

Christian Danz / Michael Hackl (Hg.)

Transformationen der Christologie

Vienna University Press



unipress



unipress

Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft /
Vienna Forum for Theology and the Study of Religions

Band 17

Herausgegeben im Auftrag
der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien,
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien
und dem Institut für Islamisch-Theologische Studien der
Universität Wien
von Ednan Aslan, Karl Baier und Christian Danz

Die Bände dieser Reihe sind peer-reviewed.

Christian Danz / Michael Hackl (Hg.)

Transformationen der Christologie

Herausforderungen, Krisen und Umformungen

Mit 6 Abbildungen

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Rektorats der Universität Wien.

© 2019, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-0718

ISBN 978-3-8470-0982-5

Inhalt

Vorwort	7
Christian Danz / Michael Hackl Transformationen der Christologie. Eine Einleitung	9
Uta Heil Kontingenz und Varianz. Zur Verbindlichkeit der altkirchlichen Christologie	15
Julius Trugenberger Grenzbewusstsein und Ahnung, Fragmentarität und Ganzheit. Emanuel Hirsch und die christologische Arbeit unter spätmodernen Bedingungen	41
Peter Schüz Das Kreuz als »Bild der Unversöhnlichkeit«. Überlegungen zum unmittelbaren Eindruck des Todes Jesu und seiner Bedeutung für die Christologie	61
Henning Theißen Der irdische Jesus. Wahrheit und Kontextualität der Christologie bei Hans-Georg Geyer	89
Ulrich H.J. Körtner Gottes Wort in Person. Überlegungen zu einer metaphorologischen Christologie	103
Folkart Wittekind Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Systematische Überlegungen zur Möglichkeit der Rückfrage nach dem historischen Jesus	123

Christian Danz	
Christus als Bild des Glaubens von sich selbst. Zur Funktion der Christologie	147
Jörg Lauster	
Die Gegenwart Christi als Geist des Christentums	159
Wilhelm Gräb	
Christologie als Arbeit am religiös grundierten Lebenssinn	169
Michael Hackl	
Herausforderungen, Christologie und Theonomie. Systematische Überlegungen im Anschluss an Paul Tillich	183
Harald Matern	
Christus, das Individuum. Postliberales Denken und soziale Interaktion .	195
Renate Jost	
Themen feministischer/gendergerechter Christologien	211
Ulrike Swoboda	
Gottebenbildlichkeit, Christologie und Geborenwerden	235
Manuel Zelger	
Ein funktionales Äquivalent der Christologie in der Theo-Logie	257
Raul Heimann	
Jesu Weg zur Vollkommenheit. Entwurf eines Neuansatzes innerhalb der philosophischen Christologie	283
Autorenverzeichnis	305
Personenregister	307

Vorwort

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes gehen auf die Tagung *Die Christologie und die Krisen unserer Zeit* zurück, welche in Kooperation mit der Deutschen Paul-Tillich Gesellschaft e.V. vom 3. bis 5. November 2016 an der Evangelisch-Theologischen-Fakultät der Universität Wien veranstaltet wurde. Ganz herzlich möchte ich mich an dieser Stelle bei Professor Christian Danz, dem Präsidenten der Deutschen Paul-Tillich Gesellschaft, für die konstruktive Zusammenarbeit bedanken.

Für die großzügige finanzielle Unterstützung der Tagung möchte ich der Universität Wien, der Evangelisch-Theologischen-Fakultät der Universität Wien und der Stadt Wien (MA 7) danken. Besonderer Dank gilt der Universität Wien für die finanzielle Förderung der Drucklegung des Bandes in der Peer-Review-Reihe »Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft« bei Vandenhoeck & Ruprecht (Vienna University Press).

Frau Györgyi Empacher-Mili ist für die sorgfältige redaktionelle Bearbeitung der Beiträge dieses Bandes und Herrn Patrick Pertl für die Erstellung des Registers herzlich zu danken. Ebenfalls ist Vandenhoeck & Ruprecht zu danken, insbesondere Herrn Oliver Kätisch, der bei der Realisierung des Bandes stets behilflich war.

Wien, 2018

Michael Hackl

Transformationen der Christologie. Eine Einleitung

Die Lehre von Jesus Christus stellt ohne Frage den gedanklichen Brennpunkt einer theologischen Dogmatik dar. Weder eine Lehre von Gott noch eine vom Heiligen Geist lässt sich unter Absehung von der Christologie ausarbeiten. Seinen Grund hat das darin, dass das christliche Gottesverständnis an die Geschichte Jesu gebunden ist, die der Gottesgeist in seiner Gemeinde erinnert. Ohne eine Christologie kann es folglich ebenso wenig eine christliche Dogmatik geben wie die christliche Religion. Denn diese ist, was sie ist, allein durch ihren Bezug auf Jesus Christus. In der religiösen Erinnerung an ihn und deren religiöser Weitergabe besteht die christliche Religion. Der zentralen Stellung der Lehre von Jesus Christus in der theologischen Dogmatik ungeachtet, ist es in der Theologie unter den Bedingungen der Moderne umstritten, was unter Christologie selbst zu verstehen ist, welche Funktion sie hat und wie sie zu konstruieren sei. Wie die Theologie selbst, so gibt es christologische Konzeptionen nur im Plural. Unter dem Titel ›Christologie‹ firmieren sehr unterschiedliche Konzeptionen und Entwürfe, die von einem Anschluss an klassische Modelle bis hin zu radikalen Umformungen reichen. Das ist nicht nur der Pluralität und Komplexität religiöser Gegenwartskulturen geschuldet, sondern auch der Entwicklungsgeschichte dieses dogmatischen Lehrstückes in der Moderne sowie deren heterogenen Deutungen. Auch diese, die jeweils die eigene christologische Konzeption plausibilisieren und theologiegeschichtlich herleiten sollen, existieren nur im Plural.¹ Das für das Verständnis der Moderne von sich selbst signifikante Nebeneinander von sehr unterschiedlichen Selbstbeschreibungen, die sich nicht mehr auf eine maßgebliche Sicht zurückführen oder in eine solche integrieren lassen, schlägt sich auch in der dogmatischen Christologie nieder. Man kann das ebenso als Krise der Lehre von Christus in der Moderne beklagen wie als Chance begreifen, diese neu und den Bedingungen der eigenen Gegenwart entsprechend umzugestalten.

1 Vgl. hierzu Christian Danz/Michael Murrmann-Kahl (Hg.): *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, Tübingen ²2011.

Die Transformationen der Christologie betreffen nicht nur das 20. und 21. Jahrhundert, sie setzen bereits in der Sattelzeit der Moderne ein und haben ihre Wurzeln in den theologischen Entwicklungen der Aufklärung. In ihr kam es vor dem Hintergrund der sich etablierenden historischen Kritik an den biblischen Schriften sowie der Erkenntniskritik an den metaphysischen Voraussetzungen und Bestandteilen des christologischen Dogmas zu dessen Umbildung. Die antike und mittelalterliche Christologie rückte die dogmatische Konstruktion des Gottmenschen in das Zentrum der christologischen Beschreibung der christlichen Religion und identifizierte dieses Bild mit dem geschichtlichen Hergang. Zwar haben die Reformatoren die Lehre von Jesus Christus soteriologisch umgeformt und zugespitzt, aber beide Voraussetzungen der überlieferten Lehrfassung beibehalten und vorausgesetzt. Deren Auflösung veränderte die christologische Debattenlage, da nun auf der Grundlage des zunehmend bewusstwerdenden historischen Abstands zwischen der eigenen Zeit und der der biblischen Schriften das Christusbild des Glaubens neben das Bild des geschichtlichen Mannes aus Nazareth trat. Das führte nicht nur zu einem Umbau der christologischen Konzeptionen im 19. Jahrhundert, sondern auch zu alternativen Ausgangspunkten von deren Konstruktion. Erst vor diesem Hintergrund werden die Christologien des 20. Jahrhunderts verständlich. Schon bei Schleiermacher wird Christus zu einem Bild des Glaubens von sich selbst als einem in die Geschichte eingebundenen Geschehen.² Der Berliner Theologe ordnet mit dem von ihm zugrunde gelegten Religionsbegriff die Christologie zwar noch in den Aufbau des Bewusstseins ein und bindet das so konstruierte Urbild der Frömmigkeit an die historische Gestalt Jesu von Nazareth zurück. In der weiteren Entwicklung der protestantischen Theologie wird aber genau diese Voraussetzung zunehmend problematisiert und infrage gestellt. David Friedrich Strauß löst die Idee des Christentums, die ewige Gott-Mensch-Einheit von der empirischen Geschichte ab³ und bei Albrecht Ritschl wird die Annahme eines allgemeinen Religionsbegriffs als Grundlage der Theologie fallen gelassen.⁴ Vor diesem Hintergrund kommt es dann in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu Umformungen der Christologie. Sie wird nun von vielen Theologen nicht mehr als ein inhaltlicher Bestandteil der christlichen Religion ausgearbeitet, sondern als eine Reflexionsebene, die der Beschreibung der Struktur des Glaubensaktes dient. Das ist schon bei Ritschl selbst der Fall. Die historischen Bestandteile des Glaubensbegriffs sowie die Resultate der historischen Forschung treten damit zurück. Für die Begründung der Christologie spielt die Geschichtswissenschaft

2 Vgl. Friedrich Schleiermacher: *Der christliche Glaube 1821–1822*, Bd. 2, hg. v. Hermann Peiter, Berlin/New York 1984, 8 (§ 109.2).

3 Vgl. David Friedrich Strauß: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 Bde., Tübingen 1835/36.

4 Vgl. Albrecht Ritschl: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 3, Bonn 1895, 9f.

damit bei vielen protestantischen Theologen keine Rolle mehr. In der Theologiegeschichtsforschung ist die Deutung der genannten Transformationen der Christologie aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts umstritten.

