



JAN-HEINER TÜCK · WIEN

«DER VATER WÄRE OHNE DEN SOHN
NICHT VATER»

Zur Revolution des Gottesbegriffs auf dem Konzil von Nicaea 325

*Christoph Kardinal Schönborn
zum 70. Geburtstag*

Man kann den arianischen Streit um die Gottheit des Sohnes zugleich als Kontroverse um die Frage lesen, ob Gott wirklich Vater genannt zu werden verdient oder nicht. Wenn nämlich der Sohn ein Geschöpf ist und durch einen unüberbrückbaren Abgrund von der Transzendenz Gottes getrennt ist, wie Arius gelehrt hat, dann kann Gott allenfalls im Modus bildlicher Rede Vater genannt werden – so wie in anderen Zusammenhängen der Schöpfergott auch als «Vater aller Dinge» bezeichnet werden kann. Wenn Gott hingegen den Sohn von Ewigkeit her zeugt und der Sohn nicht nur aus dem Willen, sondern aus dem Wesen des Vaters stammt, wie das Konzil von Nicaea definiert hat, dann hat die Rede von Gott, dem Vater, ein theologisches Fundament. Der Vater ist Vater, weil es den Sohn gibt und dieser selbst schon immer in die Wirklichkeit Gottes hineingehört. Athanasius von Alexandrien, der Vorkämpfer der nicaenischen Orthodoxie, hat in diesem Sinne klar betont, dass mit der Entscheidung des Konzils von Nicaea für die Gottheit des Sohnes zugleich der Vaternamen vor einer Abschwächung in die uneigentliche Rede bewahrt wird: «Der Vater wäre ohne den Sohn nicht Vater – πατήρ δὲ οὐκ ἂν λεχθείη οὐδ' ἂν εἶη, μὴ ὑπάρχοντος υἱοῦ».¹

Um die arianische Kontroverse in diesem Lichte zu beleuchten, sei in einem ersten Schritt die Position des Arius kurz in Erinnerung gerufen. Sein theologisches Anliegen, die Einheit Gottes begrifflich zu wahren, führt ihn dazu, den Sohn Gott radikal unterzuordnen und auf die Seite der Geschöpfe zu stellen. Dieser Subordinatianismus hat einen doppelten Preis: zum einen

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien. Schriftleiter dieser Zeitschrift.



relativiert er den Glauben an den menschengewordenen Sohn, der den Menschen das wahre Antlitz Gottes zeigt.² Gott bleibt der Unzugängliche, der Transzendente; zum anderen wird die Rede von der Vaterschaft Gottes ins Bildliche zurückgenommen, wenn der Sohn nicht immer schon beim Vater ist, sondern erst zu einer bestimmten Zeit geschaffen wird. Die Lehre des Arius hat daher Widerspruch auf den Plan gerufen. Auf dem Konzil von Nicaea, das Kaiser Konstantin im Jahr 325 einberufen hat, wurde dem arianischen Subordinationismus die Lehre von der «Gleichwesentlichkeit» zwischen Vater und Sohn entgegengesetzt. Die Konzilsentscheidung von Nicaea, die antiarianische Einschübe in ein Glaubensbekenntnis einfügt, hat dem Kerygma der Kirche eine verbindliche Gestalt gegeben: der Sohn gehört auf die Seite Gottes, er ist wirklich Gott. Diese Entscheidung sei daher in einem zweiten Schritt kommentiert. Der Rückgriff auf einen nichtbiblischen Begriff – den Begriff der «Homousie» – markiert einen entscheidenden Einbruch der griechischen Wesensterminologie in die lehramtliche Sprache. Dieser Vorgang hat bis heute anhaltende Kritik provoziert: das Evangelium sei durch die ontologische Sprache verfremdet, der christliche Glaube durch die Wesensterminologie hellenisiert worden. Abschließend seien daher einige Bemerkungen zum Hellenisierungsvorwurf angefügt.

1. «Solange der Sohn nicht ist, ist Gott nicht Vater»: Der Subordinationismus des Arius³

Die Inkulturation des Evangeliums in den hellenistischen Denk- und Verstehenshorizont verlangt Übersetzungsleistungen, die den biblisch bezeugten Ursprung in eine neue Aussageform bringen. Mit Arius, der als Prediger und Exeget in Alexandrien wirkte, gelangt die Inkulturation des Evangeliums allerdings in ein kritisches Stadium. Er versucht den Glauben an Jesus Christus dadurch als zeitgemäß zu erweisen, dass er seiner Christologie das kosmologische Schema des Mittleren Platonismus ohne Vorbehalte zugrunde legt. Dieses Schema unterscheidet im Sinne einer dreifachen Stufung (1) zwischen dem göttlichen Einem, das radikal transzendent ist; (2) dem Schöpfungsmittler oder Demiurgen, aus dem alles, was ist, hervorgeht, und (3) der Vielfalt des materiellen Seins. Arius übernimmt dieses kosmologische Schema und identifiziert die erste Dimension mit Gott, dem er die Attribute der Einheit, Unveränderlichkeit und Transzendenz zuschreibt. Ein Abgrund trennt diesen vom Logos, dem Sohn, der ihm – wie der Schöpfungsmittler und Demiurg – radikal untergeordnet ist: «Der Vater ist dem Sohn wesensfremd, da er ohne Ursprung west. Wisse, dass die Einheit (μόνας) war, die Zweiheit (δύας) aber nicht war, bevor sie ins Dasein trat. Solange der Sohn

nicht ist, ist der Gott nicht Vater.»⁴ Dem Sohn kommt nach Arius keine Ewigkeit zu, er gehört in den Bereich der Schöpfung.

