotinische Eine zum ersten Glied dieser Trias wird, mit dem Sein identifiziert wird: "The One which is (or Intellect) is no longer the One, but according to its "idea" (as its name shows) it still is the One; at the same time the "idea" in which it participates must be the idea of being; but this, we learn, does not itself have a form or a name

¹⁵⁹PROKLOS, In Parmen. 1070, 15, Cousin. Die Stelle ist zitiert nach HADOT, Platonismus, 9.

¹⁶⁰Zum Verhältnis von Traditionsgebundenheit und Eigenständigkeit der Weiterentwicklung bei Porphyrios vgl. DÖRRIE, Schultradition, bes. 414f.

¹⁶¹HADOT, l.c., 9.

¹⁶²HADOT, l.c., 8.

or substance (being) because it does not belong to anything, and it turns out to be the first hypostasis itself, which can only be known by the way of negation"¹⁶³.

Hiermit aber steht Porphyrios vor dem Problem, zeigen zu müssen, wie das Sein, das Absolute und Einfache bei Plotin, eine Triade mit dem Leben und mit dem Denken bilden konnte ohne dabei seine Absolutheit einzubüßen. Im Prinzip ist damit das Homousieproblem gestellt. Marius Victorinus, der die porphyrianische Triade mit der christlichen Trias von Vater, Sohn und Heiligem Geist gleichsetzt, steht genauso vor der Frage, wie der Sohn als Gezeugter und als Schaffender, als Vielfältiger mit dem Vater als dem absolut Einfachen homousios sein kann. Das Problem wird dadurch zu lösen versucht, daß man Sein, Leben und Denken als sich gegenseitig durchdringende Aspekte eines einzigen Aktes auffaßt, die sich durch das Überwiegen eines Teils voneinander unterscheiden¹⁶⁴ - allerdings real unterscheiden, nicht bloß scheinbar. Das absolute Sein (oder der Vater) ist dabei sowohl mit den beiden anderen Aspekten koordiniert als auch diesen gegenüber

¹⁶³ LLOYD, l.c., 291 mit dem Hinweis auf die christliche Adaption dieses Gedankens durch Victorinus, ebenda, Anm. 5.

¹⁶⁴ HADOT, l.c., 16; vgl. auch HUBER, l.c., 100. Die Bezeichnungen treffen auf alle drei gemeinsam zu, doch werden sie vor allem dem einen oder dem anderen besonders zugeschrieben, vgl. HADOT, l.c., 395 (Anm. 278 zu Adv. Ar. I, 54, 4f.).

transzendent. "Leben" und "Denken" sind im Sein in völliger Einfachheit enthalten, präexistieren in ihm¹⁶⁵, "sind" ursprünglich das Sein bevor sie sich dann, sich selbst erkennend und sich selbst zeugend, von ihm unterscheiden¹⁶⁶. Damit aber ist erst die völlige Entfaltung der göttlichen Substanz gegeben, die im "Denken" zu sich selbst zurückkehrt, nachdem sie im "Leben" aus sich selbst hervorgegangen ist¹⁶⁷. Was ursprünglich als Potenz rein identisch war, ist als Akt und Bewegung verschieden geworden. Gegenüber Plotins Ontologie ist damit eine Dynamisierung des Seins vonstatten gegangen. Die plotinische Seinstranszendenz ist bei Viktorin als Prä-Existenz gefaßt¹⁶⁸. Zwar trifft es zu, daß wir bei

¹⁶⁵ Anders noch PLOTIN, s.o.S. 443.

¹⁶⁶ HADOT, l.c., 16.

Dieser Übergang ist bei PLOTIN noch letztlich negativ gesehen, während er bei Victorinus den positiven Sinn hat, daß in der Manifestation des Sohnes das Sein Gottes selbst manifestiert und erkannt wird, vgl.

HUBER, l.c., 104.

¹⁶⁷ HADOT, l.c., 16f.

¹⁶⁸ HUBER, l.c., 96. Dieselbe Entwicklung hatten wir schon bei PORPHYRIOS erwähnt, s.o.S. 445.

HUBER stellt Victorinus vor allem mit Plotin zusammen und stellt dann erhebliche Differenzen fest, die wir aber z.T. schon bei der Entwicklung von Plotin zu Porphyrios beobachten konnten. Der "Sprung", den Victorinus bei der Kombination von neuplatonischer Hypostasenlehre mit christlichen Trinitätsdogma hat tun müssen, ist also nicht ganz so groß zu veranschlagen wie es bei HUBER bisweilen scheint. Der entscheidende Schritt, nämlich die Koordination des absoluten Einen mit dem Wirklichen und damit die Aufgabe seiner totalen Transzendenz ist jedenfalls schon bei Porphyrios in die Wege geleitet, s.o.S. 445. HUBER selbst weist allerdings auch darauf hin, daß Victorinus die in HUBERs Buch des leichteren Verständnisses wegen (über)deutlich herausgearbeitete

Viktorin auch Aussagen zur völligen Seinstranszendenz Gottes finden, in denen er Gott -gut plotinisch- als Nichtseiendes begreift, uneinsehbar, unsichtbar, unsubstantiell ($\mu\eta$ $\delta\upsilon$ ergo deus est, Ad Cand. 13,11f.)¹⁶⁹. Doch gehört Gott nicht zu den wahrhaft Nichtseienden: "Eorum autem quae vere non sunt deum esse nefas est suspicari"¹⁷⁰. Damit wird nun nicht nur "die Negativität Gottes gegenüber dem Sein zum Ausdruck gebracht, sondern auch (...) die in der Negation sich andeutende, aber außerhalb ihrer nicht faßbare Vorgängigkeit des Seinsursprungs vor dem Sein"¹⁷¹. Das "prinzipielle Hinaussein des Einen über jede seinshafte Manifestation"¹⁷² ist aufgehoben in der Homousie der trinitarischen Personen. Das Absolute ist "hereingezogen (...) in den Bereich des Seins", es "wird in gewisser Weise zum Sein"¹⁷³. Zur radikalen Seinstranszendenz des Absoluten tritt im Neuplatonismus entsprechend die völlige Erkenntnistranszendenz. Vom Absoluten kann im Prinzip nichts ausgesagt werden. Die radikale Einfachheit des Einen kann man unter den Bedingungen der Vielfältigkeit des Seins nicht zur Sprache bringen.

Differenz selbst kaum so scharf empfunden haben kann, 168., 95.

¹⁶⁹CSEL 83, 30.

Vgl. das Verständnis zu dieser Passage bei HUBER,

168., 95f.

¹⁷⁰Ad Cand. 13,4f., CSEL 83, 30.

¹⁷¹HUBER, l.c., 96.

¹⁷²HUBER, l.c., 105.

¹⁷³HUBER, l.c., 114.

Die Aussagen vom Einen werden überwiegend zu Negationen und positive Redeweise erfolgt nur unter dem Vorbehalt, daß sie das Gemeinte allenfalls andeutet, aber nie trifft. Der Gegenstand dieser im wesentlichen mit Negativa arbeitenden Gotteslehre ist aber nun gerade "nicht ein Nichtiges, (sondern) vielmehr das eminent Positive, das Absolute"¹⁷⁴. Das Erkennen des Einen kann sich dann aber notwendig nicht mehr im Rahmen gewöhnlichen Erkennens vollziehen. Es ist dem Absoluten wesentlich, daß es sich der "direkten Erkenntnis für das ihm Nachgeordnete"¹⁷⁵ entzieht. Die Erkenntnis des Absoluten kann nur in einer Art mystischer Erfahrung vollzogen werden, in einer Ekstase. Die mystische Erfahrung überbietet alles Erfahren und Erkennen. Im völligen Ausgerichtetsein auf das Andere, Absolute, wird die Erkenntnis des Erkennenden nicht nur einer absoluten Steigerung zugeführt, sondern selbst transzendiert. "Sehendes und Gesehenes sind nicht mehr zwei, sondern eines"¹⁷⁶. Das Sehen "ist überhaupt kein Sehen mehr,

¹⁷⁴ HUBER, l.c., 80.

Natürlich faßt auch die Negation das Absolute nicht. Auch die Negation ist nur relative Bestimmung in Abhebung des Absoluten vom Seienden; ihr Vorrang gegenüber der Position begründet sich allein daraus, daß die radikale Seinstranszendenz nachvollzieht, während die Position in Begriffskategorien des Seins arbeiten muß. Vgl. hierzu HUBER, l.c., 82.

¹⁷⁵ Vgl. HUBER, l.c., 85.

¹⁷⁶ HUBER, l.c., 87.

vielmehr die Aufhebung des Sehens in die Einheit ohne Unterschied"¹⁷⁷.

Den Gedanken der prinzipiellen Unerkennbarkeit und Unaussagbarkeit Gottes finden wir auch in den Schriften des Marius Victorinus vor. Die Homousie ist unbegreiflich (Adv.Ar.I, 18,25), wird aber mit Hilfe des Geistes Gottes erkennbar: "Sed quoniam dei voluntate inquiri omnia, et ea quae dei, spiritus qui nobis inhabitat, inveniatur modus divinae generationis, iuxta quem et $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ manifestabitur et illa exterminabuntur"¹⁷⁸. Deutlich sind aber hier die Voraussetzungen der negativen Theologie durch die Referenz zum biblischen Gedankengut (1.Kor 2, 10f.) überholt. Zwar können wir keinen würdigen Namen für Gott finden¹⁷⁹, zwar ist es eine Sünde "de deo dicere, quod est et quomodo"¹⁸⁰, zwar ist das Reden von Gott eine "super hominem audacia"¹⁸¹; doch gegenüber den Vertretern der Bekenntnisse von Sirmium 357 und 359 zeigt Victorinus, daß sich die Zeugung des Sohnes nicht grundsätzlich der Erkenntnis entzieht¹⁸². "Die Verborgenheit des Ursprungs erweist sich als aufhebbar in einer Offenbarung"¹⁸³. Das Erkennen vollzieht sich nun aber

¹⁷⁷Ebenda.

¹⁷⁸Adv.Ar.I, 18,28-31, CSEL 83, 81f.

¹⁷⁹Ad Cand. 28,3f..

¹⁸⁰Ad Cand. 32,2, CSEL 83, 47.

¹⁸¹Ad Cand. 1,5, CSEL 83, 15.

¹⁸²De hom. rec. 4, 2-14.

¹⁸³HUBER, l.c., 104.

nicht in einer das Erkennen transzendierenden Ekstase, sondern mit Hilfe des Geistes Gottes¹⁸⁴, den wir empfangen haben (1.Kor 2,12). Es trifft zu das "Gott erkennen" eigentlich den Tod bedeutet¹⁸⁵; doch der Logos, der Sohn, hat uns von sich aus einen Weg gegeben, den Vater zu erkennen¹⁸⁶. Im Sohn und nur im Sohn wird der Vater erkannt¹⁸⁷; der Heilige Geist ist hinsichtlich der Erkenntnis des Göttlichen der "Lehrmeister des Denkens"¹⁸⁸. Nur dank der Hilfe des Heiligen Geistes, der die Erkenntnisentzogenheit des Göttlichen aufhebt, hat Victorinus seine trinitätstheologischen Ausführungen formulieren können, wie er selbst mehrfach betont: "Quis autem modus ista generatione filietatis eius sive iuxta significatos sive iuxta alios modos -confiteor deo, illius enim potentia factum est- dictum a nobis sufficienter in aliis libris et omnis progressio et descensus et regressio, permissu sancti spiritus,

¹⁸⁴Adv.Ar.I,18,31.

¹⁸⁵Adv.Ar.III,1,42-47; vgl. Adv.Ar.IV,8,54f., gegründet auf Ex 33,20.

"Gott erkennen" bedeutet normalerweise den Tod, weil menschliches Leben und Denken veräußerlicht sind, dem Vielfältigen unterworfen sind; das schlechterdings Einfache ist dann jedoch für das Leben und Denken des Menschen nicht faßbar. Dieses muß an jenem zerbrechen, zerschellen.

¹⁸⁶Adv.Ar.III,6, 5-7.

¹⁸⁷Adv.Ar.III,11, 8.

¹⁸⁸"Sanctum spiritum intelligentiae magistrum", adv.Ar.III,6,16f., CSEL 83,201.

"...spiritus,

Testimonium de Christo dicens,

Et quid sit mundus docens". Hymn.II, 56-58, CSEL 83,292.

declarata est et de triplici unitate et de unali trinitate"¹⁸⁹. Damit befinden wir uns aber schon mitten in den Überlegungen zur trinitätstheologischen Gesamtkonzeption des Marius Victorinus, der wir uns im folgenden zuwenden wollen.

¹⁸⁹Ad.Cand 30,35-31,3, CSEL 83, 46f. Vgl. auch Adv.Ar. III,6,1-5.

5. Die Trinitatslehre des Marius Victorinus

Die Erörterung der viktorinischen Trinitatslehre erfolgt unter der Vorbemerkung, daß sich die Heterogenität der Aussagen in Viktorins Texten als ernsthafter Problemfaktor für eine Auswertung zu einem einheitlichen System erweist¹ und umgekehrt der Drang zur systematisierenden Darstellung die Nichteinbeziehung vereinzelter Aussagen, die den Hauptlinien in Viktorins Gedankenführung entgegenstehen, unvermeidlich macht.

Die bemerkenswerte Leistung des Marius Victorinus besteht grundsätzlich darin, daß er die Lehre von der neuplatonisch-porphyrianischen Trias auf das Problem der christlichen Trinität angewendet hat². Das für nizänischen Kreisen angehörenden Theologen gewohnte Homousiendenken wird von der Ontologie der Hypostasen her untermauert³. In Adv.Ar.I, 48,4ff. wirft Viktorin die Frage auf, ob die fünf Namen spiritus, logos, nous, sapientia, substantia identisch oder voneinander verschieden seien. Bei der Beantwortung dieser Frage spricht er jedoch nur noch von der Trias

¹Vgl. HUBER, l.c., 93 mit Anm. 2.

²Vgl. HADOT, l.c., 15; RITTER, l.c., 218; ABRAMOWSKI, ThPh 54 (1979), 45.

³Vgl. HUBER, l.c., 93; MARKUS, l.c., 332.

Sein, Leben, Denken⁴. Fast unmerklich hat sich die völlige Identifizierung der Begrifflichkeiten vollzogen, sodaß die aus dem neuplatonischen Hypostasendenken gewonnene Erkenntnis ohne weiteres als Antwort auf die trinitätstheologische Ausgangsfrage stehen gelassen werden kann.

Im Zentrum der Überlegungen Viktorins steht die Frage nach der Konsubstantialität der Trias und das Bemühen, diese Konsubstantialität gegenüber den Häretikern aller theologischen Gruppen zu erweisen.

Adv.Ar.I,59,1ff. formuliert klar das Endergebnis, auf das alle Anstrengungen ausgerichtet sind: "Habemus ergo secundum ordinem permissu dei et patrem et filium ὁμοούσιον et ὁμοούσια secundum identitatem in substantia"⁵. Die hinsichtlich der substanzgleichen Trinität ins Auge zu fassende systematische Figur ist ein Ausgang, Abstieg und Rückgang in dreifacher Einheit und einfacher Dreiheit⁶. Innerhalb dieser

⁴"Sed oportet prius videre, quomodo alia, cui adtribuantur, patri an filio, dico autem spiritum, λόγον, νοόν, sanctum spiritum, sapientiam, substantiam. Primum pater et filius idem, filius autem et sanctus spiritus idem. Existentia igitur et vita idem. Ergo existentia et beatitudo idem", adv.Ar.I,54,1-6, CSEL 83, 151.

Beatitudo kann bei Victorinus des öfteren an die Stelle des Denkens in der Trias esse-vivere-intellegere treten (Adv.Ar.I,50,11. 15. 19; 52,4; 57,7; Adv.Ar.III, 10,22), vgl. HADOT, l.c., 292 (Ann. 261 zu Adv.Ar.I, 50,11).

⁵CSEL 83, 159.

⁶S.o.S. 123.

substantiellen Einheit wird die Unterschiedenheit der göttlichen Personen durch das Überwiegen eines Aspektes innerhalb der göttlichen Bewegung festgehalten. Zwar ist jeder der Drei alle Drei und die Drei sind Eins⁷, aber im Vollzug der göttlichen Bewegung verkörpert ein jeder ein eigenes Element: Gott ist, indem er Ruhe bleibt, der Vater; indem er sich entfaltet, der Sohn; und indem er diese Entfaltung an sich selbst zurückbindet, der Heilige Geist⁸. Diese Unterschiedenheit innerhalb der substantiellen Einheit wird von Victorinus genauerhin als "altera in identitate" bzw. "eadem in alteritate"⁹ bezeichnet. Auf die Frage, wie die Homousie genau zu denken sei, erfahren wir zunächst: "Exclamat igitur veritas, quod ὁμοούσια ista, secundum identitatem cuncta alteritate"¹⁰. Die Bestimmung, daß die Drei sich durch das Vorherrschen eines bestimmten Aspektes (der aber prinzipiell für jeden der Drei gilt) unterscheiden, wird dahingehend präzisiert, "daß jeweils eines der in der (einen; Vf.) Substanz inbegriffenen drei Vermögen durch seine Selbstverwirklichung vorherrscht"¹¹. Die Substanz ist

⁷HADOT, l.c., 40.