Der Christomonismus kann ebenso als Rückkehr der Theologie zu ihrer eigentlichen Sache verstanden werden wie als Selbstisolierung vom wissenschaftlichen Diskurs. In der weiteren Entwicklung der deutschsprachigen protestantischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg schlägt sich das in der Kritik an den Christologien der Wort-Gottes-Theologien nieder. Viele Theologen votierten nun dafür, die dogmatische Christologie wieder an die historische Forschung und ihr Bild der Gestalt Jesu zurückzubinden.⁵ Aber auch das kann sehr unterschiedlich vorgenommen werden. Es führte jedenfalls nicht zu einem Einvernehmen darüber, was Gegenstand und Thema einer dogmatischen Christologie sein könne. Im Resultat pluralisierten sich am Ende des 20. Jahrhunderts die Konzeptionen. Einen zusätzlichen Schub erhielt diese Entwicklung durch die in den 1980er Jahren einsetzende sogenannte Third Quest der historischen Jesusforschung, die sich nun daran machte, gleichsam unabhängig von theologischen Interessen auf die Suche nach dem Mann aus Nazareth zu gehen. Seitdem stehen die unterschiedlichsten Bilder des historischen Jesus neben diversen christologischen Beschreibungen.⁶

Erst vor dem Hintergrund der angedeuteten Problemgeschichte der Christologie in der Moderne werden die gegenwärtigen Debatten, die in dem vorliegenden Band exemplarisch ausgeleuchtet werden, verständlich. Es sind vor allem vier Themenkomplexe, die im Fokus der Kontroversen stehen: Einmal das Problem der Grundlegung der dogmatischen Christologie. Es hängt zweitens zusammen mit dem Verhältnis von Glaube und Geschichte. Drittens ist es der religiöse Pluralismus, der den Hintergrund der Debatten bildet, und viertens die Frage, worin die Funktion der Christologie besteht.

Jeder Rekurs auf die christologische Lehrtradition setzt ein Bild von deren Entwicklungsgeschichte voraus, das selbst wieder durch einen konkreten Standpunkt bedingt ist. Das gilt für die Rekonstruktion der altkirchlichen Christologien⁷ ebenso wie für die des 20. Jahrhunderts.⁸ Konstruktionen der

5 Vgl. Ernst Käsemann: »Das Problem des historischen Jesus«, in: ders.: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1, Göttingen 1976, 187–214; Gerhard Ebeling: »Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie«, in: ders.: *Wort und Glaube*, Tübingen 1967, 300–318; Eberhard Jüngel: »Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus«, in: ders.: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 214–242; Wolfhard Pannenberg: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964.

6 Vgl. Folkart Wittekind: »Christologie im 20. Jahrhundert«, in: C. Danz/M. Murrmann-Kahl (Hg.): *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus*, 13–45.

7 Vgl. hierzu den Beitrag von Uta Heil in diesem Band.

Lehrentwicklung dienen stets der Plausibilisierung der eigenen Position. Unter den Bedingungen eines Denkens nach der Aufklärung muss in jeder christologischen Konzeption dem Rechnung getragen werden, dass Glaube und Geschichte auseinander getreten sind. Wie mit dieser Differenz umzugehen ist, ist in den Debatten umstritten. Neben Konzeptionen, die das Christusbild des Glaubens an die Gestalt Jesu zurückbinden, stehen solche, die beim Kerygma oder dem Glauben ansetzen. Eine Überwindung dieser begründungslogischen Alternative, in der die theologischen Kontroversen des 20. Jahrhunderts über die Offenbarung Gottes oder die Religion als Grundlage der Theologie ihren Wiederhall finden, könnte der Vorschlag sein, bei der religiösen Kommunikation anzusetzen.⁹ Subjekt und Gehalt, Geschichte und Kerygma sind Bestandteile des christlichen Glaubens, nicht aber seine Voraussetzungen, aus denen er abgeleitet werden könnte. Allein in diesem Horizont kann nach der Herausbildung des Christusbildes sinnvoll im Rahmen einer Christologie gefragt werden.¹⁰

Unter den Bedingungen der Moderne existiert *die* dogmatische Christologie nicht. Das liegt auch daran, dass in den christologischen Lehren immer auch im Feld der Theologie eine Antwort auf die mit dem religiösen Pluralismus sowie der ausdifferenzierten modernen Gesellschaft verbundenen Probleme ausgearbeitet werden. Dabei sind die Konzeptionen so vielfältig wie die Positionen, die vertreten werden. In den christologischen Debatten werden Fragen der Ökologie, der Sinndeutung,¹¹ des interreligiösen Dialogs und anderes mehr verhandelt.¹² Je nach dem Aspekt, der in den Fokus gerückt wird, ändert sich die Konstruktion der christologischen Darstellung des Glaubens. Deutlich wird das in Konzeptionen, die das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, oder die Wahrnehmung von Religion aus der Perspektive von Frauen sowie Fragen der Medizinethik in der Christologie thematisieren.¹³ Dabei ist jede Christologie eine theologische Konstruktion, die in der Theologie vorgenommen wird, um die christliche Religion zu beschreiben. Einen unmittelbaren Zugang oder Zugriff auf die religiöse Lebenswelt gibt es für keine Theologie.

Seit Immanuel Kants Religionsschrift von 1793 wurden immer wieder philosophische Christologien ausgearbeitet. Prominente Konzeptionen haben Hegel und Schelling im 19. Jahrhundert vorgelegt. In den Debatten des 20. Jahrhunderts trat diese Thematik in der Philosophie in den Hintergrund, sie verschwand jedoch

8 Vgl. hierzu die Beiträge von Julius Trugenberg, Peter Schütz und Henning Theißen in diesem Band.

9 Vgl. hierzu die Beiträge von Ulrich H.J. Körtner, Folkart Wittekind und Christian Danz in diesem Band.

10 Vgl. hierzu die Beiträge von Folkart Wittekind und Jörg Lauster in diesem Band.

11 Vgl. den Beitrag von Wilhelm Gräb in diesem Band.

12 Vgl. hierzu den Beitrag von Michael Hackl in diesem Band.

13 Vgl. hierzu die Beiträge von Harald Matern, Renate Jost und Ulrike Swoboda in diesem Band.

nicht vollends.¹⁴ Was unterscheidet aber eine philosophische Christologie von einer theologischen und welchen Erkenntnisgewinn bringt jene gegenüber dieser?¹⁵

In der christologischen Debatte spiegelt sich aber nur der für die Moderne insgesamt signifikante Umstand, dass der Gegenstand oder das Thema der Christologie auf sehr unterschiedliche Weise konstruiert werden kann. Ihren Brennpunkt finden die Konzeptionen, auch das macht der Band deutlich, in dem Bezug auf die Gestalt Jesu von Nazareth. Allein in der christlichen Religion – also als deren Bestandteil – ist Jesus der Christus und ihre Voraussetzung, die in der Erinnerung an ihn in der Geschichte weitergegeben wird.

14 Vgl. Xavier Tilliette: *Philosophische Christologie. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 1998.

15 Vgl. hierzu die Beiträge von Manuel Zelger und Raul Heinmann in diesem Band.

Kontingenz und Varianz. Zur Verbindlichkeit der altkirchlichen Christologie

1. Vorbemerkungen

Sind angesichts der Krisenphänomene in der Moderne und Postmoderne wie ›Historismus‹, ›Relativismus‹ und ›Pluralismus‹ die dogmatischen Lehren der Alten Kirche eine Last oder ein Schatz? Kann eine Kirche, wenn alles anerkanntermaßen dem geschichtlichen Werden und Vergehen unterliegt und es kein für alle Christen gültiges Verständnis der Gesellschaft, geschweige denn des Göttlichen mehr gibt, überhaupt noch Lehren verbindlich machen? Sind also insbesondere die Trinitätslehre und die Christologie Lehren aus einer längst vergangenen Vormoderne, deren Voraussetzungen wir nicht mehr teilen? Sind es Dogmen, die nach den Veränderungen seit der Aufklärung und den großartigen geschichtlichen, insbesondere den dogmengeschichtlichen Forschungsleistungen seit dem 19. Jahrhundert¹ endlich zu überwinden sind? Oder reicht es aus, einfach darauf zu verweisen, dass die Bekenntnisse aus der Zeit der Alten

1 Vgl. beispielsweise, die Patristik betreffend, die Editionsarbeit in der Reihe Griechisch-christlicher Schriftsteller (GCS), dokumentiert in: Adolf von Harnack: *Protokollbuch der Kirchenväter-Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1897–1928. Diplomatische Umschrift von Stefan Rebenich. Einleitung und kommentierende Anmerkungen von Christoph Marksches*, Berlin/New York 2000; Stefan Rebenich: *Theodor Mommsen und Adolf Harnack. Wissenschaft und Politik im Berlin des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Mit einem Anhang: Edition und Kommentierung des Briefwechsels*, Berlin 1997. Vgl. zur Edition der lateinischen Kirchenväter (CSEL), 1864 durch die Gründung einer entsprechenden Kommission in der Österreichischen Akademie der Wissenschaften initiiert: Dorothea Weber: »150 Jahre Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum«, in: Victoria Zimmerl-Panagl/Lukas Dorfbauer/Clemens Weidmann (Hg.): *Edition und Erforschung lateinischer patristischer Texte. 150 Jahre CSEL* (FS Kurt Smolak), Berlin 2014, IX–XI. Vgl. allg. Christoph Marksches/Johannes van Oort (Hg.): *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart* (Studien der patristischen Arbeitsgemeinschaft 6), Leuven 2002; Uta Heil: »Die Patristik in der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (RE³) – eine Blütenlese«, in: ZAC 15 (2011), 95–119.