Für diese Unterordnung des Sohnes unter Gott führt Arius biblische Belegstellen an. Der Rückgriff auf das Buch der Sprichwörter spielt hier eine wichtige Rolle. Dort heißt es: «Der Herr *schuf mich* als Anfang seiner Wege» (Spr 8, 22 – LXX: ἔκτισέν με). Diese Aussage nimmt Arius als biblischen Beleg für die Geschöpflichkeit des Sohnes (vgl. Apg 2, 36; Kol 1, 15; Hebr 3, 2).⁵ – Eine zweite Stelle, die den Subordinatianismus des Arius zu stützen scheint, ist die Aussage im Johannes-Evangelium: «Der Vater ist größer als ich» (Joh 14, 28). Auch der Vers: «Das ist das ewige Leben, dich, den *einzig* wahren Gott, zu erkennen» (Joh 17, 3; vgl. Lk 18, 19) bestätigt scheinbar das ausschließliche Gottsein des Vaters. – Eine dritte Gruppe von Stellen betont die Menschlichkeit Jesu: Wachstum, Hunger, Nichtwissen um die Zukunft, aber auch psychische Leiden wie Angst und Verlassenheit (vgl. Lk 2, 52; Mt 4, 2; Joh 4, 6; 19, 28 etc.). Diese Aussagen bezeugen, dass der Sohn die *conditio humana* geteilt hat. Zum Menschsein gehören Veränderlichkeit und Leiden, Veränderlichkeit und Leiden aber können Gott nicht zukommen, sie würden seine Vollkommenheit und Souveränität beeinträchtigen. Daher muss der Sohn, so folgert Arius, der Sphäre des Kreatürlichen zugehören (man sieht hier, dass Arius die spätere Unterscheidung zwischen menschlicher und göttlicher Natur noch nicht im Blick hat). Das Axiom der Apathie und Unveränderlichkeit Gottes verbietet es, den Sohn, der gelitten hat und gestorben ist, ontologisch mit Gott in Berührung zu bringen. Charles Taylor bemerkt dazu: «Ein wesentliches Merkmal des gebildeten, philosophischen Gottesbegriffs bestand [...] darin, dass Gott Emotionen nicht zugänglich sein dürfe, dass er *apathes* sein müsse. Es war enorm schwierig, den vor Schmerzen am Kreuz schreienden Jesus mit einem Gott in Zusammenhang zu bringen, dessen Definitionsmerkmal *apatheia* war. Darin lag eines der Motive der Arianer, sich gegen die Gleichsetzung von Christus mit Gott zu sperren.»⁶ Unter Rückgriff auf eine bestimmte Auswahl von Schriftaussagen bestreitet Arius daher die Göttlichkeit des Sohnes. Er tut dies in der Absicht, die Einheit Gottes zu schützen, die ja sowohl ein Erbe des biblischen Monotheismus Israels (vgl. Dtn 6, 4; Jes 45, 5) als auch ein Erbe der griechischen Philosophie in ihren unterschiedlichen Ausprägungen ist. In einem eigenen Glaubensbekenntnis hat Arius seine Auffassungen niedergelegt:

Wir kennen nur einen Gott, den allein ungeschaffenen (ἀγεννητόν), den allein ewigen, allein ursprungslosen, allein wahren, allein die Unsterblichkeit besitzenden, allein weisen, allein guten; den Alleinherrscher, den Richter aller, den Ordner und Verwalter, unwandelbar und unveränderlich, gerecht und gut, den Gott des Gesetzes, der Propheten und des Neuen Bundes, der den eingeborenen Sohn vor ewigen Zeiten hervorgebracht hat (γεννήσασα), durch den er auch die Äonen



und das All schuf (πεποίηκε); er hat ihn hervorgebracht nicht dem Schein nach, sondern in Wahrheit als in eigenem Willen Wesenden, als Unwandelbaren und Unveränderlichen, als Gottes vollkommenes *Geschöpf*, aber nicht wie eines der Geschöpfe, hervorgebracht [...]

Und Gott (ὁ θεός) ist die Ursache aller, ganz allein ohne Ursprung, der Sohn aber, vom Vater zeitlos [d.h. bevor es Zeit gab] hervorgebracht und vor den Äonen geschaffen und gegründet, war nicht, bevor er hervorgebracht wurde; er ist zeitlos vor allen hervorgebracht, er allein hat vom Vater seine Existenz erhalten. Denn er ist nicht ewig oder gleich ewig oder gleich ungeworden mit dem Vater, noch hat er zugleich mit dem Vater das Sein [...]

Wenn aber das «aus ihm» und das «aus dem Schoße» und das «ich bin vom Vater ausgegangen und komme» (1 Kor 8, 6; Ps 109, 3; Joh 8, 42) von einigen verstanden wird als ihm wesensgleicher Teil oder als Emanation, so ist der Vater nach ihnen zusammengesetzt und trennbar und wandelbar und körperlich, und der unkörperliche Gott ist demnach auch körperlich und leidend.⁷

Die strikte Transzendenz Gottes wird hier durch eine ganze Serie negativer Attribute gekennzeichnet: *ungeschaffen*, *ursprungslos*, *unwandelbar*, *unveränderlich*. Die Einzigkeit Gottes wird zugleich durch eine Reihe von Exklusivpartikeln betont: Gott ist *allein* ungeschaffen, *allein* ewig, *allein* ursprungslos, *allein* wahr, *allein* unsterblich, *allein* weise, *allein* gut. Daraus folgt, dass ihm nichts ähnlich sein kann – oder wie Christoph Schönborn in seiner Christologie anmerkt: «Der Sohn kann sein Bild nur in der Gebrochenheit radikaler Unähnlichkeit sein. Zwischen Gott und allem, was nicht Gott ist, bleibt ein unüberbrückbarer Abgrund bestehen.»⁸ Gott bleibt in ewiger Unbezüglichkeit, von der der Sohn abgerückt wird, der nach Arius nicht aus dem Wesen, sondern aus dem Willen des Vaters hervorgeht. Er überragt die übrigen Geschöpfe und hat in der Schöpfung durchaus eine ontologische Vorrangstellung inne; er ist aber nicht Gott gleich. Ausdrücklich wird er «als Gottes vollkommenes *Geschöpf*» bezeichnet. Der Sohn ist «nicht ewig oder gleich ewig oder gleich ungeworden mit dem Vater, noch hat er zugleich mit dem Vater das Sein»⁹.