⁸"Tu cum quiescis, pater es, cum procedis, filius, in unum qui cuncta nectis, tu es sanctus spiritus", Hymn.I, 5f., CSEL 83, 285. Vgl. HADOT, l.c., 443.

⁹Adv.Ar.I, 48, 22-27, CSEL 83, 142f.

¹⁰Adv.Ar.I, 53, 1f., CSEL 83, 150, vgl. HUBER, l.c., 100. Zur näheren Bestimmung der Homousie als Ipseität und Identität s.u.S. 152f.

¹¹HADOT, l.c., 387f.

also identisch, die Verwirklichungsgestalt verschieden¹²; die in Adv.Ar.IB diskutierten Namen, deren Identität Victorinus nachgewiesen hatte, treffen auf alle Drei zu, doch werden sie vor allem dem Einen oder dem Anderen besonders zugeschrieben¹³. Die Homousiediskussion wird dadurch auf eine neue Stufe gestellt, die gegenüber den "Arianern" eine Präzisierung des homousios, die sowohl die Einheit der Substanz als auch die Verschiedenheit der Personen festzuhalten vermag.

Zunächst muß Victorinus aber angesichts seines neuplatonischen Hintergrundes die Frage beantworten, wie von einem Sein, einer Substanz Gottes überhaupt die Rede sein kann. Natürlich ist Gott nicht einfach substantia im Sinne der vorfindlichen Dinge. Aber dennoch ist es verwerflich zu sagen, daß Gott nicht sei¹⁴. Wer aber sagt, daß Gott sei, der kann nicht gleichzeitig behaupten, daß er ohne Substanz sei¹⁵. Sein Sein ist vielmehr die ihm eigentümliche Substanz, die "ipsa substantia" oder "ante substantiam substantia"¹⁶; Gott ist die Potenz der Substanz; als solche aber ist er dem Substantiellen nicht

¹² Dieses Schema hatten wir schon bei den meletianischen Deligierten in Alexandrien festgestellt, s.o.S. 54.

¹³ Vgl. Adv.Ar.I, 55.

¹⁴ "Deus non esse nobis nefas dicere", adv.Ar.II, 3, 10, CSEL 83, 173.

¹⁵ Adv.Ar.II, 1, 27f.

¹⁶ Adv.Ar.II, 1, 30. 32, CSEL 83, 169.

einfach entnommen, nicht anousios, sondern hyperousios: "Weil er über ihr steht, darum ist er auch Substanz; denn die Potenz ist im höchsten Grade das Sein"¹⁷. Als Ursprung alles Seienden ist Gott zwar von diesem verschieden, aber doch wesentlich Sein. Jedoch ist "dieses Sein (...) in seinem Was nicht offenbar, weil an sich selbst gänzlich unbestimmt, ohne Form, kein Etwas-Sein"¹⁸. Bestimmtheit und Offenbarkeit erhält dies Sein erst in der Form. Hier wird das reine Sein zum durch Gestalt begrenzten Seienden (to on oder auch hyparxis)¹⁹. Die hier von Victorinus verwendete Unterscheidung von esse und on ist, soweit ich sehe, genau analog zur Unterscheidung von substantia und forma oder species²⁰ konstruiert: "Omne enim quod est òv esse est cum forma"²¹. Das on ist geformtes, determiniertes Sein; dasselbe ist mit forma oder species ausgesagt. Esse hingegen bezeichnet das reine und transzendente Sein Gottes im Gegensatz zu on²²,

¹⁷HUBER, l.c., 111, auf Grundlage von Adv.Ar.II,3,15-18: "Deum esse omnes fatentur, cum sit potentia substantiae, et ideo supra substantiam, atque ex hoc substantia; etenim potentiae inest esse quod potest esse". CSEL 83, 173.

¹⁸HUBER, l.c., 113, nach Adv.Ar.I,58; IV,19. Victorinus benutzt hier auch den Begriff "id est infinitas et indeterminatio", Adv.Ar.IV,23,15, CSEL 83, 260.

¹⁹Vgl. HUBER, l.c., 113.

²⁰Zum gleichen Gebrauch von forma und species s.u.S. 142f.; vgl. HUBER, l.c., 99.

²¹Adv.Ar.II,4,30f., CSEL 83, 177.

²²Adv.Ar.II,4,30f.

wie auch substantia in eben diesem Sinne geradezu als Gegensatz zu forma gebraucht werden kann²³. Entscheidend ist hierbei aber, daß esse oder substantia nach ihrer Formung in determiniertes Sein nichts von ihrem Seins- bzw. Substanzcharakter als solchem einbüßen: Auch das geformte Sein, das on, ist nach wie vor esse oder Substanz; es ist ja aus dem purum esse hervorgegangen, ohne dies substantiell zu beeinträchtigen oder selbst substantiell beeinträchtigt zu sein. Das esse oder die Substanz sind das Zugrundeliegende²⁴, das on oder die hyparxis bzw. forma oder species ist das formhaft Seiende, das vom formlosen, reinen Sein, dem Zugrundeliegenden, gezeugt wird²⁵; an die Stelle der Begriffe on oder hyparxis können hierbei auch die Worte exsistentia oder subsistentia (hypostasis!) treten²⁶ und auch der Begriff substantia, da ja die Substanz dem on oder der subsistentia unabdingbar zugrunde liegt: "Si ergo

²³ Hymn. III, 146-240. Vgl. HADOT, l.c., 438 (Anm. 558 zu Adv.Ar. IV, 26, 18).

²⁴ "Subiectum", adv.Ar. I, 30, 19; II, 4, 37, CSEL 83, 107; 177. Ich übernehme die Übersetzung von HADOT/BRENKE, l.c., 158. 220.

²⁵ Vgl. HUBER, l.c., 114.

Zum Begriff der Zeugung s.u.S. 131f.

²⁶ Adv.Ar. II, 4, 31f. Vgl. ZIEGENAUS, l.c., 178f.

Exsistentia wird nicht durchgehend als Äquivalent zu on gebraucht. Adv.Ar. I, 30, 21-24. 29 zeigt, daß es auch für das esse purum, für Substanz verwendet werden kann. Die Stelle soll hier als Ausnahme behandelt werden und dem vorherrschenden Gebrauch gegenüber untergeordnet werden. Vgl. HADOT, l.c., 406 (Anm. 351 zu Adv.Ar. II, 4, 10f.) und die Vorbemerkung zur Darstellung der Trinitätslehre Viktorins in dieser Arbeit, s.o.S. 124.

dicatur de deo subsistentia, magis de deo dicatur substantia, et magis ista, quoniam subiectum significat et principale quod convenit deo"²⁷. Die hiermit eingeführte terminologische Unterscheidung wird sich für die Gesprächsfähigkeit gegenüber östlichen Entwürfen als nützlich und folgenreich erweisen. Sie wird jedoch nicht nur auf das Substanzproblem, sondern auf das Erkenntnisproblem angewendet.

Als reines Sein, als ungestaltete Substanz, entzieht Gott sich dem menschlichen Denken und der Erkenntnis. Der neuplatonischen Erkenntnistranszendenz des Absoluten entspricht es, daß das reine Sein Gottes für Victorinus nicht einfach erkennbar ist, sondern allenfalls durch eine "praeintellegentia **potius** quam intellegentia"²⁸ angenommen, geglaubt wird. Doch die negative Theologie des Neuplatonismus tritt sodann schnell in den Hintergrund: Sobald dem Einen Formung zuteil wird, wird es unserem Wissen zugänglich²⁹; es offenbart sich. Hier setzt Victorinus nun die trinitarische Ausprägung seines Gottesbegriffes an: Das reine Sein wird als Vater, das Gestalt habende,

²⁷Adv.Ar.II,4,36-38, CSEL 83, 177.

²⁸Adv.Ar.IV,19,15f., CSEL 83, 254.

Eine Präzisierung dieser Bestimmung kann man aus Adv.Ar.IV,23,40f. ansehen: "quia erat quidem quod cognoscibile esse posset, non quo cognoscibile esset". CSEL 83,261. Vgl. die sehr schöne Übersetzung bei HADOT/BRENKE, l.c., 302: "weil er nur potentiell und noch nicht aktuell erkennbar war".

²⁹Adv.Ar.II,4,8-10. Vgl. MARKUS, l.c., 335.

geformte Sein als Sohn verstanden. "Hoc ergo quod est esse deo damus, formam autem Christo, quia per filium cognoscitur pater, id est per formam quod est esse"³⁰. Das Geformte ist weiterhin das reine Sein; aber erst die Gestalt läßt erkennen, was das Sein ist³¹. "Die untrennbare Einheit von Form und Substanz macht den Sohn zur Offenbarung des Vaters"³². Der Sohn als das Formmoment der göttlichen Substanz ist verstanden als "wesentlich das, worin der Vater selbst erkannt wird"³³.

Der Akt des Hervorgehens des Sohnes aus dem Vater wird gemäß der biblischen Tradition als Zeugung verstanden, wobei die Zentralstelle der Arianer Prov 8,22 mit Hilfe von Prov 8,25 interpretiert wird³⁴. Es handelt sich nicht um ein Geschaffensein, sondern um eine "spirituali generatione"³⁵, begriffen als ein In-Erscheinung-Treten nach außen, wobei "eine dem göttlichen Sein inbegriffene Realität durch Absonderung zur eigenen Selbständigkeit gelangt"³⁶. Das vor dieser Zeugung im Sein des Vaters enthaltene

³⁰Adv. Ar.II,4,19-21; CSEL 83, 176.
Daß die Form Gottes der Sohn Gottes ist, zeigt Victorinus auch in Adv.Ar.IV, 29,39 - 31,9.

³¹Adv.Ar.II,4,18f. Vgl. MARKUS, l.c., 334.

³²HUBER, l.c., 103.

Victorinus beruft sich hierzu auf Joh 14,9; siehe Adv.Ar. II,4,22. Die Identität zwischen Gott und seiner Gestalt wird auch in Adv.Ar.IV,25,44 - 26,27 aufgezeigt.

³³HUBER, l.c., 104 unter Berufung auf Adv.Ar.IV,32.

³⁴Ad Cand. 29,6-8.

³⁵Ad Cand. 29,7, CSEL 83, 44.

³⁶HADOT, l.c., 424

Sein des Sohnes nennt Victorinus "innere Gestalt"³⁷, die nach Joh 1,18 "ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ πατρὸς" ruht. Victorinus möchte dies mit "in gremio" wiedergeben³⁸, was von der Vorstellung getragen ist, daß die vor der Zeugung des Sohnes im reinen Sein ruhende Potenz eine eigene Bewegung³⁹ nach außen vollzieht, die die Unterscheidung der substanzgleichen Verwirklichungsgestalten Vater und Sohn realisiert, die sich aber grundsätzlich der Ermöglichung durch den Vater verdankt⁴⁰. Im Akt der Zeugung verleiht der Vater sich selbst seine eigene Substanz und ist für den Sohn und den heiligen Geist Existenzquelle⁴¹; deswegen kann Victorinus auch in der Diskussion mit den Homöusianern darauf insistieren, daß die Rede von der Homousie des Sohnes nicht zwangsläufig das Postulat einer dem Vater vorgängigen Substanz impliziere; auch bedeutet die Zeugung keinesfalls eine Teilung der göttlichen Substanz, da zwar die Vermögen der Drei je selbst Sein sind, sie jedoch nur eine einzige und gleiche Kraft besitzen, wobei ihnen der Vater sowohl ihr Sein als solches als auch das, was sie sind (Verwirklichungsgestalt des Seins)

³⁷ "Intus forma", adv.Ar.IV,20,28, CSEL 83, 256.

³⁸ Adv.Ar.IV,33,15f., CSEL 83, 276.

³⁹ "Motu suo", adv.Ar. IV,28,15, CSEL 83, 267.

⁴⁰ "Patre dante", adv.Ar.IV,30,41f., CSEL 83, 271.

⁴¹ Adv.Ar.I,55,19f.

verleiht⁴². Das hieraus Entstehende ist aber mehr als Abbild denn als Emanation zu oder Abspaltung verstanden⁴³; das Hervorgehen der Potenz ist eher Erscheinung als Hervorgang, oder "si progressio, non dimittens unde progreditur, sed cum conexione progressio"⁴⁴. Allen Dreien ist die einzige göttliche Substanz gemeinsam in der Weise, daß jeder Einzelne der Drei für sich allein diese Drei ist⁴⁵. So wird die substantielle Einheit der trinitarischen Personen näherhin als gegenseitiges Ineinandersein gefaßt: Als göttliche Substanz sind alle Drei mit dem Vater identisch, als Wirkende im Heilsgeschehen sind Sohn und Heiliger Geist identisch, wobei der Heilige Geist als Heiligender und Paraklet ein eigenes Wirken besitzt, aber nur insofern am Heilsgeschehen teilhat, als er mit Christus identisch ist⁴⁶. Bei der Art dieses Ineinanderseins handelt es sich um eine wechselseitige Verschränkung von Vater, Sohn und Heiligem Geist (oder in neuplatonischer Terminologie: Sein, Leben, Denken). Das je einzelne Element ist hierbei nicht als vom Ganzen abgetrennter Teil zu

⁴²"Consubstantialem, simul potentem, ipsum hoc quod sic est esse et ipsum quod est esse patre dante", Adv.Ar.I, 55, 26f., CSEL 83, 153.

⁴³Adv.Ar.III, 1, 31-33.

⁴⁴Adv.Ar.III, 7, 24f., CSEL 83, 203.

⁴⁵"Sunt igitur ista sic singula, ut omnia tria ista sint singula. Una omnibus ergo substantia est."

Adv.Ar.III, 10, 19f., CSEL 83, 208.

⁴⁶Vgl. Adv.Ar.III, 16, 16-20 und hierzu die Übersetzung bei HADOT/BRENKE zur Stelle, l.c., 261.

sehen, sondern es spiegelt das Ganze unter Betonung eines bestimmten Aspektes in vereinzelter Form wieder. Aus der Bestimmung der Trinität als dreifache Einheit und eine Dreiheit und aus der Figur "der gegenseitigen Verschränkung von Sein, Leben und Intelligenz folgt, daß jeder der Drei alle Drei ist, daß die Drei eins sind und daß sie sich nur durch das Vorherrschen eines Aspektes voneinander unterscheiden"⁴⁷, aber hierin eben sich real, nicht nur scheinbar unterscheiden. Hiermit können sowohl über den Unterschied als auch über die Identität innerhalb der Trinität noch genauere Aussagen vorgenommen werden:

Der Unterschied besteht innerhalb eines göttlichen Aktes und bezeichnet verschiedene Erscheinungsweisen der göttlichen Bewegung⁴⁸; hierbei sind die trinitarischen Personen auf verschiedene Wirkungsweisen konzentriert: Um zu wirken, entfaltet sich die göttliche Substanz im Sohn und kehrt im Heiligen Geist zu sich selbst zurück⁴⁹. Vater und Sohn verhalten sich wie der Wirkende und sein Werk⁵⁰; sie sind unterschieden, insofern sie Vater und Sohn sind, aber hinsichtlich ihrer gemeinsamen Substanz sind sie ein einziger Gott. Doch während der Vater die

⁴⁷HADOT, l.c., 40
⁴⁸S.o.S.426 mit dem Hinweis auf Hymn.I,5f. Zum Begriff der Bewegung s.u.S.441 Anm. 81 .
⁴⁹Vgl. HADOT, l.c., 443 zu Hymn.I.
⁵⁰Adv.Ar.IV,10,23f.
 Beide sind hierbei jedoch als ewig gedacht, vgl. Adv.Ar.IV,13,15-30.

ursprungslose Quelle ist⁵¹, ist der Sohn aus dem Vater gezeugt. Dabei ist auch der Sohn Leben aus sich selbst, jedoch nur deshalb, weil er vom Vater selbst gezeugt ist⁵²; beide unterscheiden sich also hinsichtlich ihres Anfangs.

Innerhalb der Trias besteht laut Victorinus eine Homonymität der verschiedenen Namen. Sein, Leben und Denken sind gleichbedeutend und bezeichnen ein und dieselbe göttliche Substanz. Die Unterschiedenheit der jeweiligen Namen ist begründet im "Vorherrschen der eigenen Kraft eines jeden der drei über die Kräfte der anderen"⁵³. Die Tatsache, daß die für alle drei gleichermaßen zutreffenden Namen doch je einem der Drei in besonderer Weise zugeschrieben werden, erläutert Victorinus -zunächst überraschend, aber doch aus seiner Herkunft als Grammatiker erklärlich- mit dem Hinweis auf grammatische Besonderheiten der biblischen Texte: Der in der Heiligen Schrift bei der Erwähnung von Vater und Sohn zu beobachtende Präpositionsgebrauch wird als Argument sowohl für die substantielle Einheit als auch für die personale Unterschiedenheit beider herangezogen. Während im allgemeinen identischer Präpositionsgebrauch vorliegt, der die Einheit von Vater und Sohn anzeigt, läßt sich

⁵¹"Fons sine ortu", adv.Ar.IV,14,6, CSEL 83,245.