Kirche zur Tradition der Kirchen gehören und zum Beispiel in die Sammlung der lutherischen Bekenntnisschriften im 16. Jahrhundert aufgenommen wurden?²

Diese Fragen wurden schon früher gestellt. Man könnte die sogenannten Apostolikumsstreitigkeiten durchgehen, um die vergangenen Debatten Revue passieren zu lassen. Am bekanntesten ist der große Apostolikumsstreit vom Ende des 19. Jahrhunderts, in den auch Adolf von Harnack verwickelt war.³ Neben den Apostolikumsstreitigkeiten ist auch auf die Hellenisierungsdebatte⁴ zu verweisen, da dort eine ähnlich gelagerte Auseinandersetzung erkennbar ist.

2 In das lutherische Konkordienbuch von 1580 wurden das *Apostolikum*, das *Nizänum* (= Nizänokonstantinopolitanum von 381 [?], dazu vgl. S. 23f.) und das *Athanasianum* aufgenommen, womit Zweierlei klargestellt werden sollte: Erstens stehe die Reformation auf dem Boden der rechtgläubigen Lehren der Alten Kirche; andererseits knüpfe die Reformation in rechter Weise wieder an die Lehren der Alten Kirche an, hier das humanistische Programm *ad fontes* mit einer Kritik an Fehlentwicklungen der mittelalterlichen Papstkirche aufgreifend. Vgl. Irene Dingel (Hg.): *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Vollständige Neuedition*, Göttingen 2014, 37–60 mit Einleitungen von Adolf Martin Ritter zu den altkirchlichen Bekenntnissen, und S. 1216–1219 zum »Summarischen Begriff« der Konkordienformel in der Epitome von 1579. Vgl. Gunter Wenz: *Theologie der Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche*, 2 Bde., Berlin/New York 1996/1997, bes. Bd. 1, 143–166. Inzwischen war zwar die humanistische Kritik an der spätantiken Legende der apostolischen Verfasserschaft des *Apostolikums* (Laurentius Valla; Erasmus) rezipiert worden (vgl. Markus Vinzent: *Der Ursprung des Apostolikums im kritischen Urteil der Forschung* [FKDG 89], Göttingen 2006, 31–41), aber dennoch wurde der Text als altkirchliche Tradition hoch in Ehren gehalten und von Martin Luther z.B. in den Katechismen ausgelegt.

3 Jungfrauengeburt und Höllenfahrt Christi wurden besonders heftig kritisiert. Vgl. dazu von Agnes Zahn-Harnack: *Der Apostolikumsstreit des Jahres 1892 und seine Bedeutung für die Gegenwart*, Marburg 1950; Julia Winnebeck: *Apostolikumsstreitigkeiten. Diskussionen um Liturgie, Lehre und Kirchenverfassung in der preußischen Landeskirche 1871–1914* (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 44), Leipzig 2016, mit S. 238–286 zu: »Der Fall Adolf Harnack«.

4 Auch diese Debatte ist mit Adolf von Harnack zu verbinden; relevant sind seine sechzehn Vorlesungen *Über das Wesen des Christentums* von 1899 (viele Nachdrucke) und sein *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (3 Bde., Tübingen ⁴1909; Nachdrucke). So schrieb Harnack in seinem Lehrbuch (Bd. 1, 346): »denn die Logoslehre, mögen in sie auch nachträglich ursprüngliche Interessen eingefügt sein, ist doch die griechische Philosophie in nuce. Ihre Einführung in das Bekenntnis der Gemeinde [...] bedeutet für die Zukunft die Verwandlung der Glaubensregel in ein philosophisches System.« Als Folge sei es zur Ausbildung von Dogmen gekommen (Bd. 1, 20): »Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.« Vgl. Christoph Marksches: *Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie* (Forum Theologische Literaturzeitung), Leipzig 2012; Leo Scheffczyk: *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums* (SBAW.PH), München 1982; Dorothea Wendebourg: »Hellenisierung des Christentums – Epoche oder Erfüllung der Kirchengeschichte? Zu einer Debatte in der orthodoxen Theologie und Kirchengeschichtsschreibung«, in: Jörg Lauster/Bernd Oberdorfer (Hg.): *Der Gott der Vernunft. Protestantismus und Vernünftiger Gottesgedanke*, Tübingen 2009, 285–300. Vgl. jetzt auch Hans Reinhard Seeliger, der in seiner Tübinger Abschiedsvorlesung die Hellenisierung des Christentums auf das Askeseideal bezieht: »Lehre und Lebensform – Über die »Hellenisierung« und »Enkratisierung« des antiken Christentums«, in: *Theologische Quartalschrift* 196 (2016), 127–138.

Zwei Aspekte gibt es, die die Situation heutzutage noch erschweren, denn die schon genannten Krisenphänomene wie ›Historismus‹, ›Relativismus‹ und ›Pluralismus‹ sind sicher noch erweiterbar. Ein Aspekt könnte mit ›Konsensualismus‹ beschrieben werden: Eine hohe Christologie bereitet nämlich manchen ein großes Unbehagen, die den Dialog der ›abrahamitischen Religionen‹ fördern möchten und dabei in den christlichen Lehren der Trinität und Christologie ein Hindernis sehen. Diese Diskussionen gibt es schon seit ein paar Jahrzehnten, angestoßen von dem christlich-jüdischen Dialog nach 1945, und wird heute erweitert verhandelt im Dialog zwischen Christentum, Judentum und Islam.⁵

Zweitens geraten allgemein religiöse Lehren in die Kritik angesichts eines zunehmenden religiösen Fundamentalismus. Wenn eine Lehre zur Ideologie und wenn mit religiösen Ideen Gewalt legitimiert wird, wäre es dann nicht besser, gar keine religiösen Lehren verbindlich zu machen? In der Erforschung der Spätantike wird gegenwärtig beispielsweise kontrovers diskutiert, unter anderem angestoßen von den Thesen Jan Assmanns zum Zusammenhang zwischen Monotheismus und Gewalt,⁶ wie das Verhältnis von Christen zu Heiden in der Antike und Spätantike aussah. Vor allem Tempelzerstörungen durch Christen in der Spätantike stehen hier im Blickpunkt.⁷

5 Dieses weite Thema kann hier nur angerissen werden; vgl. Christian Danz: *Grundprobleme der Christologie* (UTB 3911), Tübingen 2013, 223–240; ferner Heino M. Sonnemanns: *Dialog der Religionen. Wege und Ziele, Differenz und Einheit*, Bonn 2005; Klaus von Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012; vgl. auch ders.: »Christologie im Kontext der Religionstheologie«, in: *MThZ* 60 (2009), 42–50. Wenn in diesem Zusammenhang auf den ›Arianismus‹ als ein quasi ›christologiefreies‹ Christentum verwiesen wird, in dem auch die Wurzeln des Islam zu finden seien (Karl-Heinz Ohlig: »Das syrische und arabische Christentum und der Koran«, in: ders. [Hg.]: *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin [2005] ²2006, 366–404; ders. [Hg.]: *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin 2007), so liegt hier nicht nur eine eigenwillige Deutung der Anfänge des Islams vor (vgl. Tilmann Nagel: *Mohammad. Leben und Legende*, München 2008, bes. 835f. und 899), sondern auch des ›Arianismus‹: Erstens gab es keine Anhänger eines ›Arianismus‹ im 6. und 7. Jh. mehr, und zweitens vertrat Arius durchaus eine Präexistenz-Christologie mit Christus als einen zweiten, dem Vater untergeordneten Gott, als Gottes vornehmstes Geschöpf und Mittler aller übrigen Schöpfung.

6 Relevant sind folgende seiner Schriften, an denen sich diese Debatte entzündet hatte: Jan Assmann: *Moses, der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998; ders.: *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000; ders.: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003; ders.: »Monotheismus und die Sprache der Gewalt«, in: Peter Walter (Hg.): *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (Quaestiones disputatae 216), Freiburg/Basel/Wien 2005, 18–38; und Peter Sloterdijk: *Gottes Eifer. Vom Kampf der Monotheismen*, Frankfurt/M. 2007. Da diese ›Ismen‹ sich durchaus auch widersprechen wie ›Relativismus‹ und ›Fundamentalismus‹, zeigt sich, wie plural bzw. widersprüchlich unsere Gegenwart ist.

7 Das Thema wurde vor allem aufgegriffen von Johannes Hahn: *Gewalt und religiöser Konflikt*.

Vor diesem Hintergrund ist es offensichtlich, dass eine Religion eine kritische Reflexionsebene benötigt, damit sie nicht zur Ideologie wird. Könnte man die altkirchliche Lehrbildung als genau solch eine kritische Reflexionsebene der biblischen Überlieferungen verstehen? Handelt es sich bei den altkirchlichen Dogmen dann nicht um eine Last, sondern um einen Schatz, eine Art *thesaurus ecclesiae*, um diesen Begriff hier zweckzuentfremden? Es ist ja durchaus eine Besonderheit, dass eine Religion überhaupt eine Lehre ausgebildet und ihre eigene (biblische) Überlieferung in dieser Form durchdrungen hat.

Man könnte überdies auch die These vertreten, dass angesichts des modernen ›Pluralismus‹ und ›Relativismus‹ in den altkirchlichen Bekenntnissen ein unaufgebbarer fester Kernbestand christlicher Lehre oder christlicher Identität vorliege, an den man sich noch orientieren könne: eine Art *consensus quinque saecularis*, um einen Begriff des Helmstedter Theologen Georg Calixt aus dem 17. Jahrhundert aufzugreifen⁸ – zudem gerade das *Nizänum* der einzige Text oder das einzige Bekenntnis ist, auf das sich alle christlichen Konfessionen verständigen können.⁹ Bevor man also diesen Text als vormodern allzu schnell ignorieren oder durch einen neuen ersetzen möchte,¹⁰ sollte man sich die ökumenischen Konsequenzen bewusst machen. Außerdem stecken grob gesprochen 400 Jahre des Nachdenkens in den theologischen Erklärungen von Nizäa 325, Konstantinopel 381, Ephesus 431 und Chalcedon 451 wie in einem Kondensat. Es

Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.) (Klio Beihefte), Berlin 2004; ders. (Hg.): *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* (Religions in the Graeco-Roman World 163), Leiden/Boston 2008; ders.: »Die Herausforderung der antiken Stadt in der Spätantike – Christentum, urbane Sakraltopographie und religiöse Gewalt«, in: Jörg Oberste (Hg.): *Pluralität – Konkurrenz – Konflikt. Religiöse Spannungen im städtischen Raum der Vormoderne* (Studien Forum Mittelalter 8), Regensburg 2013, 11–30.