Das theologische Interesse, die Einheit Gottes begrifflich zu sichern, lässt Arius einen christologischen Subordinatianismus vertreten. In Übereinstimmung mit dem hellenistischen Denken bezeichnet er den Sohn als «zweiten Gott» (δεύτερος θεός) und schreibt ihm die Rolle des *Schöpfungsmittlers* zu. Es gibt aber den Sohn nicht schon von Ewigkeit her, daher ist auch Gott nicht von Ewigkeit her Vater. Mit der ontologischen Depotenziierung des Sohnes wird also die theologische Grundlage der Rede von Gott, dem Vater, angetastet. Gott *ist* nicht der Vater und kann es nicht sein, weil der Sohn



nicht gleichewig, sondern ihm radikal unähnlich ist. Man kann von Gott allenfalls im Modus uneigentlicher Bildsprache als Vater sprechen, da er den Sohn irgendwann geschaffen hat, um durch ihn die Schöpfung ins Werk zu setzen: «Um unsertwillen ist er [der Sohn] geschaffen worden, damit Gott uns schaffe durch ihn wie durch ein Organon; und er würde nicht existieren, wenn nicht Gott uns hätte schaffen wollen»¹⁰, schreibt Arius.

2. «Eines Wesens mit dem Vater»: die Antwort des Konzils von Nicaea 325

Arius hat den Glauben der Kirche an Jesus Christus in den hellenistischen Denkhorizont zu übersetzen versucht. Was in den Evangelien über Jesus im Modus der Erzählung überliefert, was in den Bekenntnissen und Hymnen über den Herrn, Erlöser und Sohn im Modus doxologischer Sprache bezeugt wird, das musste bei der Inkulturation des christlichen Glaubens in die Begriffswelten der griechischen Philosophie übertragen werden. Ohne die sachlich gebotene Transformation greift Arius auf das kosmologische Schema des Mittleren Platonismus zurück und überträgt es auf die Christologie. Dadurch stellt er die neutestamentlichen Aussagen über die Göttlichkeit des Sohnes zur Disposition. Diese Infragestellung führt den Christusglauben der Kirche in eine Krise und verlangt eine Klarstellung. Da Arius ein wortmächtiger Prediger ist und zahlreiche Anhänger auch unter den Bischöfen findet, droht seine Lehre die Einheit der Kirche zu gefährden. Ossius von Cordoba, dem theologischen Berater von Kaiser Konstantin, gelingt es auf der Synode von Antiochien 324/325 nicht, den Frieden zwischen den Konfliktparteien wiederherzustellen. Daher sieht sich Kaiser Konstantin, der nach dem Sieg über seinen letzten Rivalen Licinius im Jahre 324 Alleinherrscher über das römische Reich geworden ist, aus politischen Gründen zu einer Intervention veranlasst, die arianische Krise beizulegen. Die Einheit der Kirche ist ihm um der Einheit des Reiches willen wichtig. Neben dem arianischen Streit gilt es auch die Frage des Ostertermins zu klären¹¹, denn dem Kaiser obliegt als *pontifex maximus* die Verantwortung für die Einheit des Kultes, diese will er um der *salus rei publicae* willen sicherstellen. So beruft Konstantin 325 eine Reichssynode in die kaiserliche Sommerresidenz nach Nicaea ein. Die überwältigende Mehrheit der Konzilsteilnehmer – die Zahlen schwanken zwischen 200 und 318 Bischöfen – stammt aus dem Osten, nur wenige kommen aus dem Westen. Neben Parteigängern des Arius und Anhängern seines Gegenspielers Alexander von Alexandrien gibt es eine dritte Gruppe von Synodalen, die eine mittlere Position vertreten. Das Konzil wird in Anwesenheit des Kaisers und der Legaten des Bischofs von Rom eröffnet. Nachdem die Mehrheit der Synodalen eine von den Arianern vorgeschlagene Glaubensformel abgelehnt hat, proklamiert das Konzil

ein Glaubensbekenntnis, in das Präzisierungen eingefügt werden (DH 125); es verabschiedet eine antiarianische Verurteilungsformel (DH 126), unterschiedliche Kanones (DH 127–129) und einen Synodalbrief, der die Lehre des Arius verwirft (DH 130).

Ein hermeneutischer Grundsatz der Interpretation von Konzilsaussagen ist es, von den Verurteilungen auszugehen, da sie die Aussageabsicht offenlegen. Das Konzil von Nicaea belegt diejenigen mit Anathema, «die sagen: «Es war einmal, als er nicht war» und «Bevor er gezeugt wurde, war er nicht», und «Er ist aus Nichts geworden» oder die sagen, Gott sei aus einer anderen Substanz oder Wesenheit, oder er sei wandelbar oder veränderlich» (DH 126). Zurückgewiesen wird also die Lehre des Arius, dass der Sohn einen zeitlichen Anfang gehabt habe und ein Geschöpf Gottes sei.

Die positive Lehre des Konzils ist dem vorangehenden Glaubensbekenntnis zu entnehmen. Im Glaubensartikel über Gott, den Vater, wird zunächst das berechtigte Anliegen des Arius bekräftigt, das Bekenntnis zum einen Gott nicht anzutasten. Es heißt dort: «Wir glauben an *einen* Gott, Vater, Allherrscher, Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren» (DH 125). In den christologischen Artikel über den Sohn werden dann aber vier *anti-arianische Einschübe* eingefügt, die theologisch besondere Aufmerksamkeit verdienen, da sie den Sohn ontologisch auf die Seite des einzigen Gottes stellen:

Wir glauben [...] an den einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt, das heißt *aus dem Wesen des Vaters* [1], Gott aus Gott, Licht aus Licht, *wahrer Gott aus wahren Gott* [2], *gezeugt, nicht geschaffen* [3], *wesensgleich dem Vater* [ἰσοούσιον τῷ πατρὶ] [4], durch den alles geworden ist, was im Himmel und was auf der Erde ist, der wegen uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen ist und Fleisch und Mensch geworden ist [...]. (DH 125)