⁵²Vgl. HADOT, l.c., 421.

⁵³HADOT, l.c., 395 (Anm.281 zu Adv.Ar.I,54,10). HADOT weist zu diesem Gedanken des weiteren auf Adv.Ar.I,20,15f.; II, 3,41; IV,5,40; 21,26-28 hin.

aus Beispielen für unterschiedlichen Präpositionsgebrauch (Kol 1,16f.; Röm 11,36)⁵⁴ schließen, daß "auch eine Unterschiedenheit zwischen dem Vater und dem Sohn besteht"⁵⁵. Das Eigentümliche des Vaters ist es, daß aus ihm alles ist, daß alles, auch der Sohn, von ihm herkommt⁵⁶. Das Eigentümliche des Sohnes ist es, daß in ihm alles ist, daß von ihm gilt: "Factorum enim et operum per semet ipsum ipse est receptaculum"⁵⁷. Doch zeigt Victorinus eben an diesem Beispiel auch den Aspekt der Einheit beider auf: "Durch den alles ist" gilt von beiden, da die schöpferische Kraft des Sohnes auf der schöpferischen Kraft des Vaters in ihm beruht⁵⁸; "zu dem alles ist" gilt ebenfalls von beiden, "in consummatione enim unum omnia"⁵⁹. Am Ende der Welt kehrt das im Heilswirken sich unterscheidende göttliche Sein zu sich selbst zurück.

⁵⁴ Vgl. Adv.Ar.I, 36, 29-37, 41. Argumentationsgang: "per ipsum, in ipso et in ipsum" Kol 1,16f. wird "ex ipso et per ipsum et in ipsum" Röm 11,36 gegenübergestellt. Die zweimal erwähnten "per ipsum" und "in ipsum" gelten für den Vater und den Sohn. "Ex ipso" gilt besonders für den Vater, "in ipso" besonders für den Sohn.

⁵⁵ HADOT, l.c., 365.

⁵⁶ Adv.Ar.I, 37, 21-23.

⁵⁷ Adv.Ar. I, 37, 24f., CSEL 83, 122.

⁵⁸ Adv.Ar.I, 37, 14-17.

⁵⁹ Adv.Ar.I 37, 33f., CSEL 83, 122 unter Berufung auf 1. Kor 8,6; 15,28.

Die Identität zwischen den trinitarischen Personen besteht hinsichtlich der sie verbindenden Substanz⁶⁰. Gegen alle arianisierenden Versuche, den Sohn von der väterlichen Substanz zu trennen, um die Gottesattribute der negativen Theologie für den Vater allein zu reservieren, insistiert Viktorin darauf, daß es sich im Sohn um ein substantiell mit dem Vater identisches Sein handelt. Doch auch der Heilige Geist ist, da er Gott erkennt und seine Gestalt hat, gleichzeitig Gott (Vater) und Sohn⁶¹; der Sohn ist die "universalis et omnium forma"⁶², aber da die Gestalt immer in der Substanz und außerdem jede Gestalt immer auch Erkenntnis ist, ist er auch Gott Vater (in der Substanz) und Heiliger Geist (in der Erkenntnis)⁶³; der Vater ist, da er sich selbst Gestalt zu verleihen und sich selbst zu erkennen vermag, sich selbst Gestalt und für sich selbst Erkenntnis, also Logos und Heiliger Geist⁶⁴. Führend bleibt stets der Gedanke, daß die Drei ein einziger Gott sind. Es handelt sich dabei um eine göttliche Substanz, "deren Formmoment der Sohn insbesondere"⁶⁵ und deren Erkenntnismoment der Heilige Geist

⁶⁰S.o.S. 433, vgl. Adv.Ar.IV,10,24-26. Der Begriff "Identität" ist hier und im folgenden im Sinne der victorinischen These von der Identität und Ipseität verstanden, siehe hierzu unten S.452.

⁶¹Vgl. Hymn.III, 188-190.

⁶²Vgl. Hymn.III, 180, CSEL 83, 301.

⁶³Vgl. Hymn.III, 182-185.

⁶⁴Vgl. Hymn.III, 171-178.

⁶⁵HUBER, l.c., 100.

insbesondere ist⁶⁶.

Diese Konzeption erweist sich bei Victorinus auch in der soteriologischen Konsequenz als bedeutungsvoll: Das wechselseitige Ineinandersein von Vater, Sohn und Geist ermöglicht erst die Errettung des Menschen durch Gott. Die Potenz und die tätige, heilschaffende Wirksamkeit des Göttlichen sind untrennbar; diese Untrennbarkeit begründet die Homousie der trinitarischen Personen⁶⁷. Die wahre, substantielle Göttlichkeit des Sohnes wird gegenüber den Arianern deswegen so energisch zur Geltung gebracht, weil es eben der göttliche Logos sein muß, der im Sohn alles Fleischliche und alles Seelische umgreift, wenn sich wirklich der ganze Mensch angenommen und errettet wissen dürfen soll. Genau diese Annahme und Errettung hat sich aber im Sohne vollzogen: "Adsumptus ergo homo totus et adsumptus et liberatus est. In isto enim omnia universalis fuerunt, universalis caro, anima universalis, et haec in crucem sublata atque purgata sunt per salutarem deum $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$, universalium omium universalem -per ipsum enim omnia facta sunt- qui est Iesus Christus deus et salvator et dominus noster. Amen."⁶⁸

⁶⁶ Viktorin weist sonst auch darauf hin, daß der Vater durch den Sohn erkannt wird, etwa Adv.Ar.IV,32. Auf die Probleme, die sich daraus für die Verhältnisbestimmung von Christus und Heiligem Geist ergeben, wird noch einzugehen sein, s.u.S. 145f.

⁶⁷ Vgl. HUBER, l.c., 109, Anm. 4.

⁶⁸ Adv.Ar.III,3,46-52, CSEL 83, 197.

Diese trinitätstheologisch und soteriologisch so bedeutsame Bestimmung des Verhältnisses von Homousie und Unterschiedenheit sucht Victorinus anhand von illustrierenden Beispielen näher verständlich zu machen. In Adv.Ar. IB⁶⁹ vergleicht er die Beziehung zwischen Sein, Leben und Denken mit dem Verhältnis des Zentrums einer Kugel zur Kugel selbst, welche aus dem Zentrum hervorgegangen ist. Zunächst ist bei der Illustration der göttlichen Bewegung eine Kreisfigur vorausgesetzt: Das Leben geht vom Sein, dem Mittelpunkt⁷⁰, aus und beschreibt zunächst eine Gerade vom Mittelpunkt weg bis zu einem Scheitelpunkt, von dem aus es, gleichermaßen von seinem Drang zum Hervorgang als auch vom Drang zur Rückkehr bestimmt, um den Mittelpunkt kreist und einen Umkreis beschreibt; Ursache und Ausgangspunkt der Kreisbewegung bleiben aber auf sich selbst zugewandt⁷¹. Diese Kreisförmigkeit gilt nun aber in gleicher Weise ganz für jedes der drei Elemente des Kreises: "Unum igitur istorum tria: sunt in se circulata et participantia invicem sibi, magis autem simul existentia sine aliquo intervallo"⁷². Die Kreisbewegung wird also unter dem Gesichtspunkt jener Dreidimensionalität zur Kugel ("non solum circularis

⁶⁹C. 60,1-31.

⁷⁰Adv.Ar.I, 60, 3f. Vgl. HADOT, l.c., 398f. (Anm. 304 zur Stelle).

⁷¹Adv.Ar.I, 60, 5.

⁷²Adv.Ar.I, 60, 18-20, CSEL 83, 161.

motio ista, sed sphaerica"⁷³), in der sich die volle Entfaltung der göttlichen Bewegungsweite und Seinsfülle widerspiegelt.

Ein weiterer Illustrationsversuch besteht im Verständnis der Seele als Abbild des Logos bzw. des Logos als Abbild Gottes⁷⁴. Dieses göttliche Abbild ist aber nicht wie die üblichen Abbilder in der sinnlich wahrnehmbaren Welt einfach Kopie oder Nachbildung⁷⁵, sondern vielmehr ein "grundsätzlich adäquates In-Erscheinung-Treten des "Abgebildeten" im "Abbild" ⁷⁶. Das Licht ist z.B. dem Abbild des Lichtes substanzgleich: Das Abbild ist seinerseits selbst Licht⁷⁷. Es ist nicht nur Reflex, nicht nur Projektion, sondern es ist substantiell selbst Licht, hervorgegangen aus der Ursubstanz des Lichtes, ohne dabei diese zu beeinträchtigen oder zu vermindern. Wir hatten oben⁷⁸ gesehen, daß aus diesem Grunde der

⁷³ Adv.Ar.I,60,13f., CSEL 83, 160. Vgl. HADOT, l.c., 398f. (Anm.304 zu Adv.Ar.I,60,3f.).

⁷⁴ Adv.Ar.III,1,4-2,11. Bes. 1,12f.
Der hier anklingende Gebrauch von Ant II ist oben schon angeführt worden, s.o.S.99f.

⁷⁵ "Simulacra ac simulamenta", adv.Ar. III,1,13, CSEL 83, 191; vgl. adv.Ar. I, 19,10f.

⁷⁶ HUBER, l.c., 103. Vgl. Adv.Ar. I, 19, 17-22

⁷⁷ Adv.Ar.III,1,16: "Quia imago luminis lumen est", CSEL 83, 191.

⁷⁸ Vgl. oben S.133.

Auch PLOTIN hatte bekanntlich darauf insistiert, daß der Ausgang der Intelligenz vom Einen zwar als Emanation gedacht werden kann, daß aber dieser Hervorgang sich ohne jede Beeinflussung oder Beeinträchtigung des Einen vollziehe, s.o.S.113 f mit Anm. 153.

Hervorgang des Sohnes von Victorinus lieber als Aktualisierung als als Emanation aufgefaßt wird.

Auf Grundlage dieses Vorstellungssystems vermag Victorinus nun über die drei trinitarischen Personen folgende Näherbestimmungen vorzunehmen: Der Vater ist reines Sein, esse, ohne nähere Definition; er ist jenseits der intelligiblen Definitionen, "id quod est supra universale esse"⁷⁹. Sein Sein ist derjenige Aspekt der Bewegung der göttlichen Substanz in Sohn und Geist, in dem sie noch unentfaltet und auf sich selbst gerichtet ist⁸⁰, ehe sie sich im Akt der Zeugung des Sohnes nach außen wendet⁸¹. Von den göttlichen Namen spiritus, logos, nous, sapientia, substantia⁸² läßt sich sagen, daß alle für alle drei trinitarischen Personen zutreffen; vorherrschend aber ist der Vater Geist⁸³. Im Vater ist der Logos, dessen

⁷⁹Adv.Ar.I,34,24, CSEL 83, 117.

⁸⁰Adv.Ar.III,2,14f.

Der Vater ist "magis principalis vita",

Adv.Ar.I,42,22f., CSEL 83,131.

⁸¹Der Begriff der göttlichen Bewegung dient zur Beschreibung sowohl der Unterschiedenheit als auch der Identität. Die Identität entspringt daraus, daß Substanz und Bewegung nicht trennbar sind und alle Bewegung von da aus Bewegung des Vaters ist. Doch ergibt sich eine Unterschiedenheit hinsichtlich des Ausgerichtetseins der Bewegung, wobei jede Bewegungsrichtung für eine der trinitarischen Personen besonders signifikant ist; vgl. HADOT, l.c., 444.

⁸²Adv.Ar.I,48,4f. Vgl auch oben, S.124.

⁸³Die fünf Begriffe werden im Verlauf der Argumentation zu dreien zusammengefaßt: Spiritus, logos, sapientia.

Eigenart die Beweglichkeit und die Tätigkeit ist⁸⁴,
in principio (Joh 1,1). Der Logos wiederum formt bei
seinem Hervorgang den Vater als reines Sein zum
determinierten on.

Der Sohn ist unter den Aspekten der göttlichen
Bewegung der gezeugte, nach außen gerichtete Teil,
wobei er aber mit dem auf sich selbst gerichteten Teil
identisch bleibt⁸⁵. Von den Namen des Göttlichen
trifft auf ihn der des Logos in besonderem Maße zu; er
ist dabei jedoch nicht mehr wie ursprünglich in Gott,
sondern vielmehr "logos ad deum"⁸⁶. Mit Aussagen aus
dem Bereich der johanneischen Terminologie
verdeutlicht Viktorin Seins- und Wirkungsweise des
Sohnes: Der Sohn ist der Logos, er war hinsichtlich
des Seins im Schoße des Vaters, hinsichtlich des
Wirkens beim Vater, ermöglicht also dessen Erkenntnis,
er ist das Leben und ist in die Welt gesandt, damit
die Welt errettet werde und ist dadurch der Heiland
der Welt⁸⁷.

Im Bezug zum göttlichen Sein ist der Sohn das
Formmonment dieses Seins, er ist "Form" im Sinne der
"species", etwa nach Phil 2,6⁸⁸: "Omne enim esse
inseparabilem speciem habeat, magis autem ipsa

⁸⁴Adv.Ar.I, 27,24f.

⁸⁵Adv.Ar.III,2, 21-40. Vgl. MARKUS, l.c., 334.

⁸⁶Adv.Ar.I, 13,23; 22,9. 37; 31,37; 34,46; 35,1;
47,10.

⁸⁷Adv.Ar.I,5,1ff.

⁸⁸Vgl. HUBER, l.c., 99.

species, ipsa substantia est, non quo prius sit ab eo quod est esse species, sed quod definitum facit species illud quod est esse"⁸⁹. Der Sohn verleibt also dem göttlichen Sein die Eigenart; er ist das "göttliche Sein in seiner Bestimmtheit"⁹⁰. Er gibt dem ersten, ursprünglichen und ursächlichen göttlichen Sein die Gestalt und ist dabei in seinem Sein Abbild jenes Ersten. Der Abbildbegriff im Bereich des Göttlichen aber impliziert die Substanzgleichheit⁹¹. Jedoch: "Quod autem non restrosum causa, idcirco pater pater et filius filius"⁹². In der Betonung der Homousie wird die reale Unterschiedenheit festgehalten.

Der Heilige Geist schließlich ist innerhalb der göttlichen Bewegung der zurückweisende Aspekt, der aber auch mit dem auf sich selbst gerichteten und dem nach außen tretenden Aspekt identisch bleibt; er bildet mit Christus praktisch eine Bewegung. Der Heilige Geist ist wesentlich Zeuge für Christus⁹³. Dieses Zeugnis für Christus beinhaltet den Aufweis der Sünde, das Zeugnis über die Gerechtigkeit und über das Gericht⁹⁴. "Aus ihm ist der Christus des Fleisches

⁸⁹ Adv.Ar.I,19,29-33, CSEL 83, 84.

⁹⁰ HUBER, l.c., 99

⁹¹ Siehe hierzu auch oben S.140.

⁹² Adv.Ar.I,19,41f., CSEL 83, 84.

Zur Unterscheidung von Vater und Sohn im Bereich der Kausalität siehe unten S.149.

⁹³ "Testimonium de Christo dicat", Adv.Ar.III, 16, 38; CSEL 83, 220.

⁹⁴ Adv.Ar.III,17,1f.

empfangen worden; durch ihn ist der Christus des Fleisches bei seiner Taufe geheiligt worden; er ist im Christus des Fleisches; er ist durch den Christus des Fleisches den Aposteln geschenkt worden, damit sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes taufen."⁹⁵ Überdies vervollkommnet der Heilige Geist die Heiligung der Getauften, indem er das Wissen über Christus schenkt⁹⁶. "Ergo omnis qui baptizatur et credere se dicit et fidem accipit, spiritum accipit veritatis, id est spiritum sanctum, fitque sanctior ab spiritu sancto"⁹⁷.

Auch der Heilige Geist, häufig in Analogie zur Triade Sein-Leben-Denken als Denken oder auch als beatitudo bezeichnet⁹⁸, ist selbstzeugend⁹⁹, indem er die dem Vater innewohnende Potenz aktualisiert. In der Zuordnung der göttlichen Namen fällt ihm im besonderen Maße das Attribut der sapientia zu, in der alles vollendet wird¹⁰⁰. In Aufnahme der biblischen Tradition ist er als Tröster und Paraklet gedacht, in dem Christus erneut präsent ist¹⁰¹.

⁹⁵ Adv.Ar.III,18,20-24, CSEL 83, 224 . Übersetzung nach HADOT/BRENKE, l.c., 265f.

⁹⁶ Adv.Ar.III,16,34-36. Vgl. HADOT, l.c., 418 (Anm. 448 zu Adv.Ar.III, 15, 48).

⁹⁷ Adv.Ar.III,16,31-33, CSEL 83 , 220.

⁹⁸ Vgl. oben S.425 Anm. 4 .

⁹⁹ Vgl. Adv.Ar.I,57,10f.

¹⁰⁰ Adv.Ar.I,56,24f.

¹⁰¹ Vgl. Adv.Ar.III,14,21-49, erneut unter breiter Berufung auf die johanneische Theologie. Die ganze Passage ist als Exegese von Joh 14 aufgebaut.