- 8 Vgl. Johannes Wallmann: »Calixt, Georg«, in: *TRE* 7, Berlin/New York 1981, 552–559; Andreas Markt: *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter* (Vigiliae Christianae Supplements 58), Leiden/Boston/Köln 2001, bes. 96–117; Christoph Böttinger: »Das Unionskonzept des Helmstedter Irenikers Georg Calixt (1586–1656)«, in: Harm Klueting (Hg.): *Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert* (Hildesheimer Forschungen 2), Hildesheim 2003, 55–70.
- 9 Natürlich unter Absehung des Streits um das *filioque*, der aus den Differenzen zwischen der kappadokischen und der augustinischen Trinitätslehre rührt und seit dem Schisma von 1054 zwischen Ost- und Westkirche noch immer ein Streitpunkt bildet; vgl. Bernd Oberdorfer: *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 96), Göttingen 2001; Peter Gemeinhardt: *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter* (AKG 82), Berlin/New York 2002; Michael Böhnke (Hg.): *Die filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode* (Quaestiones disputatae 245), Freiburg 2011; Anthony Edward Sicienski: *The filioque. History of a Doctrinal Controversy*, Oxford 2010.
- 10 Dazu vgl. S. 38f.

ist überaus lehrreich, sich intensiver mit den Texten der Zeit zu beschäftigen und nachzulesen, was schon so alles gedacht und überlegt – aber auch wieder verworfen wurde. Damit ist das erste Stichwort des Titels erreicht: ›Kontingenz‹.

2. Kontingenz

Heute ist mehr denn je¹¹ erkannt, wie viele Zufälle bei der Genese der Trinitätslehre und der Christologie eine Rolle gespielt haben; die kontingenten Entstehungsumstände dieser Lehren sind unübersehbar. Hier hat die Forschung der letzten Jahrzehnte einiges geleistet. Viele Häretiker wurden akademisch rehabilitiert und diverse ›Ismen‹ wie ›Arianismus‹¹² oder ›Nestorianismus‹¹³ oder auch ›Pelagianismus‹¹⁴ wurden dekonstruiert. Detailforschungen zu den Synoden, Protagonisten und Korrespondenzen haben viele Klärungen gebracht und wieder neue Probleme aufgeworfen. Bei Lichte besehen lässt sich oft nicht anders schlussfolgern, als dass es auch hätte anders kommen können. Drei kurze Beispiele mögen das demonstrieren:

2.1 Die Homöer

Es liegt durchaus im Bereich der Möglichkeiten, dass wir heute alle Homöer wären. Bei den Homöern handelt es sich um einen Kompromissversuch, der chronologisch ungefähr in die Mitte des sogenannten ›arianischen Streits‹ um

-
- 11 Das ist grundsätzlich keine neue Erkenntnis der letzten Jahre, sondern seit dem Aufkommen der historischen Bibelwissenschaften und der Dogmengeschichte ist die historische Genese und damit Zufälligkeit der Gegebenheiten bekannt. Verwiesen sei auf die alte Lessing'sche Frage, wie zufällige Geschichtswahrheiten ewige Vernunftwahrheiten sein können: Gotthold Ephraim Lessing: »Über den Beweis des Geistes und der Kraft« (1777), in: ders.: *Sämtliche Schriften*, Bd. 13, Leipzig 1897, 1–8, hier: 5: »Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann, so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstriert werden. Das ist: zufällige Geschichtswahrheiten können den Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.« Vgl. dazu auch unten Anm. 31 und 32. Der Forschungsfortschritt, besonders die Forschungen zu den sogenannten Häretikern, haben die Evidenz dieser Einsicht noch verstärkt.
- 12 Vgl. Winrich Löhr: »Arius Reconsidered«, in: ZAC 9 (2006), 524–560 und ZAC 10 (2007), 121–157; David Gwyn: *The Eusebians. The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the »Arian Controversy«* (Oxford Theological Monographs), Oxford 2007.
- 13 Vgl. die Darstellung bei Frances M. Young: *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and Its Background*, London ²2010, 275–298, und die provozierende Studie von Hans van Loon: *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria* (Supplements to Vigiliae Christianae 96), Leiden/Boston 2009.
- 14 Winrich Löhr: *Pelagius – Portrait of a Christian Teacher in Late Antiquity* (The Alexander Souter Memorial Lectures 1), University of Aberdeen 2007; ders.: »Pelagius«, in: RAC 27 (2015), 1–26.

die Trinitätslehre im vierten Jahrhundert fällt.¹⁵ Dann stünde eventuell nicht das *Nizänum* im Gesangbuch, sondern die Erklärung von Rimini aus dem Jahr 359 oder die von Konstantinopel aus dem Jahr 360:¹⁶

»Wir glauben an einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, aus dem alles ist, und an den einziggeborenen Sohn Gottes, der vor allen Zeiten und vor allem Anfang aus Gott gezeugt wurde, durch den alles wurde, das Sichtbare und das Unsichtbare, der aber als Einziggeborener gezeugt wurde, als einziger aus dem einzigen Vater, Gott aus Gott, *der dem Vater, der ihn gezeugt hat, gemäß den Schriften gleich ist*, dessen Zeugung niemand kennt als allein der Vater, der ihn gezeugt hat.

Wir wissen, dass dieser einziggeborene Sohn Gottes gesandt vom Vater aus den Himmeln gekommen ist, wie geschrieben steht, zur Beseitigung der Sünde und des Todes, und dass er, was das Fleisch betrifft, aus dem heiligen Geist und der Jungfrau Maria geboren wurde, wie geschrieben steht, mit seinen Jüngern lebte, und als die ganze Heilsordnung nach dem Willen des Vaters erfüllt war, gekreuzigt wurde, starb, begraben wurde, in die Unterwelt hinabstieg, vor dem der Hades selbst erschauerte, der auch von den Toten am dritten Tag auferstand, mit seinen Jüngern lebte und nach 40 Tagen in die Himmel aufgenommen worden ist, zur Rechten des Vaters sitzt und am letzten Tag der Auferstehung in der Herrlichkeit seines Vaters zurückkommen wird, um jeden nach seinen Taten zu vergelten.

Und wir glauben an den heiligen Geist, den der Einziggeborene, der Sohn Gottes, Christus, der Herr und unser Gott, selbst versprach, dem Menschengeschlecht als Beistand zu schicken, nach dem, was geschrieben steht: »der Geist der Wahrheit«, und den er ihnen schickte, als er in die Himmel auffuhr.«¹⁷

15 Zu den Homöern allg. vgl. Hanns Christof Brennecke: *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites (337–361)* (Patristische Texte und Studien 26), Berlin 1984, bes. 337–361; ders.: *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche* (Beiträge zur historischen Theologie 73), Tübingen 1988; Winrich Alfried Löhr: *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des vierten Jahrhunderts* (Bonner Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte 2), Bonn 1986; Uta Heil: »The Homoians«, in: Guido M. Berndt/Roland Steinacher (Hg.): *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham, UK/Burlington, VT 2014, 85–115.

16 Die Quellentexte sind zu finden in: *Athanasius Werke. Dritter Band: Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites. 4. Lieferung: Bis zum Tomus ad Antiochenos (362)*, hg. im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften v. Hanns Christof Brennecke/Annette von Stockhausen/Christian Müller/Uta Heil/Angelika Wintjes, Berlin/Boston 2014 (im Folgenden zitiert als AW). Die relevanten Quellen zu den Homöern sind die Synodalttexte der Doppelsynode von Rimini und Seleucia von 359 und der Nachfolgesynode von Konstantinopel 360: Dok. 59.1–11 (Synode von Rimini 359); Dok. 60.1–2 (Synode von Seleucia 359) und Dok. 62.1–6 (Synode von Konstantinopel 360).

17 Dok. 62.6,1–4 (AW III, 550–552 Brennecke/von Stockhausen/Müller/Heil/Wintjes): Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἰς τὸν μονογενῆ υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν πρὸ πάντων αἰώνων καὶ πρὸ πάσης ἀρχῆς γεννηθέντα ἐκ τοῦ Θεοῦ, δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, γεννηθέντα δὲ μονογενῆ, μόνον ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, ὁμοιον τῷ γεννήσαντι αὐτὸν πατρὶ κατὰ τὰς γραφάς, οὗ τὴν γέννησιν οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ μόνος ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ. τοῦτον οἶδαμεν μονογενῆ Θεοῦ υἱὸν πέμπontos τοῦ πατρὸς παραγε-

Wir würden also nicht von dem *einen* Wesen des Vaters und des Sohnes reden, sondern davon, dass der Sohn dem Vater *gleich* sei, woraus sich der in der Forschung gebräuchliche Name ›Homöer‹ (griech. ὁμοιος = gleich) ableitet. Die Homöer unterschieden offensichtlich zwischen Aspekten des *Glaubens* (πιστεύομεν) – gemeint sind die Trinitätslehre und Präexistenzvorstellungen, über die der Mensch keine direkte Erkenntnis habe – und Aspekten des *Wissens* (οἶδαμεν), worüber die Bibel genauere Auskunft gebe – das sind Menschwerdung, Leiden, Sterben und Auferstehung –, eine durchaus interessante Hermeneutik und Erkenntnislehre. Auf dieser Basis wurde empfohlen, in trinitätstheologischen Aussagen philosophische Begriffe wie ›Wesen‹ und ›Hypostase‹ sowie dementsprechende Definitionen zu vermeiden:

»Es wurde beschlossen, die Bezeichnung ›Wesen‹, die von den Vätern allzu einfältig benutzt wurde, vom Volk aber nicht verstanden wird und, weil die Schriften diesen nicht enthalten, Anstoß erregte, abzuschaffen und künftig nicht mehr zu erwähnen, weil die göttlichen Schriften nirgends von dem Wesen des Vaters und des Sohnes sprechen. Auch darf die Bezeichnung ›Hypostase‹ für den Vater, den Sohn und den heiligen Geist nicht verwendet werden. Wir nennen aber den Sohn dem Vater gleich, wie es die heiligen Schriften sagen und lehren.«¹⁸

Kaiser Constantius II., einer der Söhne Konstantins, der 351 Alleinherrscher geworden war, hatte diesen Kompromiss auf einer mit sehr großem Aufwand betriebenen Doppelsynode in Rimini und Seleucia im Jahr 359/360 durchgesetzt. Er verstarb jedoch schon gut ein Jahr später am 3. November 361, und der nachfolgende Usurpator Julian, der noch einmal das Heidentum bzw. den ›Hellenismus‹ revitalisieren wollte, folgte ihm auf den Thron.¹⁹ In den zwei

γενῆσθαι ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὡς γέγραπται, ἐπὶ καταλύσει τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου, καὶ γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου τὸ κατὰ σάρκα, ὡς γέγραπται, καὶ ἀναστραφέντα μετὰ τῶν μαθητῶν καὶ πάσης τῆς οἰκονομίας πληρωθείσης κατὰ τὴν πατρικὴν βούλησιν σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ταφέντα καὶ εἰς τὰ καταχθόνια κατεληλυθέναι, ὄντινα καὶ αὐτὸς ὁ ᾄδης ἔπηξεν, ὅστις καὶ ἀνέστη ἀπὸ τῶν νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ διέτριπεν μετὰ τῶν μαθητῶν καὶ πληρωθείσων τεσσαράκοντα ἡμερῶν ἀνελήφθη εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθέζεται ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ἐλευσόμενος ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῆς ἀναστάσεως ἐν τῇ πατρικῇ δόξῃ, ἵνα ἀποδῇ ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. [Πιστεύομεν] καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ὅπερ αὐτὸς ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ υἱὸς ὁ Χριστός, ὁ κύριος καὶ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἐπηγγελατο πέμπειν τῷ γένει τὸ ἀνθρώπων παράκλητον, καθάπερ γέγραπται, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὅπερ αὐτοῖς ἔπεμψεν, ὅτε ἀνήλθεν εἰς τοὺς οὐρανοὺς.

18 Dok. 62.6,5 (AW III, 552 Brennecke/von Stockhausen/Müller/Heil/Wintjes): Τὸ δὲ ὄνομα τῆς οὐσίας, ὅπερ ἀπλούστερον ὑπὸ τῶν πατέρων ἐνετέθη, ἀγνοούμενον δὲ τοῖς λαοῖς σκάνδαλον ἔφερε, διότι μὴδὲ αἱ γραφαὶ τοῦτο περιέχουσιν, ἤρεσε περιαρθεῖν καὶ παντελῶς μηδεμίαν μνήμην τοῦ λοιποῦ τοῦτου γίνεσθαι, ἐπειδὴ περ καὶ αἱ θεῖαι γραφαὶ οὐδαμῶς ἐμνημόνευσαν περὶ οὐσίας πατρὸς καὶ υἱοῦ. Καὶ γὰρ οὐδὲ ὀφείλει ὑπόστασις περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ὀνομάζεσθαι. ὅμοιον δὲ λέγομεν τῷ πατρὶ τὸν υἱόν, ὡς λέγουσιν αἱ θεῖαι γραφαὶ καὶ διδάσκουσιν. Vgl. dazu auch unten S. 28–31.

19 Vgl. Timothy Barnes: *Athanasius and Constantian Theology and Politics in the Constantinian Empires*, Cambridge, Mass./London 1993, 227; ferner Meredith Anthony: »Poryphy and

Jahren seiner Herrschaft zerbrach der homöische Konsens; die Kritiker konnten sich formieren, da Julian alle Urteile und Exilierungen unter Constantius II. aufgehoben hatte.²⁰ Gerade diese Jahre waren der Auftakt zu neuen Diskussionen und Synoden, die schlussendlich in den sogenannten neunizänischen (vgl. Kap. 2.2.) Kurs am Ende der 370er Jahre mündete. Nimmt man noch die Tatsache hinzu, dass auch die konvertierten Westgoten, Ostgoten, Burgunder und Vandalen ebenfalls zunächst Homöer waren,²¹ wird sichtbar, dass es auch hätte anders kommen können. Aber die Zeit der Homöer ging vorbei und die Nizäner schrieben Geschichte – und das ist wörtlich zu nehmen: Die Sieger bestimmten das Geschichtsbild und damit auch das Bild von den Homöern, die eben keine ›Arianer‹ waren, wie es dann polemisch dargestellt wurde.

2.2 Das Nizäno-Konstantinopolitanum

Ein zweites Beispiel: Die erfolgreiche, dann als rechtgläubig angesehene theologische Position wird in der Forschung Neu-Nizänismus genannt.²² Das ist

Julian Against the Christians«, in: ANRW 2 *Principat* 23/2: *Religion: Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu Römischen Staat und Heidnischer Religion*, hg. v. Wolfgang Haase, Berlin 1980, 1119–1149; Adolf Lippold: »Iulianus I.«, in: RAC 19, Stuttgart 2001, 442–483; Klaus Rosen: *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart 2006; Theresa Nesselrath: *Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzept und Vorbilder*, Münster 2013.

20 Vgl. u. a. *Historia Athanasii* 3,2f. (SChr 317, 150,5–11 Martin/Albert).

21 Uta Heil: *Avitus von Vienne und die homöische Kirche der Burgunder* (Patristische Texte und Studien 66), Berlin/Boston 2011; G.M. Berndt/R. Steinacher (Hg.): *Arianism. Roman Heresy and Barbarian Creed*; Knut Schäferdiek: »Germanenmission«, in: RAC 10, Stuttgart 1978, 492–548; ders.: »Der gotische Arianismus«, in: *ThLZ* 129 (2004), 587–594.

22 Zum neuzeitlichen, wohl auf Friedrich Loofs zurückgehenden Begriff »Neunizänismus« vgl. Christoph Marksches: »Was ist lateinischer ›Neunizänismus‹? Ein Vorschlag für eine Antwort«, in: *ZAC* 1 (1997), 73–95, bes. 73–78. Die Bezeichnung weist auf eine seit langem geführte Debatte über den Zusammenhang zwischen Alt- und Neunizänismus hin: Setzen die ›Neunizäner‹ den ›Altnizänismus‹ des Athanasius, erweitert um die dritte Person des heiligen Geistes, fort (traditionelle These)? Oder sind sie von den sogenannten Homöusianern herzuweisen, so dass sich dann eigentlich die subordinatianische Drei-Hypostasen-Lehre durchgesetzt habe (Zahn-Harnack'sche Hypothese)? Liegt aber der Sinn des Neunizänismus nicht gerade darin, diesen Subordinatianismus zu vermeiden, so dass doch ein größerer Zusammenhang zwischen Alt- und Neunizänern bestehe (Adolf Martin Ritter: *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* [FKDG 15], Göttingen 1965; Volker Henning Drecoll: »Wie nizänisch ist das Nicaeno-Konstantinopolitanum?«, in: *ZKG* 10 [1996], 1–18)? Oder sollte man Neunizänismus besser als Ausgleich zwischen Homöusianern und Homousianer/Altnizänern verstehen (Luise Abramowski: »Was hat das NC mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?«, in: *Theologie und Philosophie* 67 [1992], 481–513; Reinhart Staats: »Die römische Tradition im Symbol von 381 [NC] und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379«, in: *VigChr* 44 [1990], 209–221)? Unverkennbar ist aber auch, dass einige ehemalige Homöer einen wichtigen Anteil an den Neunizänern bildeten (Hanns Christof

insofern korrekt, als das *Nizänum* von 325 zum Bezugspunkt für Orthodoxie wurde. Darum wird das Bekenntnis von Konstantinopel 381 auch korrekter als *Nizäno-Konstantinopolitanum* (NC) bezeichnet. Allerdings ist dieser Text bis heute ein Rätsel, und es kommen zur geschichtlichen Kontingenz noch Überlieferungsprobleme hinzu: Es ist bis heute nicht geklärt, woher dieser Text stammt. Bekannt ist, dass das NC erst in den Akten der Synode von Chalcedon im Jahr 451 als »Symbol der 150 Väter« auftaucht;²³ es besteht also eine Überlieferungslücke von 70 Jahren!