Der *erste* Einschub «aus dem Wesen des Vaters (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς)» präzisiert die biblische Aussage, dass Jesus Christus «als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt» ist. Im Johannes-Evangelium wird Jesus wiederholt als der Einziggeborene (μονογενής) bezeichnet; im Prolog heißt es vom Sohn, dass er der Eingeborene ist, der im Schoß des Vaters ruht (vgl. Joh 1, 18; 3, 16.18; 1 Joh 4, 9). Beide Ausdrücke bringen das Bei-Gott-Sein des Sohnes zum Ausdruck, können aber durchaus im Sinne des Arius gedeutet werden, der den Sohn als erstes Geschöpf vor aller Schöpfung bezeichnet. Um auszuschließen, dass die Zeugung des Sohnes wie die Erschaffung eines Geschöpfes verstanden wird, fügt das Konzil ein, dass der Sohn «aus dem Wesen des Vaters» stammt. Damit ist der Sohn von der übrigen, aus dem Nichts geschaffenen Schöpfung abgehoben. Er teilt das Wesen des Vaters und ist Gott

nicht *unter-*, sondern *gleichgeordnet*. Weil es den Sohn schon immer gibt, gibt es auch schon immer den Vater. Diese Implikation, dass mit der Zurückweisung des christologischen Subordinationismus zugleich die theologische Basis für die Rede von Gott als Vater garantiert wird, wird Athanasius von Alexandrien weiter bedenken. Der Rückgriff auf die Wesensterminologie ist von den Konzilsvätern übrigens selbst als erläuterungsbedürftig empfunden worden. Nach einem Konzilsbericht des Alexander von Alexandrien suchten die Synodalen zunächst nach einem biblischen Ausdruck, um die Göttlichkeit des Sohnes auszusagen. Als sie keinen geeigneten Begriff fanden, übernahmen sie die griechische Rede vom Wesen (οὐσία), um Arius' Aussage zurückzuweisen, der Sohn sei dem Vater dem Wesen nach fremd.

Auch der *zweite* Einschub «wahrer Gott aus wahren Gott», der bereits in anderen Symbola zu finden ist, unterstreicht die Gottheit des Sohnes. Die ersten beiden Bestimmungen des Bekenntnisses «Gott aus Gott, Licht aus Licht» konnten arianisch interpretiert werden. Es war seit Justin durchaus üblich, den Schöpfungsmittler als «zweiten Gott» (δεύτερος θεός) zu bezeichnen.¹² Das Prädikat, «wahrer Gott» zu sein, sprachen die Arianer dem Sohn mit Verweis auf Joh 17,3 allerdings ab. Das Konzil hält demgegenüber fest, dass dem Sohn keine ontologisch inferiore Stellung zukommt, wie Arius lehrt, der den Sohn mit dem Demiurgen im Schema des Mittleren Platonismus identifiziert. Wenn der Sohn wahrer Gott aus wahren Gott ist, dann müssen Vater und Sohn ontologisch gleichrangig sein.

Der *dritte* Einschub «gezeugt, nicht geschaffen» setzt gegen die arianische Exegese von Spr 8, 22–25 die These von der Gleichewigkeit des Logos. Das Konzil wendet sich damit noch einmal gegen die Auffassung, dass der Sohn geschaffen oder geworden ist. Vor Nicaea wurden die Ausdrücke γεννήτος (von γεννάω = zeugen) und γένητος (von γίγνομαι = werden) gleichsinnig verwendet. Auch Arius unterscheidet sie nicht, wenn er notiert: «Ehe er [der Sohn] gezeugt oder geschaffen wurde [...], war er nicht, da er nicht ungezeugt war.»¹³ Das Konzil führt nun eine begriffliche Unterscheidung ein, wenn es sagt: Der Sohn ist gezeugt und doch ungeworden. Diese Aussage ist theologisch nur dann sinnvoll, wenn dem Begriff der Zeugung jede zeitliche und physische Konnotation genommen wird.¹⁴ Der Vater zeugt den Sohn von Ewigkeit her, wie bereits Origenes unter Rückgriff auf Ps 2,7 – «Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt» – gelehrt hatte: «Nicht nämlich gibt es bei Gott Abend, und ich meine, auch nicht Morgen, sondern die sich in seinem ungewordenen und ewigen Leben erstreckende Quasi-Zeit ist für ihn der heutige Tag, an dem der Sohn gezeugt wird [...], so dass der Anfang seines Werdens ebenso wenig zu finden ist wie dessen Tag.»¹⁵ Der Sohn gehört demnach von Ewigkeit her in die Wirklichkeit Gottes hinein. Damit aber wird der Gottesbegriff entscheidend verändert, er ist nicht mehr als *verhältnislose Einheit*, sondern als *Wesen in Beziehung*

zu denken. Vater und Sohn gehören beide in den Gottesbegriff hinein. Mit dieser Definition vollzieht das Konzil von Nicaea die entscheidende *Transformation des griechischen Gottesbegriffs*, in dem das Wesen Gottes frei von jeder Beziehung konzipiert wurde.

Diese Transformation wird im *vierten* Einschub terminologisch verdeutlicht, wenn gesagt wird, der Sohn sei «gleichwesentlich dem Vater» (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ). Mit dieser Abwehr des christologischen Subordinatianismus wird zugleich die triadische Kosmologie im Sinne des biblischen Schöpfungsglaubens korrigiert. Der Mittelbereich, in den Arius den Logos als Mittelwesen loziert, wird durch die Definition der Gleichwesentlichkeit von Vater und Sohn eliminiert. Zugleich wird jede bildliche Abschwächung, wie sie in der Rede vom Sohn als «zweitem Gott» begegnet, abgewiesen. Nach Arius ist der Sohn dem Vater «fremd» (ἄλλότριος), «unähnlich» (ἀνόμοιος) und nicht «wesensgleich» (ὁμοούσιος).¹⁶ Dagegen bezieht das Konzil Stellung, wenn es den nichtbiblischen Begriff der Wesensgleichheit heranzieht, um die biblischen Sohnesaussagen (vgl. Joh 10, 30; 16, 15, Phil 2, 6) in einem neuen Denkhorizont zur Sprache zu bringen. Der Sohn gehört immer schon in den Gottesbegriff hinein, er ist gleichewig mit dem Vater, damit aber ist der Vater von Ewigkeit her der Vater des Sohnes, der Vaternamen wird Gott nicht bildlich zugeschrieben, er hat einen Anhalt in der Wirklichkeit Gottes. «Gott ‹Vater› nennen, bedeutet nicht, etwas Kontingentes in ihm anzusprechen, wie dies beim Menschen der Fall ist», notiert Christoph Schönborn und fügt hinzu: «Gott *ist* Vater, er ist der einzige, der wahrhaft Vater ist.»¹⁷ Dieser Gedanke lässt sich vom Axiom der Unveränderlichkeit Gottes theologisch weiter vertiefen, wie Ambrosius es in seiner Schrift *De fide* in antiarianischer Absicht getan hat. Er schreibt: «Wenn Gott irgendwann Vater zu sein begann, war er zuerst also nur Gott und wurde später aber zum Vater – auf welche Weise ist Gott dann unveränderlich? Wenn er nämlich zuerst Gott gewesen, später aber Vater geworden ist, wurde er jedenfalls durch das Hinzukommen der Zeugung verändert!»¹⁸