Angesichts dieser Aussagen ergibt sich für Victorinus das Problem der näheren Verhältnisbestimmung von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Beide sind ja Weisheit, beide sind Erstgezeugte des Vaters durch einen mit dem Begriff der Selbstaktualisierung zu umschreibenden Akt¹⁰². Sie sind beide Paraklet und in einer einzigen göttlichen Bewegung untrennbar miteinander verbunden¹⁰³. Angesichts dieses Befundes ist zunächst der Schluß naheliegend, daß Christus und der Geist identisch sind, ein Schluß, den Victorinus auch durchaus zieht: In der Tat ist bei ihm die Trinität häufig eher als Dyas gedacht, deren zweiter Teil (Leben und Denken oder Sohn und Geist) sich dann nochmals in zwei aufteilt¹⁰⁴. Dieser Gedanke ist insbesondere in Adv.Ar.III bestimmend: "Cum igitur adprobatur sit tres istas potentias et communi et proprio actu et substantia eadem unitatem deitatemque conficere, non sine ratione rerum in duo ista revocantur: in filium ac patrem"¹⁰⁵. "In der Dyas Vater-Sohn ist der Sohn als solcher in Christus und dem Heiligen Geist verzweifacht, die andererseits eins

¹⁰²Vgl. Adv.Ar.IV,18,14-44.

¹⁰³Siehe zum Gedankengang HADOT, l.c., 418 (Anm. 442 zu Adv.Ar.III,14,1ff.).

¹⁰⁴"In the divine Trinity the basic duality of Father and Son (...) produces a Trinity because the Logos is itself a duality", MARKUS, l.c., 337; vgl. ZIEGENAUS, l.c., 296.

¹⁰⁵Adv.Ar.III,17,10-13, CSEL 83, 222.

sind, nicht als eine einzige Substanz, sondern als eine einzige Bewegung"¹⁰⁶

Wie ist aber angesichts dieser Aussagen, daß die Trinität Vater--Sohn--Heiliger Geist praktisch auf eine Dyas Vater--Sohn zurückzuführen ist, die reale Unterschiedenheit von Christus und Heiligem Geist noch zu denken? Viktorin macht geltend, daß in jener einzigen Bewegung, dem Sohn, zwei Existenzen vorfindlich sind, Christus und Heiliger Geist¹⁰⁷. Zwar ist der Heilige Geist Jesus selbst¹⁰⁸, doch ist Christus verstanden als der auf der Erde wandelnde, wunderwirkende Jesus, während der Heilige Geist der verborgene Jesus ist, der uns nach der Himmelfahrt des fleischlichen Jesus gegeben ist: "Sed Iesus spiritus apertus, quippe et in carne, spiritus autem sanctus occultus Iesus, quippe qui intellegentias infundat, non iam qui signa faciat aut per parabolas loquatur"¹⁰⁹. Der Heilige Geist ist insofern ein "anderer" Paraklet¹¹⁰, in ihm ist Christus erneut präsent; daß dies der Fall sein kann, liegt für

¹⁰⁶ HADOT, l.c., 408; Vgl. Adv.Ar.I, 51, 22 und III, 18, 11-18. Schon in den Hinweisen auf die neuplatonische Philosophie hatten wir beim Übergang von Plotin zu Porphyrios die Tendenz festgestellt, daß die reale Unterscheidung der letzten zwei Hypostasen, Intelligenz und Seele, praktisch aufgehoben wurde, vgl. oben S. 445.

¹⁰⁷ "Exsistentiae duae", Adv.Ar.III, 8, 41, CSEL 83, 205.

¹⁰⁸ "Iesus ergo spiritus sanctus", Adv.Ar.III, 14, 12, CSEL 83, 214.

¹⁰⁹ Adv.Ar.III, 14, 21-24, CSEL 83, 215.

¹¹⁰ Adv.Ar.III, 14, 11; 16, 16.

Victorinus aber letztlich in der Identität beider begründet.

Vater, Sohn und Heiliger Geist stehen insgesamt im Verhältnis der Wesenseinheit und der grundsätzlichen Gleichheit. In der trinitarischen Gesamtkonzeption des Victorinus spielt der Subordinationismus somit gegenüber der Lehre von den neuplatonischen Hypostasen eine deutlich geringere Rolle¹¹¹. Das Ziel dieser Gedankenentwicklung wird man in der Tat als "Aufhebung des neuplatonischen Subordinationismus in die Homousie der trinitarischen Personen"¹¹² bezeichnen können.

Dennoch verbleibt im System Viktorins ein "unausmerzbarer Vorrang des Vaters vor dem Sohn"¹¹³ bestehen. Zwar ist dieser Subordinationismus minimalisiert; ständig betont Viktorin, daß beide gleich seien. Und doch gebührt dem Vater ein Vorrang vor dem Sohne im Bereich der Kausalität: Er ist der "absolute Grund", die erste Ursache¹¹⁴. Aus Joh 14,28 schließt Victorinus: "Sed maior pater, quod ipse dedit ipsi omnia et causa est ipsi filio, ut sit et isto modo sit. Adhuc autem maior, quod actio inactuosa (...) quod sine molestia et impassibilis..."¹¹⁵. Der

¹¹¹Vgl. MARKUS, l.c., 332. 335.

Eine derartige Entwicklung hatten wir aber auch schon bei der Weiterentwicklung der plotinischen Gedanken bei Porphyrios beobachtet, s.o.S. 117f.

¹¹²HUBER, l.c., 98.

¹¹³HUBER, l.c., 109.

¹¹⁴Vgl. Adv.Ar.I, 3, 24-30. Siehe auch unten S. 174.

¹¹⁵Adv.Ar. I, 13, 9-12, CSEL 83, 72.

zweite Grund für die Überordnung des Vaters ist also dessen Apathie, sein Charakter als ruhendes Element in der göttlichen Bewegung. So ist es begründet, daß der Sohn als zweiter Zustand, als *logos ad deum*¹¹⁶ bezeichnet werden kann. Er ist zwar "Same allen Seins", der Vater jedoch "vero virtus seminis"¹¹⁷. Hiermit ist in der Tat eine Abstufung im Rang und damit ein subordinatianisches Konzept ausgedrückt, daß sowohl die unterschiedliche Rangfolge als auch die Gleichheit ins Auge faßt. Zwar gilt: "Hinc immensus pater est, mensus atque immensus filius"¹¹⁸. Doch da der Vater dem Sohne tatsächlich alles gegeben hat, was er besitzt, so sind beide in der Tat gleich: "Si omnia quae habet pater, dedit filio - omnia autem sunt et substantia et potestas et dignitas - , aequalis patri"¹¹⁹. Adv.Ar.IV,30,41f. faßt diese Figur kurz und prägnant zusammen: "Ergo *ὁμοούσιον* et pater et filius, sed patre dante"¹²⁰.

Man wird also angesichts der Konzeption Viktorins in der Tat von einem "Subordinatianismus zwischen Vater und Sohn innerhalb ihrer zugleich behaupteten Homousie"¹²¹ sprechen können, wobei aber, soweit ich

¹¹⁶S.o.S.442 Anm. 86 .

¹¹⁷Hymn.I,14, CSEL 83, 286.

¹¹⁸Hymn. I,11, CSEL 83, 286.

¹¹⁹Adv.Ar.I, 13, 7-9, CSEL 83, 71f.

¹²⁰CSEL 83, 271. Vgl. hierzu auch oben S. 432 mit Anm.40 .

¹²¹HUBER, l.c., 113.

Daß der Sohn nicht mehr als der Geringere bzw. als der Gesandte verstehbar sei, war bekanntlich einer der

sehe, die Homousie längst nicht nur behauptet, sondern vielmehr mit Hilfe des Substanzbegriffes in Unterscheidung zum Existenzbegriff terminologisch und sachlich einwandfrei definiert ist. Einen Gegensatz zwischen Homousiedenken und Subordinationismus hat Victorinus offenbar nicht empfunden, da er die Gleichheit in den Bereich der Substanz und des Seins, die Nachordnung aber im Bereich der Kausalität angesetzt hat. Nichtsdestoweniger ist der Auffassung von MARKUS zuzustimmen, daß Viktorin durch diese Operation eine erhebliche Veränderung gegenüber der neuplatonischen Ontologie der Hypostasen vorgenommen hat¹²². Die Nachordnung, die die Neuplatoniker auf den Bereich der Substanz hätten beziehen wollen, wird bei Viktorin auf den Bereich der Kausalität begrenzt, die Unterordnung im Substantiellen wird aufgehoben: "This central concern to vindicate the consubstantiality of the hypostases, which Neoplatonic thought would separate and subordinate, leads Victorinus to take considerable liberties with the philosophical framework within which he works"¹²³.

Ein kurzer zusammenfassender Eindruck von der Trinitätslehre Viktorins wird durch einen Blick auf

Vorwürfe, gegen die Victorinus sich verteidigen mußte, § 2, S. 96.

¹²²Vgl. MARKUS, l.c., 332.

¹²³MARKUS, l.c., 335.

seine Exegese von 1. Kor. 12,3-6¹²⁴ ermöglicht, einen Text, den Victorinus streng trinitarisch versteht: Die Verteilung der Gnadengaben¹²⁵ obliegt dem Heiligen Geist, die Verteilung der Ämter¹²⁶ dem Sohn, die Verteilung der Kräfte¹²⁷ dem Vater. "Jeder der drei hat einen besonderen, ihm eigenen Akt, und dieser jeweils eigene Akt bestimmt für jeden eine andere "exsistentia", ausgehend von der gemeinsamen Substanz, die der Geist, d.h. der Vater, ist"¹²⁸.

Man kann hier bereits erkennen, daß Victorinus unter der unaufgebbaren Voraussetzung des homousios eine Lehre vom Schema una substantia - treis exsistentiae ins Auge faßt. Er zeigt sich damit vom starren, patripassianismusverdächtigen Homousiiedenken ein gutes Stück weit entfernt. In der Polemik gegen die Homousianer und Homöer hält er zwar entsprechend seiner trinitätstheologischen Überzeugungen entschieden am nizänischen Schlagwort fest, ist aber doch aufgrund seiner konzeptionell anspruchsvollen Entfaltung der Einousientrinität in der Lage, neue Wege in der Interpretation des homousios einzuschlagen. Hierbei kommt er auch solchen Vorschlägen sehr nahe, denen wir schon bei der Analyse anderer Vermittlungsversuche begegnet sind.

¹²⁴ Adv. Ar. I, 18, 32-57.

¹²⁵ χάρισμα 1. Kor 12, 4 = gratiae, Adv. Ar. I, 18, 36f.

¹²⁶ διακονία 1. Kor 12, 5 = ministeria Adv. Ar. I, 18, 37.

¹²⁷ ἐνεργήματα 1. Kor 12, 6 = operationes Adv. Ar. I, 18, 37.

¹²⁸ HADOT, l.c., 371f. (Anm. 124 zu Adv. Ar. I, 18, 43).

Bei dem Versuch einer positiven Entfaltung des Sinngehaltes des *homousios* stellt Victorinus fest, daß das Wort eine Gleichheit im Sinne einer Identität und Ipseität aussage¹²⁹. Ausdrücklich weist er hierbei auch auf die beiden Alternativen hin, den Begriff entweder nur im Sinne einer Ipseität oder nur als Identität zu verstehen. Doch hat die Hypothese der reinen Ipseität den Nachteil, daß der Vorwurf des Basil von Ankyra zu recht erfolgt, die Vertreter des *homousios* seien Anhänger des Patripassianismus; denn eine *Homousie* im Sinne einer Ipseität würde keine Unterscheidung mehr zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist erlauben: "Si enim istud, ipsa substantia et egit omnia et passa est. Patripassiani ergo et nos? Absit"¹³⁰.

Aber auch die Hypothese einer reinen Identität kommt für Victorinus nicht in Betracht. Auch bei ihrer Annahme würde man von einem Argument der *Homousianer* getroffen werden, nämlich von dem Vorwurf, daß man nunmehr eine dem Vater und dem Sohn vorausgehende, ursprüngliche Substanz postulieren oder aber beim

¹²⁹ Zum ganzen Argumentationsgang siehe Adv.Ar.I, 41, 20-43, 4.

Ipseität (*ipsa substantia*) meint eine absolute ununterschiedene Gleichheit, das völlige Einssein, Identität (*eadem substantia*) meint die Gleichheit zweier grundsätzlich Eigenständiger in bezug auf ihre Substanz und Eigenschaften.

¹³⁰ Adv.Ar.I, 41, 27-29, CSEL 83, 129.

Hervorgang der Substanz des Sohnes eine Teilung oder Verminderung der ersten, väterlichen Substanz konzedieren müsse¹³¹. Beide Gedanken aber seien mit der Unantastbarkeit, Vollkommenheit und Göttlichkeit des Vaters nicht vereinbar. Die Hypothese der reinen Identität entfällt also ebenfalls.

Die Lösung des Problems besteht für Victorinus in der Annahme einer Ipseität und Identität als geeignete Näherbestimmung der Homousie¹³². Hiermit versucht er, die beiden zentralen Aspekte seiner Trinitätslehre zur Geltung zu bringen: "Sed pater et filius unum et qui pater pater, et qui filius filius et non idem pater et filius nec idem filius pater eius cuius filius est"¹³³. Der Aspekt der Ipseität betont, daß das Leben des Sohnes ursprünglich vollkommen eins mit dem des Vaters ist; der Sohn ist ursprünglich der Vater selbst¹³⁴. Doch nach der Aktualisierung des Sohnes liegt innerhalb des Göttlichen eine reale Verschiedenheit vor, sodaß von einer absoluten Ipseität keine Rede mehr sein kann. Deswegen wird nun der Aspekt der Identität betont, der ein gegenseitiges

¹³¹ Adv.Ar.I,41, 29-32. Siehe hierzu auch oben S.90 .

¹³² "Relinquitur ergo modo quodam esse et ipsam et eandem", adv.Ar.I,41,39f., CSEL 83, 129.

¹³³ Adv.Ar.I,41,36-38, CSEL 83, 129.

¹³⁴ Strenggenommen kommen die Begriffe Vater und Sohn erst nach der Zeugung des Sohnes für eine theologische Anwendung in Betracht, insofern, als das purum esse erst bei der Aktualisierung des Sohnes zum determinierten on und damit zum Vater wird, Vgl. oben S.128ff. Vgl. zum ganzen Gedanken HADOT, l.c., 384 (Anm. 220 zu Adv.Ar. I,41,42).

Verschränktsein, ein Ineinandergreifen in der Unterschiedenheit meint¹³⁵. Gleichzeitig wird hiermit eine antipatristische Sicherung eingeschaltet. Mit dieser Definition ist die Homousie nun genauer gefaßt. "Die Substanzgleichheit wird also als eine Ipseität-Identität definiert, d.h. als gegenseitiges Inbegriffensein der zwei Begriffe (Identität; Vf.), die ursprünglich miteinander verschmolzen waren (Ipseität; Vf.)¹³⁶.

Von dieser Position aus kann Victorinus nun das Argument des Basilios von Ankyra, das homousios setze eine dem Vater und dem Sohn vorgängige Substanz voraus, unter Hinweis auf den Aspekt der Ipseität wirkungsvoll entkräften. Er vermag sogar nun diesen Vorwurf regelrecht umzukehren und ihn dem homousios des Basil entgegenzuhalten: Vater und Sohn sind beide Wahrheit. Wäre nun der Sohn Wahrheit und der Vater ihm ähnlich, so wäre der Sohn dem Vater überlegen, was unmöglich ist. Wäre jedoch nur der Vater Wahrheit und der Sohn ihm ähnlich, so wäre Joh 14,6 unwahr, was ebenfalls unmöglich ist. Sind nun aber beide Wahrheit, so wären sie allenfalls der Wahrheit ähnlich¹³⁷. Dann aber wäre die Wahrheit eine beiden gegenüber vorgängige, ursprünglichere Substanz¹³⁸.

¹³⁵ Siehe auch oben S. 133f.

¹³⁶ HADOT, l.c., 384 (Anm. 220 zu Adv.Ar.I, 41, 42);

¹³⁷ Unterstreichung Vf.

¹³⁸ Adv.Ar.I, 27, 25-33; 43, 15-33. Vgl. HADOT, l.c., 366.

¹³⁹ Vgl. hierzu Adv.Ar.I, 23, 27f.; 45, 42-49.