Daher gibt es viele Thesen und Spekulationen über die Herkunft des NC. In der Forschung der letzten Jahre haben die Einschätzungen von Adolf Martin Ritter dominiert: Er betrachtet es als ein geplantes Unionssymbol für die Einigungsverhandlungen mit den Pneumatomachen (»Geistbekämpfern«) auf der Synode von Konstantinopel im Jahr 381. Als die Verhandlungen scheiterten, sei der Text dann zwar nicht mehr beachtet worden, habe aber als lokales Taufbekenntnis von Konstantinopel später seine Wirkung entfaltet. Wolf Dieter Hauschild dagegen versteht dieses Symbol als einen Text, der tatsächlich zum heute verloren gegangenen Rundbrief der Synode von 381 gehört hatte. Prominent ist auch die These von Reinhart Staats: Das NC sei zwar ursprünglich im Rundbrief der Synode von 381 enthalten gewesen, stamme aber wahrscheinlich von einer Vorgängersynode in Antiochia 379.²⁴ Im Rahmen des Erlanger und Wiener Forschungsprojekts zur Edition der Dokumente zum arianischen Streit entwickeln wir gerade eine neue These: Es könnte gut sein, dass dieser Text gar nicht zur Synode von Konstantinopel von 381, sondern zur nachfolgenden Synode von Konstantinopel von 383 gehört. Auf dieser Synode wurde nämlich noch einmal länger über den rechten trinitarischen Glauben diskutiert; es kam zu einer

Brennecke: »Erwägungen zu den Anfängen des Neunizänismus«, in: Damaskinos Papan-dreou/Wolfgang A. Bienert/Knut Schäferdiek [Hg.]: *Oecumenica et Patristica* (FS W. Schneemelcher), Chambéry-Genf 1989, 241–257).

23 Das *Nizäno-Konstantinopolitanum* steht in den griechischen Akten der dritten Sitzung (NC1: Actio 3, Nr. 14 [ACO 2,1,2, 80,1–16 Schwartz]) sowie in den Akten der fünften Sitzung der Synode (NC2: Actio 5, Nr. 33 [ACO 2,1,2, 128,1–14 Schwartz]); die Fassungen unterscheiden sich insofern, als meist NC2 einige Kürzungen hat. Vgl. dazu jetzt Volker Henning Drecoll: »Die Edition des Textes des Nicaeno-Constantinopolitanums in den Konzilsakten durch Schwartz«, in: Uta Heil/Annette von Stockhausen (Hg.): *Crux interpretum. Ein kritischer Rückblick auf das Werk von Eduard Schwartz* (TU 176), Berlin/Boston 2015, 111–127. Es gibt noch drei Zitationen in den lateinischen Akten (Actio 3, 5 und 6) sowie weitere Zitationen in Florilegien-Handschriften und in der syrischen kanonistischen Überlieferung sowie Überlieferungen auf Papyri (P. Köln I 48, 5. Jh.: J. Kramer, »Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum [P.Colon.inv. 684]«, in: *ZPE* 1 [1967], 131–132; P.Oxy. XVI 1784, 5. Jh.) und Ostraka. Vgl. dazu AW III Dok. 97.2 Pisti der »150 Väter« (in Druckvorbereitung für die sechste Lieferung für: *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites* [vgl. oben Anm. 16]) sowie unten Anm. 58.

24 Vgl. zu diesen Thesen die Literaturangaben in Anm. 22 sowie Wolf Dieter Hauschild: »Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis«, in: *TRE* 25 (1994), 444–456.

Disputation in mehreren Etappen, auf der in einem letzten Schritt des Einigungsversuchs ein Vertreter jeder Gruppe eine eigene theologische Erklärung vorlegen sollte. Wahrscheinlich ist das sogenannte ›Bekenntnis der 150 Väter‹ der für diesen Anlass von Nektarius von Konstantinopel vorgelegte Text. Es gibt nämlich einen dementsprechenden Bericht in der Kirchengeschichte des Sokrates, der folgendes schildert:

»Als der Kaiser ihre verwirrte Zerstreuung erkannte und dass sie nur auf Dialektik und nicht auf die Darlegung der Alten ihr Vertrauen setzten, ging er zu einer zweiten Methode über und eröffnete, dass eine jede Religionsgruppe ihm schriftlich ihre Glaubensdefinition bekannt mache, die sie hat. Damals verschriftlichten diejenigen die eigene Lehre, die bei einer jeden fähig waren, die Worte genau zu formulieren. Es wurde ein Tag festgesetzt und die Bischöfe einer jeden Gruppe wurden in den Kaiserpalast gerufen und erschienen zusammen. Es waren also Nektarius und Agelius als Vorsteher des wesenseinen Glaubens anwesend, von den Arianern Demophilus, von den Eunomianern Eunomius selbst, und von denen, die wie Makedonius dachten, Eleusius von Cyzicus. Der Kaiser empfing die Zusammengekommenen und, nachdem er die Lehre von jedem schriftlich empfangen hatte, betete, als er allein war, flehentlich, Gott möge ihm helfen bei der Auswahl der Wahrheit.«²⁵

Ferner sind zwei weitere theologische Erklärungen überliefert (von Eunomius und Wulfila²⁶), die eindeutig in diesen Rahmen gehören und parallele Texte der anderen Gruppen verkörpern. So wäre eine stimmige Entstehungssituation des Textes gefunden und seine Verbindung mit Konstantinopel doppelt erklärt: Es handelt sich dann um einen Text des Bischofs von Konstantinopel, vorgelegt auf einer Synode von Konstantinopel, allerdings nicht im Jahr 381, sondern im Jahr 383. Auf der Synode zwei Jahre zuvor im Jahr 381 ging es eigentlich nur darum, das *Nizänum* zu etablieren; der bedeutende Text im Jahr 381 war also das *Nizänum*, nicht NC. Dieser andere Text, das NC, wahrscheinlich von Nektarius von Konstantinopel verfasst, ist dementsprechend als Auslegung des *Nizänums* zu verstehen bzw. wurde dann als Auslegung des *Nizänums* betrachtet. So wäre es eine historische Zufälligkeit, dass wir heute neben dem *Nizänum* auch das NC überhaupt haben.

25 Socr., h.e. V 10,21–25 (GCS Sokrates, 284,11–23 Hansen): Γινούς δὲ ὁ βασιλεὺς τὴν συγκεχυμένην αὐτῶν διασποράν, καὶ ὡς διαλέξει μόνῃ καὶ οὐκ ἀρχαίων ἐκθέσει τεθαρρηκάσιν, ἐπὶ δευτέραν γνώμην ἐβάδιζεν, καὶ δημοῖ ἐγγραφον ἐκάστην θρησκείαν γνωρίζειν τὸν ὅρον αὐτῷ τῆς ἔχουσιν πίστεως. Τότε οἱ παρ’ ἐκάστοις δεινοὶ τὰς λέξεις ἀκριβοῦν τὸ οἰκεῖον δόγμα ἐνέγραφον. Ὁριστὸ τε ἡμέρα, καὶ οἱ παρ’ ἐκάστοις ἐπίσκοποι ἐπὶ τὰ βασιλεία κληθέντες συνήρχοντο. Παρήσαν οὖν Νεκτάριος μὲν καὶ Ἀγέλιος τῆς ὁμοουσίου προεστῶτες πίστεως, Ἀρειανῶν δὲ Δημόφιλος, Εὐνομιανῶν δὲ αὐτὸς Εὐνόμιος, τῶν δὲ τὰ Μακεδονίῳ φρονούντων Ἐλεῦσιος ὁ Κυζίκου. Ὁ δὲ βασιλεὺς δέχεται μὲν τοὺς συνελλυθότας, καὶ τὸ παρ’ ἐκάστου δόγμα ἐγγραφον λαβὼν, καθ’ ἑαυτὸν τε γενόμενος ἠΰζατο ἐκτενῶς συνεργῆσαι αὐτῷ τὸν Θεὸν πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἐπιλογὴν.

26 Zur theologischen Erklärung von Wulfila vgl. S. 30.

2.3 Der christologische Streit

Ein drittes Beispiel der Kontingenzen, um nicht zu sagen, der Merkwürdigkeiten, ist folgende Tatsache: In den heftigen Auseinandersetzungen zwischen Cyrill von Alexandrien und Nestorius von Konstantinopel um Maria als ›Gottesgebä-rerin‹, dem Auftakt des eigentlichen christologischen Streits, griff Cyrill auf einen Brief zurück, den er für einen Text des von ihm hochverehrten Vorgängers auf dem Bischofsstuhl von Alexandrien hielt, einen Brief des Athanasius von Alexandrien an Kaiser Jovian. Wir wissen aber heute, dass es ein Pseud-Athanasianum ist, und zwar ein Brief des Apollinaris von Laodicea. Genau darin steht jedoch der umstrittene Satz über die eine Natur des fleischgewordenen Logos:

»Wir bekennen den Sohn Gottes, [...] dass derselbe Sohn Gottes nach dem Geist, Sohn des Menschen nach dem Fleisch ist, nicht zwei Naturen hat der Sohn, eine verehrungswürdige und eine nicht verehrungswürdige, sondern eine Natur des fleischgewordenen Logos, die verehrt wird zusammen mit seinem Fleisch in einer Verehrung.«²⁷

Cyrill verwendet den Brief mehrfach und verteidigt damit seine Position.²⁸ Hier konnte ein Text eine große Wirkung entfalten, die sicher dazu beigetragen hatte, dass der christologische Streit in einer bis dahin nicht gekannten Heftigkeit geführt wurde. Der Zufall einer erfolgreichen Falschzuschreibung, wie auch immer sie zustande gekommen ist, hatte weitreichende Folgen. Cyrill fand in ihm den Väterbeweis für seine Rede von der hypostatischen oder physischen Einung (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν; ἕνωσις φυσική), wobei der nicht differenzierte Gebrauch von ›Natur‹ und ›Hypostase‹ die Diskussion noch komplizierter machte: »One large part of the problem was that Cyril used physis here in its antique sense as a concrete reality, suggesting ›individual subject‹, whereas the Antiochenes

27 Hans Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*, Tübingen 1904, 250–253, hier 250f.: ὁμολογοῦμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, [...] καὶ εἶναι τὸν αὐτὸν υἱὸν θεοῦ καὶ θεὸν κατὰ πνεῦμα, υἱὸν δὲ ἀνθρώπου κατὰ σάρκα, οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱόν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκυνητὸν, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μὴ προσκυνήσει. Vgl. zu diesem Brief jetzt Volker Henning Drecoll: »Apollinarius, Ad Iovianum. Analyse und Bedeutung für die Apollinarius-chronologie«, in: Silke-Petra Bergjan/Benjamin Gleede/Martin Heimgartner (Hg.): *Apollinarius und seine Folgen* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 93), Tübingen 2015, 35–57.