3. Hellenisierung des Glaubens? Die Revolution des griechischen Gottesbegriffs

Die Frage lässt sich nicht zum Verstummen bringen, ob das Evangelium dadurch, dass in das Glaubensbekenntnis ein nichtbiblischer Begriff eingeflochten wird, verfälscht wird – oder ob die Definition des ὁμοούσιος eine Verdeutlichung genuin biblischer Aussagen in einem neuen Verstehenshorizont leistet. Die Beantwortung dieser Frage aber ist an die Debatte um die Hellenisierung des Christentums zwangsläufig gebunden. Allerdings versteht sich die Kategorie der Hellenisierung keineswegs von selbst, sie ist klärungsbedürftig. Bei ihrem theologischen Gebrauch vermischen sich

nur allzu häufig *deskriptive* und *normative* Aspekte.¹⁹ Die Beschreibung der Inkulturation des Evangeliums in den hellenistischen Denk- und Verstehenshorizont erfolgt zumeist, ausdrücklich oder nicht, unter wertenden Vorannahmen, entweder unter dem Vorzeichen der legitimen Entfaltung biblischer Impulse oder unter dem Vorzeichen des illegitimen Abfalls vom Evangelium. Bei Adolf von Harnack dominiert klar eine verfallsgeschichtliche Verwendung der Kategorie, wenn er in seinem *Lehrbuch der Dogmengeschichte* eine hellenistische Überlagerung des einfachen «Kerns» der Predigt Jesu durch die «Schalen» und «Rinden» der kirchlichen Lehrentwicklung, aber auch kultischer und institutioneller Vorschriften kritisiert.²⁰ Durch Maßnahmen einer Enthellenisierung will er vor allem in seinem Werk *Das Wesen des Christentums* das einfache Evangelium wiederherstellen, in das allein der Vater, nicht aber der Sohn, hineingehöre.²¹ Andere wie Alois Grillmeier²², Leo Scheffczyk²³ und zuletzt Benedikt XVI. stellen Harnack eine entgegengesetzte Lesart gegenüber. Sie insistieren darauf, dass «das kritische gereinigte griechische Erbe wesentlich zum christlichen Glauben gehört»²⁴, und würdigen insbesondere das Konzil von Nicaea als einen Vorgang der erforderlichen Enthellenisierung des Glaubens, insofern die kritiklose Übernahme des mittelplatonischen Schemas durch Arius zurückgewiesen wird. Auch wenn neuere Debattenbeiträge zu Recht darauf hinweisen, dass die Deutungskategorie der Hellenisierung semantisch unscharf ist und zumeist auf systematisch-theologische Probleme der Gotteslehre und Christologie eingeführt wird (mit dem Effekt, dass andere wichtige Transformationsprozesse im Bereich der Bildung, des Ethos oder der Disziplin unterbelichtet bleiben²⁵), wäre es verfehlt, im Sinne eines Moratoriums auf die Verwendung des Begriffs ganz zu verzichten. Die hier vertretene Lesart läuft auf die These hinaus, dass die Übernahme hellenistischer Denkmittel durch das Konzil von Nicaea nach dem *Modell einer Anknüpfung im Widerspruch* verläuft. Man greift die griechische Wesensterminologie auf, sprengt aber zugleich den griechischen Denkhorizont auf, indem durch die Definition der Homo-ousie etwas denkbar wird, was vorher undenkbar war: Die Einheit Gottes ist eine Einheit in Beziehung, darin besteht, was man die Revolution des Gottesbegriffs nennen kann.

Um diese These näher zu erläutern: Arius wollte den Glauben an Jesus Christus zeitgemäß verdeutlichen, indem er auf das kosmologische Denken des Mittleren Platonismus Bezug nahm und dem Sohn die Rolle des Schöpfungsmittlers und Demiurgen zuschrieb. Seine Aktualisierung des Glaubens war um den Preis erkaufte, das Bekenntnis zur Gottheit des Sohnes, das sich in den neutestamentlichen Schriften findet, abzuschwächen und zu verraten. Der Sohn kann, wenn er durch einen ontologischen Abgrund vom Vater getrennt und ihm wesensfremd ist, nicht mehr die Selbstoffenbarung Gottes, des Vaters, sein. Der Versuch des Arius, das Evangelium in

den hellenistischen Verstehenshorizont zu übersetzen, geht daher zu weit und stellt in der Tat eine akute Hellenisierung des Glaubens dar, die einer kritischen Prüfung bedurfte. Man kann daher sagen: *Nicht das Konzil von Nicaea, sondern Arius hat durch seine vorbehaltlose Übernahme des kosmologischen Schemas des Mittleren Platonismus die von Harnack inkriminierte Hellenisierung des Christentums betrieben.*

Das Konzil hingegen hat einen *nichtbiblischen Begriff* herangezogen, um damit eine *genuin biblische Aussageintention* zu verdeutlichen. Der Sohn gehört wirklich in die Wirklichkeit Gottes hinein. Was das Neue Testament im Modus der Bekenntnissprache zum Ausdruck bringt (Joh 20, 28; Mk 15, 39), das verdeutlicht nun begrifflich der Terminus der *Homousie*, der zugleich den griechischen Gottesbegriff transformiert, ja revolutioniert. Das eine Göttliche, die letzte Wirklichkeit aller Wirklichkeiten, ist kein beziehungsloses Neutrum, keine ewige Einsamkeit, wie Arius unter Rückgriff auf die philosophische Gotteslehre des Mittleren Platonismus meinte; vielmehr gilt: «Indem definiert wird, dass Vater und Sohn wesensgleich sind, wird der griechische Gottesbegriff mit griechischen Denkmitteln aufgesprengt und der abstrakte Monotheismus der philosophischen Gotteslehre auf den biblischen Satz «Gott ist Liebe» hin geöffnet. Nicaea hält fest, dass es zum Wesen Gottes gehört, Beziehung zu sein; die Kategorie der Relation, die in der Substanzontologie des Aristoteles lediglich akzidentellen Rang hat, wird dadurch dermaßen aufgewertet, dass Joseph Ratzinger von einer «Revolution im Gottesbegriff» gesprochen hat.»²⁶ Das ist die theologische Pointe der Definition von Nicaea, die als Grundlage und Anstoß für die weitere Ausbildung der Trinitätslehre festzuhalten ist.