Es wird deutlich, daß Victorinus von seiner Konzeption her das Schlagwort der Homöusianer als Widerspruch in sich selbst sehen muß. Dies ist dann in der Tat auch sein vielbenutztes Hauptargument in der Widerlegung des Basilios¹³⁹. Die Homöusianer versuchen, zwischen Arianismus und Sabellianismus einen Mittelweg zu gehen, indem sie Vater und Sohn weder als homousios noch als völlig wesensverschieden bezeichnen. Zu diesem Zwecke erscheint ihnen das homoiusios als Kompromißlösung geeignet. Doch Victorinus wendet ein, daß Substanzen nur dann als einander ähnlich bezeichnet werden können, wenn sie substantiell zunächst erst einmal voneinander verschieden sind; nur verschiedene Substanzen können überhaupt als einander ähnlich gedacht werden¹⁴⁰, etwa weil sie unterschiedliche Qualitäten oder Merkmale haben. Man kann das Wort ähnlich also nicht verwenden, um einen Mittelweg zwischen "substanzgleich" und "substanzverschieden" zu gehen; hieraus erklärt sich die oft erstaunliche Schärfe, mit der Victorinus die

¹³⁹ Adv.Ar.I,23,7-10; 25,5-7; 30,6-10; 41,9-19.
In Adv.Ar. II,2,35-38 heißt es: "Deinde, quod multis docuimus, substantia, in eo quod substantia est, maxime si sit eiusdem generis et haec in duobus pluribusve sit, haec eadem, non similis, dicitur esse substantia". CSEL 83, 172.

¹⁴⁰ So z.B. Adv.Ar.I,23,7f.

Vorausgesetzt wird hierbei von Victorinus, daß Vater und Sohn nicht substantiell grundsätzlich verschieden sein können, eine These mit der die Homöusianer durchaus einverstanden gewesen wären, vgl. HADOT,l.c.,374ff. (Anm.145 zu Adv.Ar.I,23,7ff.).

Auseinandersetzung mit den Homöusianern führt; da sie das homousios vertreten, sagen sie faktisch - vielleicht, ohne es zu wollen - eine völlige Substanzverschiedenheit von Vater und Sohn aus; damit aber unterscheiden sie sich praktisch nicht mehr von den Arianern! Sie sind heimliche Arianer und somit gottlos¹⁴¹; ihr Schlagwort löst nicht etwa das gestellte theologische Problem, sondern verdeckt nur ihre Entscheidung zugunsten der Substanzverschiedenheit und damit ihren Arianismus.

Im weiteren befaßt sich Victorinus ausführlich mit den einzelnen Argumenten seiner theologischen Gegner¹⁴². Dem Argument, das homousios finde sich nicht in der Schrift bzw. in der Schrift sei gar keine **Rede** von ousia, wird zunächst dadurch entgegengetreten, daß Victorinus meint, der den Einwand Vorbringende gebe sich bereits im ganzen von der Begründung des homousios geschlagen und fordere nur noch Schriftbelege¹⁴³. Diese werden sogleich von Victorinus angeführt¹⁴⁴; das Problem, daß an den genannten Stellen hypostasis statt ousia steht, wird dadurch gelöst, daß die beiden Begriffe als äquivalent

¹⁴¹Adv.Ar.I,20, 67; 23,6; 45, 31. 33. 35. 39. 49.

¹⁴²Siehe hierzu auch oben S. 89ff und 95ff.

¹⁴³Adv.Ar.II,3,48-52.

¹⁴⁴Jer 23,18. 22; Ps 138,15; Hebr 1,3 (Adv.Ar.II,3,55-62). Victorinus beruft sich des weiteren auf Schriftbelege für die Verwendung von ousia in Adv.Ar. I,30,36-59; 59,17-28; II,4,54 - 6,19.

verstanden werden¹⁴⁵. Die angegebenen Schriftstellen meinen durchaus *ousia* und können somit zur Unterstützung des *homousios* ins Feld geführt werden. Schließlich weist Victorinus noch darauf hin, daß sich auch andere im kirchlichen Gebrauch befindliche Bekenntnisformeln nicht wörtlich in der Schrift finden, sondern aus ihr abgeleitet und erschlossen und dennoch *fraglos orthodox* und *zulässig* sind¹⁴⁶. Das Argument, das Wort werde nicht verstanden, wird den Gegnern nicht geglaubt. Victorinus meint vielmehr, daß sie es sehr wohl verstehen und sich davor fürchten, weil es ihrer Häresie entgegentrete¹⁴⁷. Der Vorwurf, daß das Wort erst kürzlich eingeführt und daher eine Neuerung sei, wird unter Hinweis darauf entkräftet, daß ja auch die arianische Häresie, zu deren Abwehr das *homousios* diene, erst vor relativ kurzer Zeit aufgetreten sei¹⁴⁸. Die gegnerische Forderung nach einer Übersetzung ins Lateinische wird zunächst abgewehrt, da die Zustimmung zu dem Wort nicht von der Sprache abhängig sein könne, in der es erscheint¹⁴⁹; zudem seien zahlreiche biblische Begriffe unübersetzt im Griechischen oder Hebräischen verblieben, ohne daß eine Übersetzung erforderlich

¹⁴⁵ Adv.Ar.II,4,1-58. Zum ganzen Problem vgl. unten S.166ff.

¹⁴⁶ Adv.Ar.II,7,1-21, insbesondere 7,13-15.

¹⁴⁷ Adv.Ar.II,9,4-6. 33-35.

¹⁴⁸ Adv.Ar.II,9,44f.

¹⁴⁹ Adv.Ar.II,9,17.

wäre¹⁵⁰. Schließlich kommt Victorinus aber der Forderung nach einer Übersetzung doch nach und betont, daß homousios sowohl "de eadem substantia"¹⁵¹ als auch "in eadem substantia"¹⁵² sowie "simul consubstantiale"¹⁵³ heißen könne. Der griechische Begriff umfasse prägnant und zutreffend alle diese Bedeutungen¹⁵⁴.

Der Patripassianismusvorwurf wird unter Hinweis auf die Entfaltung der Homousielehre in Viktorins Schriften abgewiesen. Der Patripassianismus ist genauso eine verachtungswürdige Häresie wie der Arianismus auch¹⁵⁵.

Dieser Abweisung der gegnerischen Einwände stellt Victorinus seine eigenen Gründe für die Orthodoxie des homousios entgegen: Der Begriff sei von den Vätern und Vorgängern gültig gemacht worden¹⁵⁶; daher könne er nicht häretisch sein. Er sei zudem vom Kaiser selbst gutgeheißen worden¹⁵⁷ und habe sich nicht nur der Annahme durch die 315 in Nizäa versammelten Bischöfe¹⁵⁸ sondern auch der Wertschätzung durch

¹⁵⁰ Adv.Ar.II,9,20-29.

¹⁵¹ Adv.Ar.II,12,27, CSEL 83, 190.

¹⁵² Adv.Ar.II,12,27f., CSEL 83, 190.

¹⁵³ Adv.Ar.II,10,28, CSEL 83, 186.

¹⁵⁴ Adv.Ar.II,12,29-31.

¹⁵⁵ Vgl. Adv.Ar.I,44,1-50; II,1,12-22.

¹⁵⁶ Adv.Ar.II,8,41; 9,43.

¹⁵⁷ Adv.Ar.II,9,50f.

¹⁵⁸ Adv.Ar.II,9,47. Die Zahl 315 stimmt hier nicht mit der breit mehrheitlich überlieferten Angabe 318 überein, vgl. z.B. HILARIUS, de syn. 86 oder SOKRATES, hist.eccl. I,8.

Tausende anderer Bischöfe erfreut, weil es mit dem althergebrachten, bewährten Glauben übereinstimme¹⁵⁹. Es habe sich als antiarianisches Bollwerk bewährt¹⁶⁰ und schließe einzelne häretische Sätze des Arius aus der Lehre der Kirche aus¹⁶¹. Es entspreche der göttlichen Wirklichkeit, da der Vater im Sohn sei und der Sohn im Vater¹⁶²; daher sei auch der Einwand, der Begriff ousia sei dem Göttlichen als solchem unangemessen, unsachgemäß¹⁶³. Christus sei Sohn, von Gott (Vater) gezeugt, weil er das aus dem Vater hervortretende Leben sei; er sei also deswegen homousios mit dem Vater, "weil er aus sich selbst lebt, wie der Vater auch aus sich selbst lebt¹⁶⁴". Doch sei die Anerkennung der Substanzgleichheit auch durch Joh 13,32 gefordert, denn wenn eine gegenseitige Verherrlichung von Vater und Sohn vorliege, so könne dies nur darauf zurückzuführen sein, daß sie sich gegenseitig als göttlich hinsichtlich ihrer Substanz anerkannten¹⁶⁵. Schließlich werde die Lehre vom homousios auch durch die Stelle Jes 45,14f. erzwungen,

¹⁵⁹ Adv.Ar.II,9,45-50.

¹⁶⁰ Adv.Ar.II,8,39f.; 9,43f.; 11,2f.

¹⁶¹ Adv.Ar.II,9,42f.; 10,34 - 11,8.

¹⁶² Adv.Ar.II,6,18-25.

¹⁶³ Adv.Ar.II,3,23-27.

¹⁶⁴ HADOT, l.c., 446. Vgl. Adv.Ar.I,41,3ff. und Hymn.II,11-26.

¹⁶⁵ Adv.Ar.I,7,21-24.

Victorinus versucht hier zu zeigen, daß Joh 14,28 der Substanzgleichheit nicht widerspricht. Wir hatten oben gesehen, daß er den Subordinationismus für Wirkbereiche und Kausalität, nicht aber für die Substantialität gelten läßt, s.o.S. 148f.

womit die arianischen Häresien vollends verunmöglicht seien: Das "In Dir ist Gott und außer Dir ist kein Gott" wird auf den Logos gedeutet¹⁶⁶, was nur von Juden und Arianern (!) abgestritten werde¹⁶⁷.

Es zeigt sich, daß das Bekenntnis zum homousios von Victorinus nicht nur mit dem rechten Glauben, sondern mit dem christlichen Glauben an sich als identisch verstanden wird¹⁶⁸; dennoch vermag er gegenüber solchen Gegnern, die das homousios der Sache nach anerkennen, sich aber gegen die Verwendung des Begriffes sträuben, auch moderatere Töne anzuschlagen. Er beruft sich gar auf eine "ratio() intelligendi una()" ¹⁶⁹ und beteuert seinen Willen zum Frieden in der Kirche¹⁷⁰. Er versucht seinen Diskussionspartnern vielmehr deutlich zu machen, daß auch sie "Homousianer der Sache nach" seien und möchte sie zur Verwerfung ihrer Vorbehalte gegen das homousios bewegen. Dieser Versuch Victorinus' wendet sich besonders an diejenigen Theologen, die sich zur zweiten und vierten

¹⁶⁶ Adv.Ar.I,27,1-10.

¹⁶⁷ Adv.Ar.I,27,5-8.

¹⁶⁸ Adv.Ar.II,8,41. De hom.rec. 1,16. Dasselbe Phänomen hatten wir schon beim Tom.ad Ant. beobachtet, § 47.

¹⁶⁹ De hom.rec. 1,2, CSEL 83, 278.

¹⁷⁰ De hom.rec. 4,15f.

Die Einheit in der Kirche kann aber nur über das gemeinsame Bekenntnis zum homousios hergestellt werden, de hom.rec.4,37f.

antiochenischen Formel bekennen¹⁷¹, insbesondere zu der Wendung "deum de deo, lumen de lumine"¹⁷². Victorinus ist bemüht zu zeigen, daß die Bekenner des "deum de deo, lumen de lumine" im Prinzip nichts anderes als das homousios aussagen: "Fatemini ergo ὁμοούσιον, cum dicitis: lumen de lumine, deum de deo. Cur repugnatis?"¹⁷³ Auch das Nizänum geht ja vom "deum de deo, lumen de lumine" aus zum homousios weiter, sodaß der umstrittene Begriff regelrecht als aus der allgemein anerkannten Formel abgeleitet aufgefaßt werden kann.

Victorinus weist allerdings darauf hin, daß sich die Formel "deum in deo, lumen in lumine" noch besser eignen würde, um die trinitarische Wahrheit ganz zum Ausdruck zu bringen¹⁷⁴; sie sollte auch für die

¹⁷¹Zu Ant II s.o.S.99f.

Die vierte antiochenische Formel ist ein Bekenntnis, das einige Monate nach der Kirchweihsynode von Antiochien von einigen Eusebianern Kaiser Konstans in Trier übergeben worden war. Der Text ist vorsichtiger als Ant II und weniger klar origenistisch. Die Anathematismen des Nizänums werden wiederholt, das homousios aber vermieden (dies allerdings war um 341 keineswegs ungewöhnlich). Es ist möglich, daß die Abgesandten mit der Überlieferung der Formel ein ihnen unliebsames allgemeines Konzil umgehen wollten. Zum Ganzen vgl. DINSEN, l.c., 103f. und KELLY, Creeds, 271-273, hier auch der Text der Formel.

¹⁷²De hom. rec. 2, 19f.; 3, 35. 23; 4, 18; adv. Ar. II, 3, 29; 6, 24; 7, 6.

¹⁷³De hom. rec. 2, 19f., CSEL 83, 280. Vgl. de hom. rec. 3, 1-5.

¹⁷⁴Adv. Ar. II, 11, 23-25.

Victorinus zieht die Präposition "in" vor, weil sie die Verbundenheit beider auch nach der Zeugung des Sohnes klarer ausdrückt. Wir hatten oben gesehen, daß

Gesprächspartner nicht schwer anzunehmen sein, da sie sich aus der von ihnen vertretenen Formel logisch ergebe¹⁷⁵. Die Formel "deum in deo" ist für Victorinus nun aber sachlich mit dem homousios völlig identisch: "Dicamus etiam, quia recte dicimus: "deum de deo, lumen de lumine" "deum in deo, lumen in lumine" quod verum erit et plenum $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$ "176.

Es läßt sich demnach feststellen, daß Victorinus zwar am homousios als der unabdingbaren Norm des orthodoxen Glaubens festhält; er vermag aber auch zu erkennen, daß sich einige seiner Diskussionspartner durchaus in großer Nähe zum rechten Bekenntnis befinden, ohne daß sie bisher zu einem Anschluß an die Terminologie von Nizäa bereit gewesen wären. Ihnen gegenüber nutzt Victorinus den durch seine Interpretation des homousios gewonnenen Bewegungsspielraum aus mit dem Ziel, sie für den nizänischen Begriff zu gewinnen. Wir hatten oben bereits gesehen, daß er das homousios durchaus im Sinne einer Formel una substantia - tres

er das homousios sowohl mit "de eadem substantia" als auch mit "in eadem substantia" übersetzen kann, s.o.S.157.
¹⁷⁵ Gedankengang: "Dicamus igitur Iesum dei filium, deum de deo, lumen de lumine. Dicamus et illud: deum in deo, lumen in lumine. Si enim, ut fatemur omnes, et filius in patre est et pater in filio - est autem pater et deus et lumen, ita tamen ut de patre filius haec sit - unde necessario et vere est dicere et deus in deo et lumen in lumine. An durum istud est? Sed necessario fatendum est et sic esse et sic se habere". Adv.Ar.II,11,33-41, CSEL 83, 189.
¹⁷⁶ De hom.rec. 4,20-23, CSEL 83, 283.
 Siehe denselben Gedanken bei HILARIUS oben S.20 Anm.80.

existentiae verstehen kann¹⁷⁷. An anderen Stellen seiner Schriften macht er - offensichtlich auf griechisches Quellenmaterial gestützt - auf die Möglichkeiten aufmerksam, die sich aus der Unterscheidung von *ousia* und *hypostasis* ergeben. Diesen Interpretationsversuchen für das *homousios* wollen wir uns nun auf Grundlage der erarbeiteten Trinitätstheologie des Marius Victorinus zuwenden und sie mit den beiden hauptsächlichen Vermittlungsversuchen, die wir in den Schriften des Hilarius und in der Erklärung der Meletianer in Alexandrien vorgefunden haben, vergleichen.

¹⁷⁷ S. o. S. 150.

VI. Die Entstehung der Unterscheidung zwischen *ousia* und *hypostasis* in den Vermittlungsversuchen zwischen Ost und West

Es ist schon gesagt worden, daß das von einem
Homousianer wie Viktorin bevorzugte
trinitätstheologische Modell das der einen Wesenheit
Gottes war. Dennoch vermag er innerhalb der Formel
homousios einen Interpretationsspielraum zu gewinnen,
der die Anschlußfähigkeit seiner Gedanken an östliche
Entwürfe beträchtlich erhöht; hinzu kommt eine
Sensibilität für das eigentliche Hauptproblem in der
beiderseitigen Verständigung, nämlich das Fehlen von
präzisen Äquivalenten für die theologischen *termini*
technici des jeweils anderen Sprachraums. Die
östlichen Versuche, die Dreiheit auch begrifflich zu
fassen, werden von Victorinus für eine Aufnahme im
Lateinischen fruchtbar gemacht.

Zunächst ist hierbei jedoch bemerkenswert, daß
Victorinus von der Formel *una substantia-tres*
personae keinen Gebrauch macht. Diese schon von
Tertullian verwendete Begrifflichkeit, die in "den
Traditionen einer älteren prosopographischen Exegese
(...) bereits angelegt war"¹, hätte sich für einen

¹ ANDRESEN, ZNW 52 (1961), 38.