28 Der Brief an Jovian wird in Cyrill, *De recta fide ad Reginas* bzw. *Oratio ad Dominas* (wohl 429 n. Chr.) fast vollständig zitiert (ACO 1,1,5, 62–118, darin 65,25–66,20 Schwartz), als erstes der vielen Väterzitate, die Cyrill heranzieht, um die Orthodoxie seiner Ansicht zu untermauern. Cyrill verwendet diesen Brief ebenfalls in seiner Verteidigung der Anathema 4 und 8 in seiner *Apologia contra Orientales* 431 (ACO 1,1,7, 44,20–25; 48,26–49,9 Schwartz). Vgl. auch die Aussage des Eustathius von Berytus auf dem Konzil von Ephesus 449 (ACO 2,1,1, 112,26–28 Schwartz): οὐ δεῖ τοιγαροῦν νοεῖν δύο φύσεις, ἀλλὰ μία φύσιν τοῦ λόγου σεσαρκωμένην, καὶ ταύτην αὐτοῦ τὴν φωνὴν τῇ τοῦ μακαριωτάτου Ἀθανασίου ἐβεβαίωσεν μαρτυρίᾳ.

consistently read it in the technical Aristotelian sense of ›physically constituted nature‹ or ›defining natural qualities.‹²⁹ Damit ist nicht gesagt, dass Cyrill ohne diesen Brief des (Pseud-)Athanasius nichts an Nestorius auszusetzen gehabt hätte, aber das Vokabular dieses Briefes hat Cyrills extreme Formulierungen angeregt, die ihn für die Antiochener so unannehmbar gemacht hatten und Angriffsflächen boten.

Diese drei Beispiele zeigen, dass die empfundene Last der altkirchlichen Dogmen eigentlich nicht in den Texten an sich liegt – es ist im Gegenteil spannend, die Hintergründe zu erforschen –, sondern in deren ihnen später zugeschriebenen Verbindlichkeit: Wie kann ein zufällig erreichter relativer Konsens auf einer Synode aus dem 4. und 5. Jahrhundert eine ewige Glaubenswahrheit ausdrücken, wenn man nicht einfach so argumentieren möchte, dass das, was sich durchgesetzt hat, schon richtig gewesen sein wird? Oder kann man einfach auf die Fügung Gottes und die Lenkung durch den Heiligen Geist verweisen, also heilsgeschichtlich argumentieren bzw., wie es Joest formuliert, es als Entscheidungen ansehen, »in die die Kirche durch die redende Schrift geführt wurde«, »durch die Anrede des durch die Schrift sich selbst bezeugenden Christus herausgefordert«?³⁰ Dies ist uns heute m. E. jedoch verwehrt; eine erkannte historische Kontingenz lässt sich nicht durch ein Autoritätsargument oder eine Glaubensaussage überdecken.

Die historische Forschung kann daher auch nicht zufällige Geschichtswahrheiten als ewige Vernunft- bzw. Glaubenswahrheiten erweisen, um eine Formulierung Lessings aufzugreifen.³¹ Nach der Epoche des Historismus ist außerdem eingesehen worden, dass nicht nur die *Geschichte* an sich kontingent ist, sondern auch unsere *Erkenntnis* von der Geschichte.³² So gesehen gibt es also

29 John A. McGuckin: *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, New York 2004, 209. Vgl. zu Cyrills Terminologie der Einung Torsten Krannich: »Cyrill von Alexandrien und die Unionsformel von 433 n. Chr.«, in: ZAC 9 (2006), 566–583.

30 Zu lesen bei Wilfried Joest/Johannes von Lüpke: *Dogmatik I: Die Wirklichkeit Gottes* (UTB 1336), Göttingen 2010, 82 f.: »Wir werden dann im Geschehen von Bekenntnis vielmehr den Ausdruck lebendiger Erfahrungen und Entscheidungen sehen, in die die Kirche durch die redende Schrift geführt wurde. Das Bekenntnis will nicht als kirchliche Lehre verstanden sein, die biblische Lehre kommentierend überlagert und damit irgendwie ersetzt. Es will verstanden sein als Antwort, zu der die Glaubensgemeinschaft an entscheidenden Wegmarken ihrer bisherigen Geschichte durch die Anrede des durch die Schrift sich selbst bezeugenden Christus herausgefordert wurde.« Das Problem deuten Joest/von Lüpke selbst an (S. 82): »Nicht alles, was den formulierenden Theologen und rezipierenden Gemeinden eines früheren Jahrhunderts als schriftgemäß galt, muss auch in einer späteren Zeit noch als ebenso schriftgemäß gelten.«

31 Vgl. Anm. 11.

32 Vgl. als Überblick Hans-Jürgen Goertz: *Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, Reinbek bei Hamburg 1995; Georg G. Iggers: *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang*, Göttingen

keine Geschichtswahrheiten mehr.³³ Trotzdem wird natürlich die historische Forschung weiter vorangetrieben und ist entgegen einer postmodernen Beliebigkeit nicht aufzugeben, auch wenn man nie erreicht, die Vergangenheit so zu beschreiben, »wie sie wirklich gewesen ist«;³⁴ und es ist deutlich, dass es immer nur um Annäherungen geht, stets verbessert und erweitert durch neue Forschungen im Diskurs mit anderen Forschern. Insofern hat die historische Forschung einen Teil zum Thema des Beitrags geleistet: Sie hat die Kontingenz der Entwicklungen überdeutlich aufgedeckt, mehr als es damals den Teilnehmern bewusst gewesen ist. Sie kann aber noch einen weiteren Beitrag leisten, was mit dem zweiten Stichwort des Titels ausgedrückt werden soll: ›Varianz.

3. Varianz

Das Stichwort bezieht sich auf die Verbindlichkeit der Texte. Im Unterschied zur Kontingenz, die heute offensichtlicher ist, als es den Teilnehmern damals war, gab es damals mehr Varianz, als heute angenommen wird: Wir weisen heute den Texten eine größere Verbindlichkeit zu, als sie damals tatsächlich hatten. Es ist überdies zu differenzieren: Es gab nicht *die* Lehre der Alten Kirche, oder *die* Christologie der Alten Kirche, zu finden in den vier ökumenischen Konzilien, sondern es wäre sinnvoller, von einer gestaffelten Normativität zu reden.

Diese Hinweise sollen nicht in Frage stellen, dass die Auseinandersetzungen

(Neuausgabe) 2007 und Lothar Kolmer: *Geschichtstheorien* (UTB 3002), Paderborn 2008. Vgl. auch die kritische Auseinandersetzung mit der postmodernen Geschichtshermeneutik bei Richard J. Evans: *Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen historischer Erkenntnis*, Frankfurt/New York 1998. Vgl. aus theologischer Sicht die Beiträge in den Sammelbänden: Wolfram Kinzig/Volker Leppin/Günther Wartenberg (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch* (AKThG 15), Leipzig 2004; Ulrich Körtner (Hg.): *Geschichte und Vergangenheit. Rekonstruktion – Deutung – Fiktion*, Neukirchen 2007; Karl Tanner (Hg.): *Christentumstheorie. Geschichtsschreibung und Kulturdeutung, Trutz Rendtorff zum 24.01.2006* (Theologie – Kultur – Hermeneutik 9), Leipzig 2008; und auch Christoph Marksches: »Geschichte/Geschichtsauffassung VI. Kirchengeschichte«, in: RGG⁴ 3 (2003), 789–791.

33 Das Problem stellt sich eigentlich noch schärfer, denn im Unterschied zu Lessing sind uns sowohl die Geschichtswahrheiten abhandengekommen als auch die ewigen Vernunftwahrheiten: Das Christentum auf einen Kern allen Menschen einsichtiger Grundwahrheiten zurückzuführen, ist nicht mehr möglich.

34 Eine Redewendung nach Leopold Ranke: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, Leipzig (1824) ³1885, Vorrede S. VII; vgl. dazu Christoph Marksches: »Vergangenheit Verstehen. Einige Bemerkungen zu neueren Methodendebatten in den Geschichtswissenschaften«, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.): *Verstehen über Grenzen hinweg* (Marburger Jahrbuch Theologie XVIII, MThS 94), Marburg 2006, 23–52, bes. 29f.

damals brisant waren und synodale Entscheidungen eine hohe Bedeutung hatten. Immerhin wurden diese in die Reichsgesetzgebung aufgenommen, was für so manchen Bischof das Exil zur Konsequenz hatte.³⁵ Seit Konstantin hatte sich im vierten Jahrhundert ein arbeitsteiliges Vorgehen etabliert: Der Kaiser beruft eine reichsweite Synode ein, um kirchliche Angelegenheiten verhandeln zu lassen; die Kirche bzw. die Bischöfe fassen auf einer Synode Beschlüsse, um sie vom Kaiser umsetzen zu lassen. Dennoch sind hier die genauen Details interessant, was anhand der bereits angeführten drei Beispiele erläutert werden soll.