Athanasius von Alexandrien hat die Entscheidung von Nicaea durch zwei Argumente weiter vertieft. Das erste ist *offenbarungstheologisch* und unterstreicht die Wechselseitigkeit von Vater und Sohn. Wäre Christus, der Sohn, nicht Gott, hätte er den Menschen die Wirklichkeit Gottes nicht offenbaren können. Er wäre vielleicht einer in der Reihe der Mittlergestalten oder Propheten und könnte *etwas* von Gott mitteilen, nicht aber *Gott selbst*: «*Es ist nämlich wirklich der Sohn im Vater [...] wie der Abglanz aus dem Licht und der Fluss aus der Quelle, so dass, wer den Sohn sieht, auch das sieht, was dem Vater eigen ist, und begreift, dass die Existenz des Sohnes, wie aus dem Vater, so im Vater ist. Es ist aber auch der Vater im Sohn, weil das, was aus dem Vater stammt und ihm eigen ist, der Sohn ist.*»²⁷

Das zweite Argument kann man das *soteriologische* nennen, es besagt: Wäre nicht Gott selbst Mensch geworden, könnte der Mensch nicht in die Wirklichkeit Gottes vordringen. Oder in den Worten des Athanasius: «Wäre der Logos als bloßes Geschöpf Mensch geworden, dann wäre der Mensch nichtsdestoweniger geblieben wie er war, nämlich ohne Verbindung mit Gott.» Ohne Menschwerdung des Wortes Gottes keine Gottwerdung des

Menschen – so ließe sich das soteriologische Argument des Athanasius zusammenfassen, das auch von anderen Kirchenvätern im Sinne der Lehre von der Vergöttlichung vorgetragen wird.²⁸

Die «Revolution im Gottesbegriff» des Konzils von Nicaea, die in den Gottesbegriff eine Relation einträgt, wird auf dem Konzil von Konstantinopel 381 weiter fortgeschrieben, wo gegenüber den Pneumatomachen die Anbetungswürdigkeit des Heiligen Geistes definiert wird, ohne allerdings auf griechische Wesensterminologie zurückzugreifen: Wir glauben «an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der aus dem Vater [und dem Sohn] hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und mitverherrlicht wird, der durch die Propheten gesprochen hat» (vgl. DH 150).²⁹ Die Pneumatomachen hatten die Gottheit des Geistes geleugnet und ihn der geschöpflichen Sphäre zugeordnet. Demgegenüber hat Basilius von Caesarea darauf abgehoben, dass die göttliche Ehre von Vater und Sohn auch auf den Heiligen Geist zu beziehen sei. Dabei leitete ihn kein theologisches Spekulationsbedürfnis, sondern wiederum das soteriologische Interesse. Wenn der Heilige Geist, der nach Röm 5,5 in unsere Herzen ausgegossen wird, nicht Gott selbst ist, sondern lediglich eine geschöpfliche Kraft, dann wird der Mensch durch den Geist nicht wirklich mit Gott verbunden. Um aber die Vergöttlichung des Menschen durch den Logos und den Geist zum Ausdruck zu bringen, verteidigte Basilius den liturgischen Gebrauch der Doxologie «Ehre sei dem Vater mit dem Sohn mit dem Geist».³⁰

Allerdings ist einzuräumen, dass der Begriff der *Homousie* deutungsbedürftig und auch lehramtlich belastet ist. Auf der Synode von Antiochien von 268, die sich gegen Paul von Samosata wandte, soll die Rede von der Homousie verurteilt worden sein, was den dogmenhermeneutischen Hinweis enthält, dass nicht der Begriff als solcher, sondern seine theologische, durchaus kontextabhängige Bedeutung entscheidend ist. Wenn nun die Arianer gegen das *homousios* polemisierten, hier werde das eine Wesen der Gottheit geteilt und auf Vater und Sohn auseinanderdividiert, legten sie eine quasi materielle Bedeutung von *ousia* zugrunde. Demgegenüber war bereits auf dem Konzil betont worden, dass der Begriff *ousia* nicht körperlich interpretiert werden dürfe, als sei Gott eine teilbare Substanz. Schon Aristoteles hatte in seiner Philosophie zwei Weisen von Substanz unterschieden: das, was er die «erste Substanz» (πρώτη οὐσία) nennt, meint das konkrete Subjekt, den in sich stehenden Träger, dem akzidentelle Bestimmungen zugeschrieben werden können. Davon hebt er die «zweite Substanz» (δεύτερα οὐσία) ab, die im Sinne der Wesensgemeinschaft auf Gattungs- und Allgemeinbegriffe abzielt.³¹ Beide Verwendungsweisen sind theologisch nicht ohne Transformationen zu übernehmen: Gemäß der ersten Verwendungsweise wäre Gott die Substanz, der Vater, Sohn und Geist als akzidentelle