Nordafrikaner, der in westlicher theologischer Tradition stand, durchaus angeboten. Dennoch findet die Formel bei Victorinus entschiedene Ablehnung². Der Grund hierfür liegt in der Sorge, die Verwendung des Personbegriffes könne die Patripassianismus-Vorwürfe der Gegner nähren; adv.Ar.I,41,26ff. zeigt, daß die Ablehnung der Formel una substantia-tres personae bei Victorinus in den Zusammenhang antipatripassianischer Apologetik gehört³. Sabellius hatte den Person-(prosopon)Begriff lediglich im Sinne einer Maske verstanden, mit der die eine göttliche Individualität, abhängig von ihrem jeweiligen Wirken in der Heilsgeschichte ein je anderes Außerliches annimmt⁴.

Später haben sich v.a. die kappadozischen Väter aus eben diesem Grunde für den Begriff der hypostasis und gegen die Verwendung von prosopon entschieden: Οὐ γὰρ ἔξαρκεῖ διαφορὰς προσώπων ἀπαριθμῆσθαι, ἀλλὰ χρὴ ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον ὁμολογεῖν⁵.

²Adv.Ar.I,11,15f.; 41,26f.

³"Non enim oportet dicere, nec fas est dicere, unam esse substantiam, tres esse personas. Si enim istud, ipsa substantia et egit omnia et passa est. Patripassiani ergo et nos? Absit." Adv.Ar.I,41,26-29, CSEL 83, 129. Vgl. o. S. 151. Siehe hierzu auch ZIEGENAUS, l.c., 181.

⁴Vgl. hierzu ANDRESEN, l.c., 30f.

⁵BASILIIUS V. CAES., Ep.210,5; MPG 32, 776C. Auf die Stelle verweist ANDRESEN, l.c., 31. Zum selben Gedanken bei Basil siehe Ep. 214,3. Die Gleichsetzung von hypostasis und prosopon findet erst 381 statt und war selbst dann noch nicht unumstritten, vgl. STUDER, ThPh 57 (1982), 167-169. Auch unter den Kappadoziern ist das Verständnis der beiden Begriffe keineswegs einheitlich, vgl. ERDIN, l.c., 75.77.

Dieselbe Motivation dürfen wir aufgrund von Adv.Ar. I, 41, 26-29 auch bei Victorinus voraussetzen⁶. Solange der Bedeutungsaspekt "Maske" im Wort persona (prosopon) mitschwang, war der Begriff dazu ungeeignet, die Individualität und wahre Dreieinheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist klar zum Ausdruck zu bringen⁷. Viktorin unterscheidet sich hierin beispielsweise auch von Hilarius von Poitiers⁸ und Phoebadius von Agen⁹, den wir im Zusammenhang der Konzeption des Hilarius erwähnt hatten. Phoebadius wendet die Formel durchaus an: "Tenenda est igitur (...) regula quae (...) unam in duabus personis substantiam servans, dispositionem divinitatis

⁶ Darauf weist auch HADOT, l.c., 370 (Anm.108 zu Adv.Ar. I,11,16 hin. Er erwägt des weiteren, daß Viktorin den Personbegriff abgelehnt haben könnte, weil er von Valens und Ursacius in Sirmium 357 verwendet worden war, um die Unterscheidung von Vater und Sohn auszusagen (HILARIUS, de syn. 11). Dann läge allerdings genau umgekehrt eine antiarianische (antihomoische) Motivation bei Victorinus vor. Ich halte dies für wenig wahrscheinlich, da Adv.Ar.I, 41, 26-29 eindeutig in antisabellianischem Zusammenhang steht und auch I,11,15-17 gegenüber der Formel una substantia-tres personae eine Verstärkung der Betonung der Zweieinheit ins Auge zu fassen scheint: "Non oportet igitur dicere: duae personae, una substantia, sed: duo, pater et filius, ex una substantia" (Unterstreichung Vf.), CSEL 83, 69.

⁷ Vgl. hierzu ERDIN, l.c., 92f.

P. KESELING hat in seiner Rezension zu ERDINs Arbeit darauf hingewiesen, daß auch persona und prosopon nicht einfach äquivalent sind: Die Grundbedeutung "Antlitz" ist für persona nicht nachweisbar, ThRev 40 (1941), 62; vgl. STUDER, l.c., 168f.

⁸ HILARIUS hatte subsistentia und persona mehr oder minder miteinander identifiziert, s.o.S.16f.

⁹ S.o.S. 9.

agnoscit"¹⁰ und steht damit in der trinitätstheologischen Tradition Tertullians, die ihm vertraut war und, ohne daß er sich über die sich daraus ergebenden Probleme bewußt geworden wäre, geeignet erschien, Dreiheit und Einheit sachgemäß auszusagen.

Aus Sicht des Marius Victorinus war zu diesem Zweck die Rede von una substantia-treis existentiae besser geeignet, die sich, wie wir oben sahen¹¹, in Teilen seines Schrifttums abzeichnet. Dies ist jedoch auch nur ein Wiedergabeversuch von Gedanken und Termini aus dem griechischen Sprachraum; Victorinus ist sich der Schwierigkeit völlig bewußt, etwa die subtile Differenzierung von ousia und hypostasis ins Lateinische zu übertagen – selbst der Forderung nach einer Übersetzung des homousios ins Lateinische war er ja nur sehr zögernd und ungern nachgekommen¹². Victorinus geht davon aus, daß im Griechischen zwei Wörter in Verwendung sind, die beide durch das lateinische substantia wiedergegeben werden können: ousia und hypostasis¹³. Er räumt zwar ein, daß es

¹⁰PHOEBADIUS, Contra Arianos, MPL 20, 30A.
Ich bezweifle daher, daß die von HADOT befürwortete enge Zusammenschau von Phoebadius und Victorinus sachgemäß ist, gegen HADOT, l.c., 404.

¹¹S.o.S. 150.

¹²S.o.S. 156f.

¹³De hom. rec. 1, 26-28: "Esse Graeci οὐσίαν vel ὑπόστασιν dicunt, nos uno nomine latine substantiam dicimus", CSEL 83, 279.

einen Unterschied zwischen beiden Begriffen gebe¹⁴, übergeht diesen aber in der Regel zugunsten der Betonung der sachlichen Einheit. Hieran ist ihm vor allem bei seinen Versuchen gelegen, Schriftbeweise für das *homousios* bzw. für das Wort *ousia* beizubringen; da in der Schrift für das lateinische *substantia* *hypostasis* steht, ist er auf den Beweis der Homonymität beider Worte angewiesen, um die Konsistenz seiner Beweisführung zu erhalten¹⁵. Aus diesem Grunde ist Victorinus in Adv.Ar. IV,5,1 - 6,19 so stark daran interessiert zu zeigen, "daß in der Schrift (Jer 23, 18-22; Ps 138,15; Lk 15,12) das Wort *hypostasis* sinngemäß durchaus gleichbedeutend sei mit *ousia*"¹⁶. Die Berechtigung seiner Schriftbelege erhebt er aus der Identität von *ousia* und *hypostasis*; die Gleichsetzung der beiden Begriffe ist ihm überdies aus den nizänischen Verwerfungssätzen geläufig. Doch finden wir bei Victorinus auch solche Sätze, in denen die Unterscheidung von *ousia* und *hypostasis* aufgenommen und für die eigene theologische Konzeption fruchtbar gemacht ist. In Adv.Ar.III,4,35-39 lesen wir: "Cum enim vim ac significantiam suam habeant atque ut dicuntur et sint, necessario et sunt tria et tamen unum, cum omne, quod singulum est unum, tria sint. Idque a Graecis ita dicitur: ἐκ μᾶς οὐσίας

¹⁴De hom. rec. 2,1.

¹⁵Adv.Ar.I, 30, 36-59; II, 4, 1-54.

¹⁶HADOT, l.c., 403.

τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις¹⁷. Läßt Victorinus auch an dieser Stelle die Formel einfach griechisch stehen, so tritt sie doch bisweilen auch in einer lateinischen Übersetzung auf, wobei für ousia das Wort substantia, für hypostasis jedoch das Wort subsistentia gewählt wird¹⁸. Dieser Sprachgebrauch hält sich bei Victorinus nicht durch¹⁹; dennoch dient er ihm bei seinen Versuchen, Einheit und Dreiheit Gottes inhaltlich zu füllen, als hilfreiche Terminologie, die er mit seiner Unterscheidung von esse und on²⁰ gut zu vermitteln vermag. Das gestaltete, geformte Sein ist die hypostasis (subsistentia)²¹, das reine esse die ousia (substantia). Doch ist die hypostasis als durch Gott determiniertes Sein nichtsdestoweniger substantia: "Quoniam autem rursus et forma est esse, et ipsa substantia est, sed hoc ὑπόστασις dicitur"²². Victorinus kann also trotz der Übernahme der Unterscheidung an der Homonymität der Begriffe festhalten. Auch die hypostasis ist in ihren geformten Sein selbst Substanz; zwar ist die ousia als das reine

¹⁷CSEL 83, 198.

¹⁸Adv.Ar.III,9,3f; II,4,44-46. 51f.
Adv.Ar.II,4,34-36 zeigt, daß exsistentia und subsistentia gleichbedeutend verwendet werden können.

¹⁹Anders etwa Adv.Ar.I,18,48f., wo das, was nach obiger Formel das hypostatische Sein wäre, substantia genannt wird.

²⁰S.o.S. 128f.

²¹Adv.Ar.II,4,45f.

²²Adv.Ar.II,4,44f., CSEL 83, 177.

Sein "magis substantia"²⁵, in höherem Maße Substanz²⁴, doch sind auch die beim Hervorgang aus der ousia entstehenden göttlichen Hypostasen nach wie vor selbst göttliche ousia und können daher ebenfalls je mit substantia bezeichnet werden²⁵. Unter dieser Voraussetzung kann die Formel *ἐκ μᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις* ohne weiteres als Interpretation des homousios verstanden werden, die die wahre Dreiheit des einen Gottes deutlicher als das nizänische Schlagwort zum Ausdruck zu bringen vermag. Vater und Sohn sind demzufolge verstanden als je eigene subsistentia aus dem Vater: "subsistentia propria et pater et filius est ab una ex patre substantia"²⁶. Das Proprium der subsistentia bezieht sich auf ihre Kraft und ihre Bedeutung ("*vim ac significantiam suam habeant*"²⁷), das Übergeordnete der substantia auf ihre göttliche Wesenheit. In jeder einzelnen subsistentia sind hierbei alle Drei enthalten²⁸, aber doch so, daß je ein Aspekt überwiegt, was die Unterscheidung der Drei ermöglicht

²³ Adv.Ar.II,4,44, CSEL 83, 177.

Hier wird die Beobachtung bestätigt, daß bei Victorinus trotz der Entfaltung des Homousiegedankens subordinatianische Elemente erhalten bleiben, s.o.S. 147f.

²⁴ Ich übernehme die Übersetzung von HADOT/BRENKE, l.²⁵, 221.

²⁵ Adv.Ar.II,4,54-57.

²⁶ Adv.Ar.I,39,8-10, CSEL 83, 125.

²⁷ Adv.Ar.III,4,35f., CSEL 83, 198.

²⁸ Adv.Ar.III,9,7.

und bewirkt, daß sie als einzelne existieren²⁹. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß wir hier in Konzept und Terminologie das erste explizite Auftreten der neunizänischen Trinitätsformel *mia ousia - treis hypostaseis* zu konstatieren haben. Der Einwand, daß Victorinus "ἐκ τῆς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις" zitiere, nicht aber "μίαν οὐσίαν εἶναι τὰς τρεῖς ὑποστάσεις"³⁰, ist unbegründet, da Viktorin z.B. Adv.Ar.III,9, 1-4 selbst aussagt: "Hoc igitur satis clarum faciet esse quod pater est et vitam quod est filius et cognoscentiam quod est spiritus sanctus unum esse et unam esse substantiam, subsistentias tres"³¹. Desgleichen heißt es in Adv.Ar. III,4,34f.: "Substantia unum, subsistentia tria sunt ista"³². Zudem läßt sich die Abweichung *ek tes ousias...* leicht dadurch erklären, daß man sicherstellen wollte, "daß man nicht "aus einer anderen Hypostase oder ousia" lehre, was das Nizänum verurteilt hatte"³³. Die von Marius Victorinus griechisch zitierte und ins Lateinische übertragene Formel ist der älteste Beleg für die neunizänische Lesung, die unter den

²⁹"Subsistentibus singulis", adv.Ar.II,11,19, CSEL 83, 188.

³⁰RITTER, Konzil, 285, Anm. 2 spricht von einem "wesentliche(n) Unterschied".

³¹CSEL 83, 206.

³²CSEL 83, 198. Vgl. Adv.Ar. II,11,18f.

³³ABRAMOWSKI, ThPh 54 (1979), 44 Anm. 25; hier auch eine kurze Auseinandersetzung mit der Meinung von RITTER. Vgl. zum Ganzen auch DINSEN, l.c., 154f.

Kappadoziern zur vollen Entwicklung kommen sollte³⁴. Daß Victorinus selber sie aus einer ihm vorliegenden griechischen Quelle hat, ist angesichts der griechischsprachigen Zitationsweise klar und wird von ihm selbst erwähnt³⁵. Wer die Griechen sind, denen er die Formel verdankt und welcher theologischen Gruppierung sie angehören, verschweigt er uns leider³⁶.

Ein Vergleich zwischen der sich auf jene griechische Quelle stützenden Theologie des Viktorin und der uns in der meltianischen Erklärung von 362 überkommenen zeigt, daß es sich in beiden Fällen "um dasselbe Gedankengut, ausgedrückt in derselben Sprache"³⁷ handelt. Beide Texte basieren auf der späteren neunizänischen Trinitätsformel, bei Viktorin *expressis verbis*, bei der Meletianererklärung dadurch, daß der erste Teil die Eigenständigkeit der göttlichen Hypostasen, der zweite aber die Einheit der göttlichen Wesenheit zum Gegenstand hat. Beide Dokumente verwenden diese terminologische Differenzierung im

³⁴Es trifft allerdings in der Tat zu, daß das Verständnis der Formel bei Viktorin noch anders ist als bei den Kappadoziern, da Viktorin *ousia* und *hypostasis* in seinem eigenen Konzept als weitgehend synonym ansieht. Vgl. GUMMERUS, l.c., 180f. und DINSEN, l.c., 348 (Anm. 155,2).

³⁵"Et ideo dictum est", Adv.Ar.II,4,51, CSEL 83, 176. "Idque a Graecis ita dicitur", Adv.Ar.III,4,38, CSEL 83, 198.

³⁶GUMMERUS, l.c., 180; DINSEN, l.c., 348 (Anm. 155,2); ABRAMOWSKI, l.c., 44 Anm. 25.

³⁷ABRAMOWSKI, l.c., 46.

Wissen um den schmalen Grat, der zwischen einer Dreigötterlehre einerseits und einer dem Patripassianismus nahestehenden Einhypostasentheologie andererseits gegangen werden soll ohne dabei der Häresie des Arius zu verfallen und den Sohn aus dem Bereich des Göttlichen auszuschließen; die erforderlichen Abgrenzungen gegen derlei Fehlverständnisse hatten wir in beiden Texten vorgefunden. Bemerkenswert ist, daß sich diese einheitliche Theologie und Terminologie bei Denkern findet, die sich von Hause aus sehr unterschiedlichen Traditionen verpflichtet wußten: Die Meletianer waren die Betonung der Dreiheit gewohnt, für Victorinus war die Einheit der göttlichen Wesenheit der unaufgebbare Ausgangspunkt; allerdings nimmt es von daher auch nicht Wunder, daß die Entfaltung der Einheit und der Dreiheit bei den Meletianern immer noch in getrennten Teilen ihrer alexandrinischen Erklärung durchgeführt wird, während bei Marius Victorinus trotz der Verwendung seiner griechischen Quelle die Betonung der Dreiheit zugunsten der der Einheit zurücktritt und die Identifikation von ousia und hypostasis unter dem lateinischen Wort substantia die Überhand behält. "Die neunicänischen Formulierungen stehen rein quantitativ nicht im Vordergrund"³⁸,

In beiden Schriften wird eine Sensibilisierung für das

³⁸ ABRAMOWSKI, l.c., 45.

Problem der göttlichen Wesenheit des Heiligen Geistes sichtbar, das im Nizänum 325 noch nicht Gegenstand der Diskussion war. Die Meletianer hatten ausgesagt, daß der Heilige Geist in einzigartiger Weise an der *ousia* des Vaters und des Sohnes teilhabe. Victorinus hatte anhand der ihm vertrauten neuplatonischen Hypostasenlehre den Geist als das Element des Zurückkehrens innerhalb der göttlichen Bewegung verstehen können, durch das diese ihre Geschlossenheit erhält. Sohn und Geist waren als identisch verstanden und der Geist so stark mit der Wesenheit des Sohnes zusammengesehen worden, daß die reale Unterscheidung Schwierigkeiten bereitete und die Trinität eher einer Dyas glich, deren zweiter Teil sich seinerseits noch einmal in Zwei teilte.