3.1 Die Homöer

Der Kompromissvorschlag der Homöer war ein Versuch, einen Rahmen und eine Sprachregelung für trinitätstheologische Aussagen vorzugeben, ohne einen für alle verbindlichen Bekenntnistext vorzuschreiben. Ein erster Schritt dahin war ein Positionspapier einer vom Kaiser nach Sirmium einberufenen Arbeitsgruppe vom Herbst des Jahres 357. Darin heißt es:

»Da offenbar manche Diskussionen über den Glauben (*de fide disceptatio*) aufgenommen sind, wurde in Sirmium unter Anwesenheit unserer außerordentlich heiligen Brüder und Mitbischöfe Valens, Ursacius und Germinius und den übrigen alles genau untersucht und erforscht (*diligenter omnia tractata sunt et discussa*).«³⁶

Dementsprechend wird in dem Positionspapier anschließend angeführt, worüber man übereinstimme, was feststehe bzw. worüber keine Zweifel bestünden. Einiges wird jedoch eindeutig als falsche Lehre kritisiert und manches wird hinterfragt, weil man darüber keine Aussagen machen könne. Es wird also auf einer übergeordneten Ebene analysiert, worin die Probleme liegen, worüber am heftigsten gestritten werde und was Konsens sei, worauf man also aufbauen könne. Als Hindernis für eine theologische Übereinkunft wird die *Usia*-Terminologie benannt, die deswegen aus der theologischen Diskussion zu verbannen sei. Aufbauend auf diesen Analysen wird dann in der später formulierten theologischen Erklärung differenziert zwischen »wir glauben« und »wir wissen«. ³⁷ Genauere Aussagen über die Zeugung des Sohnes aus dem Vater, ob sie aus seinem Wesen geschah oder aus seinem Willen, über die Beschreibung der

35 Vgl. dazu die publizierten Forschungsergebnisse eines Projekts zum Thema »Clerical Exile«: Julia Hillner/Jörg Ulrich/Jacob Engberg (Hg.): *Clerical Exile in Late Antiquity* (Early Christianity in the Context of Antiquity 17), Frankfurt/M. u. a. 2016.

36 Das Positionspapier dieses Treffens in Dok. 51 (AW III, 376–379; Brennecke/von Stockhausen/Müller/Heil/Wintjes; aus Hil. syn. 11 [PL 10, 487–489]; eine griechische Übersetzung bei Ath., syn. 28,2–12 [AW II 256,25–257,27 Opitz]; Socr., h.e. II 30,31–41 [GCS Sokrates 144,15–146,6 Hansen]), das Zitat ist aus Dok. 51,1 (AW III, 376,1–377,3).

37 Vgl. S. 21.

göttlichen Natur und des göttlichen Seins im Verhältnis zum Sohn, also über seine präexistente Entstehung und sein vorzeitliches Dasein, seien nicht möglich. Wohl sei der Sohn der Eingeborene, vor allen Zeiten aus Gott gezeugt, der Schöpfungsmittler und allgemein Gott gleich. Gegenstand des menschlichen Wissens sei alleine die Heilsordnung, die hier mit hauptsächlich biblischer Terminologie relativ ausführlich beschrieben wird. Hier begibt man sich auf sicheres Terrain und erstmals wird in einem Bekenntnis überhaupt diese Passage derart ausgeweitet. Es wird also betont und in den Vordergrund gestellt, was die Christen übereinstimmend vom Sohn wissen, wohl auch um die Differenzen etwas in den Hintergrund zu drängen und zu relativieren.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass die theologischen Erklärungen, die in der Tradition der Homöer stehen, sich zwar an diesen Vorgaben orientieren, aber im Detail deutlich unterscheiden. Als Beispiele seien genannt:

- Der Abschlusstext der Synode von Rimini von 359, wie er sich aus der Überlieferung teilweise rekonstruieren lässt, weicht besonders in dem heilsgeschichtlichen Abschnitt, der die Menschwerdung Christi bis zu seiner Wiederkehr als Richter benennt, stark von der Formel von Konstantinopel ab.³⁸
- Die persönliche theologische Erklärung des Auxentius von Mailand, dem homöischen Vorgänger des bekannten Ambrosius, fällt ebenfalls anders aus, obwohl er sich auf die Synode und Tradition von Rimini explizit beruft (364/365 n. Chr.).³⁹

38 Dok. 59.11 (AW III, 477–482); hier heißt es in Dok. 59.11,3 (AW III, 479,6–11): »Dieser stieg vom Himmel herab, wurde vom heiligen Geist empfangen, geboren aus der Jungfrau Maria, gekreuzigt von Pontius Pilatus; am dritten Tage ist er auferstanden; er sitzt zur Rechten des Vaters und wird kommen zu richten die Lebenden und die Toten.« / »*qui de caelo descendit, conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine, crucifixus a Pontio Pilato, tertia die resurrexit, sedet ad dexteram patris, venturus iudicare vivos ac mortuos.*«

39 Michael Durst: »Das Glaubensbekenntnis des Auxentius von Mailand. Historischer Hintergrund – Textüberlieferung – Theologie – Edition«, in: JAC 41 (1998), 118–168 (Text aus Hilarius von Poitiers, *Contra Auxentium* 13–15), hier 161,20–162,36: »Ich habe geglaubt, und glaube an den einen, einzigen wahren Gott, Vater, welcher allmächtig, unsichtbar, leidenslos und unsterblich ist; und an seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, welcher vor allen Zeiten und vor allem Anbeginn geboren ist aus dem Vater, Gott, wahrer Sohn aus dem wahren Gott, dem Vater, wie es geschrieben steht im Evangelium: Das ist aber das ewige Leben, dass sie dich, den allein wahren Gott, erkennen, und den, welchen du gesandt hast, Jesum Christum. Denn durch ihn sind alle Dinge gemacht, die sichtbaren und die unsichtbaren; der herabgestiegen ist von den Himmeln nach dem Willen des Vaters um unserer Erlösung willen, und welcher geboren wurde von dem heiligen Geist und der Jungfrau Maria dem Fleisch nach, wie es geschrieben steht, gekreuzigt unter Pontius Pilatus, und begraben worden ist, dass er am dritten Tage wieder auferstanden und hinaufgefahren ist in die Himmel, dass er zur Rechten des Vaters sitzt und kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten. Ich glaube auch an den heiligen Geist, den Tröster, welchen der Herr und Gott, unser Erlöser, Jesus Christus, den Jüngern gesandt hat, den Geist der Wahrheit.« / »*credidi et credo in unum solum verum Deum*

- Die theologische Erklärung des Bischofs der Goten, Wulfila, welche er auf der oben erwähnten Synode von Konstantinopel 383 vorgelegt hatte, bekam einen neuen Zuschnitt, der auf die aktuelle Debatte um den heiligen Geist bezogen ist.⁴⁰

Die homöische Erklärung der Synode von Konstantinopel ist also nicht als ein verbindlich zu wiederholendes Bekenntnis zu verstehen, sondern als ein Vorbild und eine Richtschnur, wie im Falle eines Falles zu formulieren ist. Das erklärt die hohe Varianz in den überlieferten homöischen Glaubenserklärungen.

Die Geschichte der Homöer zeigt auch, dass man sehr darum gerungen hat, wie überhaupt formal und technisch ein Konsens erreicht und durchgesetzt werden kann. Schon damals war deutlich, dass die Autorität und die Akzeptanz eines Textes nicht einfach so gegeben sind. Anhand des bisher Präsentierten ist es offensichtlich, dass hier vor allem die Synoden eine große Rolle gespielt haben. Auch die vier sog. ökumenischen Konzile sind ein deutlicher Hinweis darauf. Aber warum und wie erreicht welche Synode Autorität und Akzeptanz? Ein Weg war es, den breitestmöglichen Konsens zu erreichen, wie es Constan-

patrem omnipotentem, invisibilem, impassibilem, immortalem. et in filium eius unigenitum, Dominum nostrum Iesum Christum, ante omnia saecula et ante omne principium natum ex Patre, Deum, verum filium ex vero Deo patre, secundum quod scriptum est in evangelio: haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Iesum Christum [Joh 17,3]. per ipsum enim omnia facta sunt [Joh 1,3], visibilia et invisibilia [Col 1,16]. qui descendit de caelis voluntate Patris propter nostram salutem, natus de Spiritu sancto ex Maria virgine secundum carnem, sicut scriptum est, et crucifixum sub Pontio Pilato, sepultum, tertia die resurrexisse, ascendisse in caelis, sedere ad dexteram Patris, venturus iudicare vivos et mortuos. et in Spiritum sanctum paraclitum, quem misit Dominus et Deus noster salvator Iesus Christus discipulis, Spiritum veritatis.»

- 40 Text aus Roger Gryson: *Scolies Ariennes sur le concile d'Aquilée, introduction, texte latin, traduction et notes*, Paris 1980, 250, vorgesehen als AW III Dok. 97.4: »Ich glaube, dass es einen einzigen Gott, Vater, gibt, allein ungeboren und unsichtbar, und an seinen einzigen geborenen Sohn, unseren Herrn und Gott, Urheber und Schöpfer der sämtlichen Kreatur, der keinen hat, der ihm gleich ist – daher ist ein einziger Gott, Vater aller, der auch der Gott unseres Sohnes ist – und an den heiligen Geist, die erleuchtende und heiligende Kraft, wie Christus nach der Auferstehung zu seinen Aposteln sagt: [... Lk 24,49 und Apg 1,8 ...], weder Gott noch unser Gott, sondern Diener Christi, [...] dem Sohn in allem untergeben und gehorsam, und der Sohn auch in allem seinem Vater und Gott untergeben und gehorsam, [...] der durch seinen Christus im heiligen Geist geordnet hat.« / »Credo unum esse deum patrem, solum ingenitum et invisibilem, et in unigenitum filium eius, dominum et deum nostrum, opificem et factorem universae creaturae, non habentem similem suum, – ideo unus est omnium deus pater, qui et dei nostri est deus, – et in unum spiritum sanctum, virtutem illuminantem et sanctificantem, ut ait Christus post resurrectionem ad apostolos suos: [Lk 24,49; Apg 1,8] *nec deum nec deum nostrum, sed ministrum Christi* [...] *subditum et oboedientem in omnibus filio, et filium subditum et oboedientem et in omnibus deo patrique suo* [...] *per Christum eius in spiritu sancto ordinavit.*« Vgl. dazu Knut Schäferdiek: »Ulfila und der sogenannte gotische Arianismus«, in: G.M. Berndt/R. Steinacher (Hg.): *Arianism. Roman Heresy and Barbarian Creed*, 21–44.