Bestimmungen zugeschrieben werden. Das liefe auf einen Modalismus oder Sabellianismus hinaus. In der Tat scheint die Deutung der *Homousie* durch Markell von Ankyra ein modalistisches Gefälle gehabt zu haben, der die Untrennbarkeit der göttlichen Monas betont und die Rede von drei Hypostasen abgelehnt hat.³² Aber auch die andere Verwendungsweise versteht sich theologisch nicht von selbst. Würden Vater, Sohn und Geist im Sinne der zweiten Substanz unter den gemeinsamen Gattungsbegriff «Gottheit» fallen wie einzelne Menschen unter den Gattungsbegriff «Menschheit», könnte dies tritheistisch missverstanden werden. Die griechische Terminologie musste also im Sinne des Glaubens transformiert werden. Da das Konzil von Nicaea zwischen Wesen (οὐσία) und Hypostase (ὑπόστασις) nicht unterschieden hat (vgl. DH 126), blieb es für Fehldeutungen anfällig, die in der postnizänischen Diskussion zu weiteren Klarstellungen geführt haben. Anhomöer, die im Anschluss an Arius eine radikale Unähnlichkeit zwischen Vater und Sohn lehrten, Homo-usianer, die den Konzilsbeschluss von Nicaea verteidigten, und Homoi-usianer, die von einer Wesensähnlichkeit zwischen Vater und Sohn sprachen, um eine modalistische Fehldeutung zu vermeiden, konnten sich lange Zeit nicht einigen. Auf der Synode in Sirmium 357 wurde daher ein Moratorium verhängt, die οὐσία-Terminologie nicht weiter zu verwenden.³³ Erst 362 gelang es Athanasius auf der Synode von Alexandrien einen weitgehenden Konsens herbeizuführen, ohne bereits einen terminologischen Durchbruch zu erzielen, wie man Einheit und Dreiheit theologisch zusammendenken soll.³⁴ Es ist die große Leistung der kappadokischen Theologen Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, zwischen dem einen Wesen Gottes und den drei Hypostasen von Vater, Sohn und Geist terminologisch unterschieden zu haben.³⁵

Resümee und Ausblick

Die bleibende Bedeutung des Konzils von Nicaea wird man darin erblicken dürfen, dass es durch die Definition der Gleichwesentlichkeit von Vater und Sohn das biblische Bildwort «Sohn» in theologische Begrifflichkeit übersetzt hat – und zwar so, dass die Rede vom Sohn im nie enden wollenden Streit der Interpretationen gegenüber semantischen Aufweichungen ein für alle Mal geschützt wird: *Jesus Christus ist der Sohn von Ewigkeit her, und weil dies so ist, gehört es zum Wesen Gottes, Vater zu sein.*³⁶

Mit dieser Grundentscheidung der Alten Kirche erhält auch die Gebetsanrede «Vater unser» ein theologisches Fundament. Forcierte negative Theologien, welche heute die Unbestimmbarkeit Gottes zur letzten Bestimmung machen, wenn sie vom ganz Anderen, vom Unerkennbaren, vom verborgenen All-Einen sprechen, drohen das Proprium der Offenbarung

zurückzunehmen, dass Gott sich im Sohn selbst als Vater zu erkennen gegeben hat. Wäre Gott der prinzipiell Unerkennbare, dessen Antlitz niemand geschaut hat, auch nicht der Sohn, dann würde das «Vater unser» eine bloß bildliche Sprechweise bemühen, die keinen Anhalt an der Wirklichkeit Gottes selbst hätte. Zur Unbegreiflichkeit Gottes aber gehört es, dass er sich selbst begreiflich machen wollte, wie Leo der Große einmal treffend notiert hat.³⁷ Der Topos der Unerkennbarkeit Gottes erhält daher vom Prinzip der Selbstoffenbarung her eine neue Wendung. Zur Unbegreiflichkeit Gottes gehört es, dass er sich selbst im Sohn als Vater zu erkennen gegeben hat. So können wir im Sohn die Gotteskindschaft erlangen und dankbar rufen: Abba, Vater.

ANMERKUNGEN

¹ ATHANASIUS von Alexandrien, *Contra Arianos*, I, 29 (PG 26 [1857], 72). Vgl. auch AMBROSIUS, *De fide* (Fontes Christiani Bd. 47/1), 1, 8, 55: «Wenn Du nämlich den Vater genannt hast, hast Du auch auf seinen Sohn hingewiesen, weil niemand sich selbst Vater ist. Wenn Du den Sohn nennst, kennst Du auch seinen Vater, weil niemand sich selbst Sohn ist. So kann weder der Sohn ohne den Vater noch der Vater ohne den Sohn sein. Immer ist also der Vater, immer auch der Sohn (*Semper igitur pater, semper et filius*).»

² Vgl. dazu Joseph RATZINGER, «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen». *Das Antlitz Jesu in der Heiligen Schrift*, in: DERS., *Untenwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 11–30; Christoph SCHÖNBORN, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Wien 1998.

³ Vgl. Thomas BÖHM, *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien 1991.

⁴ Hans-Georg OPITZ, *Athanasius Werke*, Bd. II, Berlin – Leipzig 1934, 1,9: p. 242,27–243,1; Alois GRILLMEIER, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg i.Br. 1990, Bd. I, 363.

⁵ App 2, 36: «Gott hat ihn zum Herrn und Messias gemacht, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt.» Kol 1, 15: «Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung.»

⁶ Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009, 474.

⁷ Hans-Georg OPITZ, *Athanasius Werke*, Bd. III, Berlin – Leipzig 1934, 1,1: Urk. 6, nr. 2–5, p. 12f.; Übersetzung zitiert nach GRILLMEIER, *Jesus Christus* (s. Anm. 4), 364f.

⁸ Christoph SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, Paderborn 2002, 70.

⁹ OPITZ, *Athanasius Werke* III, 1,1: Urk. 6, nr. 2–5, p. 12f.; GRILLMEIER, *Jesus Christus* (s. Anm. 4), 364f.

¹⁰ GRILLMEIER, *Jesus Christus* (s. Anm. 4), 370.

¹¹ Im Osterfeststreit geht es darum, ob man sich am jüdischen Festkalender orientiert und Ostern jeweils am 14. Nisan, dem Tag des ersten Frühjahrsvollmonds, begeht, auch dann, wenn es ein Werktag ist (*quartodezimanische Praxis*; Vertreter: Polykarp von Smyrna), oder ob man Ostern, das Fest der Auferstehung des Herrn, grundsätzlich am Herrentag feiert (*römische Tradition*; Vertreter: Victor I., der die quartodezimanische Praxis als heterodox verwirft – ein Vorgehen, gegen das sich Irenäus von Lyon in seinen Friedensbriefen wendet). Auf dem Konzil von Nicaea wird die sonntägliche Osterfeier im Sinne der römischen Tradition für die ganze Kirche festgeschrieben. Vgl. Wolfgang A. BIENERT, Art. *Osterfeststreit*, in: LThK³ 7 (1998) 1171–1173.