Es ist überdies beiden Entwürfen gemeinsam, daß im Zuge der Betonung der Wesenheit die Subordinationstheologie einerseits weitgehend zurücktritt, andererseits doch in Rudimenten erhalten bleibt. Beide Seiten waren hierbei dem Subordinationsdenken durchaus vertraut, die Meletianer von ihrer origenistischen Tradition her, Victorinus vom neuplatonischen Hypostasendenken her, doch zwingt sie die Anerkennung der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater zu einer Revision dieses Denkens. Wir hatten gesehen, daß Victorinus die Subordination in den Bereich der Kausalität des Göttlichen verlagert; er

nennt den Vater "prae causa"³⁹. Doch auch in der Meletianererklärung als dem *tomus ad Antiochenos* war uns ein ganz analoges Phänomen begegnet: Zwar ist der Subordinationismus in der Frage der göttlichen Wesenheit aufgehoben, doch wird auch hier der Vater ausdrücklich als *ma arche* prädiiziert und ihm somit ein Vorrang in der Kausalität zugebilligt.

Beide Texte schließlich sind sich einig über die Orthodoxie des nizänischen *homousios* und wenden diesen Begriff in der Explikation ihrer Theologie an. Ihren theologischen Ausgangspunkten entspricht es, daß die Anerkennung des nizänischen Schlagwortes für Marius Victorinus völlig unproblematisch ist (er versucht vielmehr, seine Gegner für es zu gewinnen), während sie für die Meletianer eine Konzession bedeutet, die sie aber angesichts der Interpretation des *homousios* durch ihre Theologie der drei Hypostasen ohne Aufgabe ihrer Überzeugungen zu machen imstande sind.

Angesichts dieser bis ins Detail gehenden Parallelen kann man davon ausgehen, daß die Quelle, auf deren Grundlage die Überlegungen des Victorinus und die Erklärung der Meletianer zustande gekommen sind, in beiden Fällen dieselbe gewesen ist⁴⁰. Inhalt der Quelle ist die neunizänische Trinitätsformel mit der Unterscheidung von *ousia* und *hypostasis* gewesen, die

³⁹ Adv.Ar. I, 3, 24f., CSEL 83, 59.

⁴⁰ ABRAMOWSKI, l.c., 46.

das homousios zu erklären versuchte. Es ist möglich, aber nicht beweisbar, daß die Quelle auch die sich hieraus ergebenden Fragen für das Subordinationsdenken erörterte. Es ist gut denkbar, daß sie das homousios unter Vergleich mit alternativen Begriffen auf -ousios befürwortete⁴¹, vielleicht sogar unter ausdrücklicher Ablehnung oder Aufgabe des homousios.

Die Quelle, auf der sowohl Viktorin als auch die Meletianer in Alexandrien fußen, muß zur Zeit der Synode von 362 bereits einen gewissen Bekanntheitsgrad gehabt haben⁴²; andernfalls wären die Meletianer sofort unter das Verdikt der Neuerung gefallen und hätten keinerlei Aussichten auf die offizielle Anerkennung ihrer Thesen mehr gehabt. Die Unterscheidung von ousia und hypostasis in der Trinitätslehre muß den alexandrinischen Abgeordneten schon einige Zeit bekannt gewesen sein, ehe sie die diese Unterscheidung gebrauchenden Meletianer als orthodox anerkennen konnten.

Marius Victorinus erwähnt die Quelle in Adv.Ar. II und III, also in Texten, die sicher nach der Synode von Rimini entstanden sind. Es ist angesichts der zahlreichen Referenzen zu anderen theologischen

⁴¹ABRAMOWSKI, l.c., 45 mit Anm. 29. Hierfür spricht, daß Victorinus in Adv.Ar.II die Frage diskutiert, ob der Sohn anousios oder enousios sei. In diesem Zusammenhang erscheint dann das Zitat der griechischen Formel.

⁴²ABRAMOWSKI, l.c., 44.

Erklärungen jener Zeit wahrscheinlich, daß auch die ousia und hypostasis differenzierende und dadurch das homousios befürwortende Quelle in dem Zeitraum direkt nach der Synode von Rimini entstanden ist. Doch wie kann man die näheren Umstände noch besser bestimmen und vor allem: Welche Theologen kommen für die Abfassung eines Textes dieser Art in Betracht?

In Anbetracht der scharfen Ablehnung der Formel una substantia-treis personae in den Schriften des Marius Victorinus ist es m.E. kaum denkbar, daß die neunizänische Formel dem tertullianischen Vorbild nachgebildet sein kann⁴³. Eine solche Herleitung hätte Victorinus bekannt sein müssen, was ihn dann entweder zur Ablehnung oder zur Annahme beider gezwungen hätte. Die Formel una substantia-tres personae war für ihn des Sabellianismus verdächtig, solange das griechische Äquivalent zu persona, prosopon, noch den Bedeutungsaspekt "Maske" trug. Später sollten dann die Bedeutungen von hypostasis und prosopon weitgehend zusammenwachsen, sodaß das Mißverständnis, dem Victorinus ausweichen wollte, nicht mehr entstehen konnte. Eine völlige Gleichbedeutung von hypostasis und prosopon wird man jedoch erst ab 451 annehmen können⁴⁴. Einstweilen

⁴³So MÜLLER-CAMPENHAUSEN, l.c., 450 mit Anm.1.
Erwägend DINSEN, l.c., 347f. (Anm. 155,1).

⁴⁴DÖRRIE, l.c., 60 mit Anm. 252.

hatte hypostasis gegenüber prosopon noch den Vorzug, daß es die konkrete Manifestation aussagte und die Vorstellung ausschloß, es handele sich nur immer um dieselbe Realisierung in unterschiedlichen Gewändern. Da diese Gefahr auch beim Begriff persona gegeben war, scheint mir die Ableitung von *mia ousia* - *treis hypostaseis* von Tertullian her ausgeschlossen. Eher kommt die Vermutung in Betracht, daß die Formel von Nizänern gebildet sei, die sich gegen den Vorwurf des Sabellianismus absichern wollten und die Notwendigkeit erkannt hatten, auch für die Dreiheit in Gott zu einer festen Begrifflichkeit zu gelangen. In diesem Sinne hat z.B. H. DÖRRIE die neunizänische Formel direkt von Athanasius abgeleitet, der den Begriff hypostasis scharf abgegrenzt und ihn in Alexandrien 362 zugelassen habe, um den Meletianern entgegenzukommen⁴⁵. Doch beruft sich Dörrie im wesentlichen auf solche Athanasiuschriften, deren Echtheit stark umstritten ist⁴⁶. Es trifft zu, daß Athanasius die Terminologie auf der alexandrinischen Synode hingenommen hat, doch kann er sie auch selbst entwickelt, selbst vorgeschlagen haben? Marius Victorinus beruft sich schon 360 auf die "von den Griechen" befürwortete Formel; also zu einer Zeit, da Athanasius noch im Exil weilt. Und: Hätte Victorinus

⁴⁵ DÖRRIE, l.c., 14. 52ff.

⁴⁶ RITTER, l.c., 288, Anm. 4.

einen von Athanasius vorgebrachten Vorschlag überhaupt unter die Rubrik "von den Griechen" fassen können? Referenzen zum alexandrinischen Patriarchen finden wir bei Victorinus, soweit ich sehe, an keiner Stelle. Zudem ist es schließlich ungewiß, ob Athanasius sich die Differenzierung von ousia und hypostasis überhaupt selbst zueigen gemacht hat⁴⁷ oder ob er nicht doch an der Identifizierung der beiden Termini bis zuletzt festgehalten hat⁴⁸. In letzterem Falle wäre es aber nicht mehr denkbar, daß er die Formel etwa selbst mit dem Motiv vorgeschlagen hat, die nizänische Theologie mit einer antisabellianischen Apologetik zu versehen; überhaupt ist es nicht überzeugend, das Motiv der Absicherung gegen den Sabellianismus nach der homoischen Katastrophe von 359 ausgerechnet bei Theologen zu vermuten, die schon lange nizänisch gedacht hatten und nach der Synode von Rimini/Seleukia gewiß keinen Anlaß zu einer Neuformulierung oder Neuorientierung ihrer Lehre sahen. Unter eben diesem Aspekt sind auch Hilarius von Poitiers oder seine befreundeten Theologen in der gallischen Heimat als Urheber der Terminologie keinesfalls wahrscheinlich zu machen. Phoebadius von Agen verwendet die tertullianische Formel und bewegt sich auch sonst ganz in westlich-theologischen Bahnen.

⁴⁷ TETZ, TRE 4, 341; DINSEN, l.c., 309 (Anm.118,3) und 347f. (Anm. 155,1).

⁴⁸ RITTER, l.c., 272. 281.

Doch auch bei Hilarius hatten wir keine Begrifflichkeit festgestellt, die in die neunizänische Richtung weisen würde. Zwar ist er unter dem Einfluß der Homöusianer für das Problem der Dreiheit in Gott sensibilisiert worden; zwar zeichnet sich bei ihm eine Reservierung der Begriffe persona und subsistentia für die Selbständigkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist ab, doch fehlt eine klar umrissene Terminologie, und auch die Rede von Zwei (bzw. Drei) in Eins fehlt noch ganz und wird durch den Begriff der distinctio ersetzt. Wir hatten gesehen, daß sich Hilarius vielmehr damit begnügt, die Schlagworte homousios und homoiousios für gleichwertig zu erklären, nachdem er sich von der Orthodoxie der Homöusianer persönlich hatte überzeugen können.

Doch ist schließlich auch die These, die Formel sei von den Homöusianern vorgeschlagen worden, mit erheblichen Schwierigkeiten belastet. Insbesondere stoßen wir hier auf die Tatsache, daß Victorinus in seinen Schriften ja gerade die Homöusianer zu seinen Hauptgegnern auserkoren hat. Insbesondere die Theologen um Basilus von Ankyra erscheinen ihm ja als Förderer oder gar Verfechter des Arianismus. Es scheint wenig glaubhaft, daß Victorinus dann einer aus diesen Kreisen kommenden theologischen Formel eine so wohlwollende Rezeption hätte zuteil werden lassen.

Es bleibt dann m.E. nur noch die Hypothese, daß die Formel sich vormals homoianischen Theologen verdankt, die sich nach dem Ende der homoianischen Partei 359 auf das Nizänum zubewegten. Die Entwicklung bis hin zum homoischen Sieg hatte ihnen vor Augen geführt, daß jede mit homoios arbeitende Terminologie sich als hilflos gegenüber dem Arianismus erwies. Wir wissen durchaus von Spaltungen innerhalb der homoianischen Partei nach 359: Einige ehemals homoianisch denkende Theologen argumentierten nun stärker auf einer Linie, die dem Vermittlungsversuch des Hilarius von Poitiers entspricht⁴⁹. Wieder andere flüchten sich in einen homoianischen Rigorismus, der das homoios weiter ablehnte und sich zum Symbol der Enkainiensynode von Antiochien bekannte, wie etwa die Synode von Karien 367⁵⁰. Die Schriften des Marius Victorinus weisen auf eine Gruppe hin, die zwar nicht (mehr?) das homoios vertritt, die sich aber doch der Terminologie von Ant II und Ant IV verpflichtet weiß und die sich offensichtlich auf das Nizänum zubewegt. Zwar richtet sich Adv.Ar.I noch scharf gegen Basil von Ankyra, doch schon in Adv.Ar.II (also nach der Synode von Rimini) kann Victorinus auch mit Basil gegen die Homöer argumentieren⁵¹, ohne

⁴⁹S.o.S. 28f.

⁵⁰SOZOMENOS, Hist.eccl. VI, 12, 4; vgl. RITTER, l.c., 71 und DINSEN, l.c., 145.

⁵¹Adv.Ar.II, 10, 19-20.

freilich die Lehren des Basil dabei selbst zu übernehmen. Die von Victorinus ins Auge gefaßte Gruppe ist nicht mit den Anhängern des Basil von Ankyra identisch (de hom. rec. setzt eine Unterscheidung voraus)⁵², scheint aber doch in enger Beziehung zu diesen zu stehen. Sind die ersten Befürworter der neunizänischen Formel aus der homoianischen Partei nach deren Katastrophe hervorgegangen? Ist die Entscheidung des radikalen Neoarianers Eunomius, fortan von drei ousiai in der Trinität zu reden, zurückzuführen auf die Festlegung der Orthodoxen auf die Formel mia ousia, treis hypostaseis⁵³? Oder ist umgekehrt die Sammlung von orthodox denkenden Theologen unter der Formel mia ousia eine Reaktion gegen den Versuch, von drei ousiai zu reden? War dies vielleicht der letzte Anstoß für Teile der Homoianer, nun doch dem Terminus mia ousia die Zustimmung zu geben, den sie zuvor abgelehnt hatten? Es hätte dann gerade für diese theologische Gruppe nahegelegen, ihre Zustimmung zur Rede von der einen ousia mit der für sie gewohnten und unaufgebbaren Dreihypostasenlehre zu verbinden: mia ousia - treis hypostaseis. Von den von diesen Theologen ausgehenden Schriften hätten dann sowohl Marius Victorinus als auch die meletianischen Delegierten aus Antiochien Gebrauch gemacht.

⁵² De hom. rec. 4, 30-32.

⁵³ Vgl. ABRAMOWSKI, l.c., 41.

Doch ist auch diese Lösung der Frage nicht mehr als eine Hypothese, da sich die neunizänische Formel explizit im homöusianischen Schrifttum nicht findet⁵⁴. Zwar bekennt sich die Homöusianer-Denkschrift von 358 zur *mia theotes und mia arche*⁵⁵; doch daß aus diesem Kreis hervorgegangene Theologen nach dem homöischen Sieg von Rimini hieraus die Konsequenz gezogen haben, fortan eine *ousia* zu bekennen, ist, wenn auch m.E. naheliegend, so doch nicht völlig beweisbar⁵⁶.

Die Formel *mia ousia - treis hypostaseis* bot den in östlicher Tradition stehenden Theologen eine ihre Interessen berücksichtigende Interpretationsmöglichkeit des *homousios*, das dadurch für sie annehmbar wurde. Sie bereicherte aber auch das Spektrum des westlichen theologischen Denkens

⁵⁴RITTER, l.c., 285; ders., Dogma und Lehre 190 mit App. 140; ABRAMOWSKI, l.c., 46.

⁵⁵EPIPHANIUS, *adv.haer.*, 73,16,4, GCS 37 (HOLL), 289, 1-3. Vgl. DINSEN, l.c., 143; ABRAMOWSKI, l.c., 46; RITTER, Konzil, 285 mit Anm. 2.

⁵⁶L.ABRAMOWSKI hat diese These in ihrem o.g. Aufsatz vorgetragen, aber auch nicht von mehr als einer "Vermutung" (l.c., 47) zu sprechen gewagt. Für äußerst wichtig halte ich in diesem Zusammenhang ihren Hinweis, daß das Motiv antisabellianischer Apologetik, das hinter der Zuwendung zur neunizänischen Formel zu stehen scheint, in viel stärkerem Maße für Homöusianer gilt, die sich dem Nizänum erst kürzlich zugewandt hatten, als für solche Theologen, die sich schon seit längerem auf die Formel von 325 berufen hatten (l.c., 44, Anm. 25).

beträchtlich, das eine Bereicherung um die berechtigten Anliegen der Dreihypostasentheologie erfuhr.

Der Begriff hypostasis war im Neuplatonismus in der Bedeutung einer Manifestation des Seins, als "Gelingen zu sinnfälliger Existenz"⁵⁷ aufgetreten. In Übernahme der neuplatonisch-philosophischen Bestimmungen wurde er im christlichen Gebrauch von der allgemeinen Bedeutung "Realität" auf "Ausprägungsgestalt, Realisierung"⁵⁸ eingeschränkt. Das Wort konnte nun nicht mehr, wie etwa noch 342 in Serdica, einfach als identisch mit dem lateinischen "substantia" verstanden werden, wonach die Dreihypostasenlehre in der Tat als Tritheismus erscheinen mußte. War das Wort aber auf die Bedeutung "Realisierung" begrenzt und war klargestellt, daß die drei göttlichen Realisierungen sich auf die eine göttliche Wesenheit zurückführten, war die Tritheismusgefahr gebannt⁵⁹. Im Lateinischen wurde diese Konzeption mit una substantia - treis subsistentiae (exsistentiae) wiedergegeben. Die kappadozischen Väter haben die Formel mia ousia -

⁵⁷DÖRRIE, l.c., 42.

⁵⁸Vgl. DÖRRIE, l.c., 59.

Neu gegenüber dem Neuplatonismus ist allerdings der weitestgehende Verzicht auf den

Subordinationsgedanken, vgl. ebenda.

⁵⁹"Solange man die drei ὑποστάσεις auf die eine οὐσία Gottes zurückführte, war alles in Ordnung", DÖRRIE, l.c., 58.

Es ergab sich hieraus, daß im Zuge dieser begrifflichen Klärung die Bedeutung des Serdicense im Westen immer mehr zurücktrat (Hilarius, Athanasius).

treis hypostaseis dann theologisch entfaltet und sie der endgültigen Annahme im Nizäno-Konstantinopolitanum entgegengeführt. Sie stehen damit in der Tradition des Origenes⁶⁰, mit der sich die **Rede** von den drei Hypostasen zuerst durchgesetzt hatte⁶¹; bei Origenes findet sich auch der Begriff der einen ousia⁶², jedoch ist die Terminologie bei ihm sehr schwankend und aufgrund des Fehlens der arianischen Herausforderung noch nicht zur Präzisierung gezwungen. Andererseits legen die Kappadozier auch auf die Betonung der Wesenseinheit der unterschiedenen Hypostasen nicht weniger Gewicht. Zwischen Vater und Sohn besteht nicht nur Einheit, nicht nur Ähnlichkeit, sondern Gleichheit⁶³; daß aber diese Gleichheit dennoch den Sabellianismus ausschloß, wurde durch die Differenzierung der drei Hypostasen gewährleistet. Das homousios von 325 war so auch für östliche Theologen annehmbar geworden. Sachlich war die Konzeption der Kappadozier nicht viel anders als etwa die des Athanasius⁶⁴; sie hatte aber den Vorteil, daß

⁶⁰Es sind auch Verbindungen von den Kappadoziern, vor allem BASILIUS, zu den Neuplatonikern, besonders PLOTIN, zu ziehen, doch ist dies nicht so deutlich wie bei Victorinus. Vgl. zum Problem DEHNHARDT, l.c. Insgesamt gilt wohl: "Von einem "Einfluß" Plotins auf Basilius zu sprechen, empfiehlt sich nicht, weil dadurch eine falsche Vorstellung von ihrem Verhältnis geweckt würde". l.c., 87.

⁶¹RITTER, Dogma und Lehre, 128.

⁶²Vgl. KELLY, Doctrines, 129.

⁶³BARBEL, l.c., 100.

⁶⁴DINSEN, l.c., 165f.

sie das griechische Anliegen der antisabellianischen Abgrenzung klarer zum Ausdruck brachte⁶⁵ und in den Westen vermittelte.

VII. Zusammenfassung und Schluß

Die Entwicklung der trinitätstheologischen Vorstellungen zwischen Ost und West ist uns als ein vielschichtiger Prozeß entgegengetreten, in welchem sich in den späten fünfziger Jahren des vierten Jahrhunderts zwei unterschiedliche Hauptlinien abzeichnen. Hilarius von Poitiers hatte in seinem Exil im Osten erkannt, daß die Theologie der ihm zuvor arianismusverdächtigen Homousianer prinzipiell durchaus orthodox war und dies an seine Gemeinden in Gallien weitervermittelt. Er war zu der Auffassung gekommen, daß die Schlagworte homousios und homoiousios dasselbe meinten und bemühte sich auf dieser Ebene um einen Verständigungsversuch. Wir hatten bei ihm

⁶⁵ Hierin hatte der ständige Schwachpunkt in den Konzeptionen der Nizäner gelegen: Athanasius hatte seinem antisabellianischen Interesse nicht ausreichend Ausdruck verleihen können (RITTER, Konzil, 281); und auch bei Hilarius drohte die Abgrenzung gegen den Sabellianismus bisweilen zu verschwimmen, s.o. S. 15f.

Bemühungen um eine klare Terminologie für die göttliche Wesenheit einerseits und für ihre trinitarischen Ausprägungen andererseits festgestellt, die aber noch zu keiner eindeutigen Konzeption geführt hatten. Ein kurzer Blick auf Entwicklungen nach 362 hatte gezeigt, daß verschiedene theologische Gruppen, die zur Anerkennung des Nizänums übergingen, ihre Orthodoxie dadurch zu beweisen suchten, daß sie ihre Parolen wie etwa *homoiou kat'ousian* als mit dem Nizänum inhaltlich gleichwertig interpretierten und sich so i.w. auf der von Hilarius avisierten Lösungslinie bewegten.

Die zweite Art von Vermittlungsbemühungen arbeitete an einer eindeutigen Terminologie sowohl für die Dreiheit als auch für die Einheit in Gott und bewegte sich auf die Formel *mia ousia - treis hypostaseis* zu, die später besonders dank der Leistung der Kappadozier zur Grundlage der Einigung im Nizäno-Konstantinopolitanum werden sollte. Ein erstes Auftreten dieser Formel hatten wir bei den Meletianern Antiochiens registriert, die 362 in Alexandrien ihre Theologie darlegten, sowie in den Schriften des römischen Rhetors Marius Victorinus Afer, der, anders als die Meletianer, theologisch einer Tradition nahestand, die die Einheit in der Gottheit zu betonen gewohnt war; offensichtlich griffen aber beide auf dieselbe Quelle zurück, die damit den ersten Beleg für die

neunizänische Trinitätsformel darstellte.

Während die Meletianer mit ihrer Entfaltung der Formel die Anerkennung ihrer Orthodoxie durch die Eustathianer und Athanasius erwirkten, ist sie bei Marius Victorinus offenbar Teil eines Versuches, eine - nicht eindeutig identifizierbare - theologische Gruppe für das homousios zu gewinnen. Seinen neuplatonisch - philosophischen Hintergrund und sein Bekenntnis zur Homousie in Gott verbindend konnte Victorinus sowohl auf dem homousios insistieren als auch für eine Unterscheidung in den Hypostasen offen sein, die ihm vom Neuplatonismus her geläufig war. Wenn er auch ousia und hypostasis häufig identifiziert, weiß er doch, daß die Worte im Griechischen nuanciert gebraucht werden und versucht dies mit substantia bzw. subsistentia wiederzugeben, wobei die Einheit in der Wesenheit, die Dreiheit aber in der Ausprägungsgestalt, in der Wesensmanifestation liegt. Hierbei wird auf die subordinatianische Stufungslehre des Neuplatonismus zugunsten der Betonung der Gleichheit der Hypostasen weitgehend verzichtet. Die Terminologie ist auch bei Victorinus bei weitem noch nicht konstant, aber das Fundament, auf dem die Kappadozier später aufbauen, zeichnet sich hier klar ab.

Die Differenzierung von ousia und hypostasis war gegenüber dem Versuch des Hilarius von Poitiers die

tragfähigere Lösung, weil sie an das Zentrum des eigentlichen Problems, nämlich an die Frage nach geeigneten Begrifflichkeiten für Dreiheit und Einheit, heranreichte. Sie kam zum Tragen, als das Bekenntnis zur einen Wesenheit in Gott den östlichen Theologen aus äußerem Anlaß zum elementaren Anliegen geworden war; dieser äußere Anlaß war der totale Sieg der homaischen Theologie im Verlauf des Jahres 359. Unter der Voraussetzung des Bekenntnisses zur einen Wesenheit Gottes aber war die östliche Dreihypostasentheologie aus Sicht der meisten westlichen Theologen vom Verdacht des Tritheismus befreit.

LITERATURVERZEICHNIS

Das Literaturverzeichnis verwendet i.a. die Abkürzungen der RGG, für Periodica die der Bibliographia Patristica. In den Fußnoten erscheint bei Monographien der Titel in sinnvoll abgekürzter Form, bei Aufsätzen, Lexikonartikeln etc. nur der Fundort. Bei Verfassern, die mit nur einer Monographie im Literaturverzeichnis vertreten sind, erscheint auch bei der ersten Nennung der Schrift nur der Verweis l.c.

1. Quellen

- ATHANASIUS, De synodis, in: Athanasius, Werke II/1: Die Apologien, ed. H.-G. OPITZ, Berlin 1935ff., 231-278.
ders., Tomus ad Antiochenos, MPG 26, 796-809.
- AUGUSTINUS, Confessiones, ed. J. GIBB, Cambridge 1908.
ders., Confessions of St. Augustine, translated by F.-J. SHEED, New York 1942.
- BASILIIUS VON CAESAREA, Epistula 210, MPG 32, 768-778.
- EPIPHANIUS, Panarion haer., De Fide, GCS 37 (K. HOLL), Leipzig 1938.
- EUSEB VON CAESAREA, Kirchengeschichte, von H.A. GARTNER neu durchgesehene Übersetzung von P. HAEUSER, herausgegeben und eingeleitet von H. KRAFT, Darmstadt 1981.
- GREGOR VON NAZIANZ, In laudem Athanasii, MPG 35, 1081-1128
- HIERONYMUS, de viris illustribus, ed. C.A. BERNOULLI, Freiburg und Leipzig 1895, unveränderter Nachdruck Frankfurt 1968.
- HILARIUS VON POITIERS, De Trinitate libri XII cura et studio, CChr 62 (Libri I-VII) (P. SMULDERS), Turnholti 1979 sowie CChr 62A (Libri VIII-XII) (P. SMULDERS), Turnholti 1980.
ders., Liber de synodis seu Fide Orientalum, MPL 10, 471ff.
ders., Liber ad Constantium imperatorem (Liber II ad Constantium, CSEL 65 (A. FEDER), Wien 1916, 195-205.

ders., *Collectanea antiarariana Parisina (Fragmenta historica)*, CSEL 65 (A. FEDER), Wien 1916, 48-177.

INSCRIPTIONES LATINAE CHRISTIANAE VETERIS, Bd. I, ed.
E. DIEHL, Berlin 1925.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homilia de S. Meletio Antiocheno*,
MPG 50, 515-520.

MARIUS VICTORINUS, *Candidi Arriani ad Marium Victorini de generatione divina*, CSEL 83 (P. HADOT/
P. HENRY), Wien 1971, 1-14.
ders., *Marii Victorini rhetoris urbis romae ad Candidum Arrianum*, l.c., 15-48.
ders., *Candidi Arriani ad Marium Victorinum virum clarissimum*, l.c., 49-53.
ders., *Adversus Arium I (pars prima)*, l.c., 54-141.
ders., *Adversus Arium I (pars altera)*, l.c., 142-167.
ders., *Adversus Arium II*, l.c., 168-190.
ders., *Adversus Arium III*, l.c., 191-224.
ders., *Adversus Arium IV*, l.c., 225-277.
ders., *De homocousio recipiendo*, l.c., 278-284.
ders., *Hymnus primus de trinitate*, l.c., 285-289.
ders., *Hymnus secundus*, l.c., 290-293.
ders., *Hymnus tertius de trinitate*, l.c., 294-305.
ders., *Traites theologiques sur la trinite I*, SC 66 (P. HENRY/P. HADOT), Paris 1960.
ders., *Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus. Übersetzt von P. HADOT und U. BRENKE, eingeleitet und erläutert von P. HADOT*, Zürich/Stuttgart 1967.

PHILOSTORGIUS, *Kirchengeschichte*, GCS 21 (J. BIDEZ/
E. WINKELMANN), Berlin 1981³.

PHOEBADIUS VON AGEN, *Contra Arianos*, MPL 20, 18-30.

SOKRATES, *Ecclesiastica historia*, MPG 67, 29-842.

SOZOMENUS, *Kirchengeschichte*, GCS 50 (J. BIDEZ/G.C. HANSEN)
Berlin 1960.

2. Literatur

- ABBRAMOWSKI, L., Trinitarische und christologische Hypostasenformeln, ThPh 54 (1979), 38-49.
dies., Die Synode in Antiochien 324/325 und ihr Symbol, ZKG 86 (1975), 356-366.
- ALTANER, B./STUIBER A., Patrologie, Freiburg/Basel/Wien 1978⁸.
- AMANN, É., Melece d'Antioche, DThC 10, 520-531.
- ANDRESEN, C., Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes, ZNW 52 (1961), 1-39.
- ARMSTRONG, A.H., Plotinus, in: A.H.ARMSTRONG (Hg.), The Cambridge History of later Greek and early medieval philosophy, Cambridge 1967 195-268.
- ARMSTRONG, C.B., The Synod of Alexandria and the Schism at Antioch in A.D. 362, JThS 22 (1921), 206-221. 347-355.
- BARBEL, J., Gregor von Nyssa: Die große katechetische Rede, Stuttgart 1971.
- BARDY, G., Traducteurs et adapteurs au IV^e siècle, RechSR 30 (1940), 257-306.
- BORCHARDT, C.F.A., Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle, 'S-Greevenhage 1966.
- BRENNECKE, H.C., Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II., PTS 26, Berlin/New York 1984.
ders., Zum Prozeß gegen Paul von Samosata: Die Frage nach der Verurteilung des Homoousios, ZNW 75 (1984), 270-290.
- CAVALLERA, Le Schisme d'Antioche, Paris 1905.
- CHADWICK, H., Die Kirche in der antiken Welt, Berlin/New York 1972.
ders., Hilarius von Poitiers, RGG 3, 317.
- DAVIES, J.LL., Luciferus I., DCB 3, 749-751.
- DEHNHARDT, H., Das Problem der Abhängigkeit des Basilios von Plotin, PTS 3, Berlin 1964.

- DINSEN, F., Homoeousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381), ev.Theol.Diss., Kiel 1976.
- DÖRRIE, H., Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte, in: ders., Platonica minora, München 1976, 13-69.
 ders., Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrius, l.o., 406-419.
 ders., Die Andere Theologie, ThPh 56 (1981), 1-46.
- ERDIN, F., Das Wort Hypostasis, Diss.kath.Theol., Freiburg i.Br. 1939.
- ERDT, W., Marius Victorinus Afer, der erste lateinische Pauluskommentator, Bern 1980.
- FULLER, J.M., Meletius, Bishop of Antioch, DCB 3, 891-893.
- GLASER, P., Phoebadius von Agen, Diss.kath.theol., Augsburg 1978.
- GORE, C., Victorinus, DCB 4, 1129-1138.
- GREENSLADE, Schism in the early church, London 1964².
- GUMMERUS, J., Die homoianische Partei bis zum Tod des Konstantius, Leipzig 1900.
- HADOT, P./BRENKE U., Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus, Zürich/Stuttgart 1967.
- HADOT, P., Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres, Paris 1971.
 ders., Porphyre et Victorinus, 2 Bde., Paris 1968.
 ders., Marius Victorinus. Traité théologique sur la trinité II, commentaire par Pierre Hadot, CS 69, Paris 1960.
- HARNACK, A. VON, Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche, ZThK 1 (1891), 82-178.
 ders., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I-III, Tübingen 1931f.⁵.
- HENRY, P., The Adversus Arium of Marius Victorin, the first systematic exposition of the doctrine of the trinity, JThS, N.S. 1 (1950), 42-55.

- HUBER, G., Das Sein und das Absolute, Basel 1955.
- KELLY, J.N.D., Early Christian Creeds, London 1960².
ders., Early Christian Doctrines, London, 1965³.
- KESELING, P., Rezension zu: F.Erdin, das Wort Hypostasis,
ThRev 40 (1941), 60-64.
- KLEIN, R., Constantius II. und die christliche Kirche,
Darmstadt 1977.
- LIÉBAERT, J., Méléce, in: Catholicisme 8, 1116-1122.
- LIETZMANN, H., Geschichte der Alten Kirche, Bd. I-IV,
Berlin 1978/79⁴.
- LIPPOLD, A., Theodosius der Große und seine Zeit,
Stuttgart 1968.
- LLOYD, A.C., The later Platonists, in: A.H.ARMSTRONG (Hg.)
The Cambridge history..., 269-325.
- LOHSE, B., Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des Marius
Victorinus, in: Kerygma und Logos (FS
C. ANDRESEN), Göttingen 1979, 351-362.
- LOOFS, F., Eustathius von Sebaste, Halle 1898.
ders., Leitfaden zum Studium der
Dogmengeschichte, 1. und 2. Teil (Hg.
K. ALAND, Tübingen 1968⁷.
ders., Meletius von Antiochien, RE 12, 552-558.
- LORENZ, R., Marius Viktorin, RGG 6, 1399f.
- MARKUS, R.A., Marius Victorinus and Augustine, in: A.H.
ARMSTRONG (Hg.), The Cambridge history...
329-419.
- MESLIN, Hilaire et la crise arienne, in: HILARIUS et son
temps, Actes du Colloque de Poitiers,
Paris 1969, 19-42.
- MOHLENBERG, E., Apollinaris von Laodicea, Göttingen 1969.
- MÜLLER, G., Lexikon Athanasianum, Berlin 1952.
- MÜLLER, K./CAMPENHAUSEN, H. VON, Kirchengeschichte I/1,
Tübingen 1941³.

- RITTER, A.M., Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, Göttingen 1965.
- ders., Dogma und Lehre in der Alten Kirche, in: ANDRESEN, C. (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte 1, Göttingen 1982 99-293.
- ders., Zum Homoeousios in Nizäa und Konstantinopel, in: Kerygma und Logos (FS C. ANDRESEN), Göttingen 1979, 404-423.
- SCHMIDT, R., Victorinus Cajus Marius Afer, RE 20, 613f.
- SMULDERS, P., La doctrine trinitaire de S. Hilaire, Rom 1944.
- STUDER, B., Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre, ThPh 57 (1982), 161-177.
- TETZ, M., Über nikäische Orthodoxie, ZNW 66 (1975), 194-222.
- ders., Athanasius von Alexandrien, TRE 4, 333 - 349.
- ders., Markell von Ankyra I, ZKG 75 (1964), 217-270.
- ders., Markell von Ankyra II, ZKG 79 (1968), 3-42.
- ders., Markell von Ankyra III, ZKG 83 (1972), 145-194.
- WALLIS, R.T., Neoplatonism, London 1972.
- ZIEGENAUS, A., Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus (MThS II, Bd. 41), München 1972.