¹² Vgl. Karl-Heinz MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg³2013, 234f.

¹³ SCHÖNBORN, Gott sandte seinen Sohn (s. Anm. 8), 75.

¹⁴ Schon EUSEBIUS VON CAESAREA schrieb: «Es ist nicht recht zu sagen, dass der Sohn aus dem Vater hervorgegangen sei nach Art der Zeugung der Lebewesen bei uns, Wesen aus Wesen mit Erleiden und größter Trennung. Denn das Göttliche ist ganz und gar unteilbar (ἀμερῆς καὶ ἄτομον), kann nicht zerschnitten, auseinandergenommen, herausgeschnitten, nicht zusammengesetzt, nicht gemindert werden.» *Demonstratio Evangelica*, V, 1.

¹⁵ ORIGENES, *Tract. in Ioh.* I, 29, 204: Übersetzung leicht modifiziert nach Hans-Georg THÜMMEL (Hg.), *Origenes Johanneskommentar* (STAC 63), Tübingen 2001, 81 (den Hinweis verdanke ich Anton Svoboda). Vgl. auch ORIGENES, *De principiis*, I, 2, 2; III, 5, 3; IV, 4, 1. Ebenso: AMBROSIUS, *De fide* 5, 1, 25.

¹⁶ OPITZ, Athanasius Werke (s. Anm. 4), 1, 9, p. 242, 16–17; Vgl. GRILLMEIER, Jesus Christus (s. Anm. 4), 409.

¹⁷ SCHÖNBORN, Gott sandte seinen Sohn (s. Anm. 8), 76.

¹⁸ AMBROSIUS, *De fide*, 1, 9, 59.

¹⁹ Vgl. Georg ESSEN, *Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur*, in: ThPh 87 (2012) 1–17.

²⁰ Vgl. zu Bedeutung und kritischer Würdigung der Programmschrift Harnacks: Karl-Heinz MENKE, *Die Frage nach dem Wesen des Christentums. Eine theologiegeschichtliche Analyse* (Veröffentlichungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften G 395), Paderborn 2005.

²¹ Vgl. Adolf von HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, hg u. kommentiert von Trutz Rendtorff, Güterloh 1999, 154.

²² Alois GRILLMEIER, *Christus licet nobis invitis deus. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, in: DERS., *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, hg. von Theresia Hainthaler, Freiburg i. Br. 1997, 81–111.

²³ Leo SCHEFFCZYK, *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums*, München 1982.

²⁴ Vgl. BENEDIKT XVI., *Glaube – Vernunft – Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, in: DERS., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg i. Br. 2006, 22. Benedikt sieht die Synthese von Glaube und griechischer Vernunft, die bereits in den biblischen Schriften angebahnt wird, durch drei Wellen der Enthellenisierung gefährdet: 1. die reformatorische Forderung nach *solā scriptura* im 16. Jahrhundert, welche das Evangelium aus der vermeintlichen Gefangenschaft des scholastischen Denkens befreien will; 2. Harnacks Programm der Enthellenisierung am Ende des 19. Jahrhunderts, das eine Rückkehr zur einfachen Botschaft Jesu anstrebt, sowie 3. heutige kontextuelle Theologien, welche andere Kulturen davon dispensieren wollen, die Synthese zwischen Glaube und griechischer Kultur zu rezipieren.

²⁵ So Christoph MARKSCHIES, «Hellenisierung des Christentums»? – die ersten Konzilien, in: Friedrich Wilhelm GRAF – Klaus WIEGANDT (Hg.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt/M. 2009, 397–436.

²⁶ Jan-Heiner TÜCK, *Auch der Sohn gehört in das Evangelium. Joseph Ratzingers Jesus-Buch als AntiThese zu Adolf von Harnack*, in: DERS. (Hg.), *Annäherungen an Jesus von Nazareth. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2008, 155–181, hier 163. Die Wendung von der «Revolution des Gottesbegriffs» hat Joseph RATZINGER 1968 geprägt (*Einführung in das Christentum*, München 2000, 168) und ist kurz darauf auch von Jürgen MOLTSMANN aufgenommen worden: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München (1972) ⁶1993, 185, 189 u. ö.

²⁷ ATHANASIUS, *Contra Arianos*, III, 3.

²⁸ Vgl. BASILIUS, *De Spiritu sancto*, 9, 21.

²⁹ Bereits 374 schreibt Papst DAMASUS I. (366–384) in einem Brief an die Bischöfe des Ostens: «Wir bekennen, dass der Heilige Geist ungeschaffen und einer Erhabenheit, eines Wesens und einer Kraft (*increated and of the same majesty and of the same substance and of the same virtue*) mit Gott dem Vater, und unserem Herrn Jesus Christus ist» (DH 145). Auf die hellenistische Wesensterminologie, die Damasus

bemüht, wird das Konzil von Konstantinopel 381 verzichtet. Vgl. auch den *Tomus Damasi* von 382, der diejenigen mit dem Anathema belegt, die nicht in aller Freimütigkeit verkünden, dass der Heilige Geist «mit dem Vater und dem Sohn einer Macht und Substanz ist (*cum Patri et Filio unius potestatis esse atque substantiae*)» (DH 152–177).

³⁰ BASILIUS, *De spiritu Sancto* I, 3 (Fontes Christiani, Bd. 12, 79). Vgl. auch ATHANASIUS, *ep. Serap.*, I, 25.30: «Der Geist gehört nicht zu den Geschöpfen, sondern ist der Gottheit des Vaters eigen, und durch ihn vergöttlicht auch der Logos die Geschöpfe. Der aber, durch den die Schöpfung vergöttlicht wird, kann selbst nicht außerhalb der Gottheit des Vaters sein.»

³¹ Vgl. ARISTOTELES, *Kategorien* 2a–4b.

³² Vgl. Fragment 47: «[...] denn es wäre unmöglich, daß sich drei Hypostasen, falls sie existieren, zur Monas vereinigen, wenn nicht vorher die Trias den Anfang aus der Monas hätte.» Vgl. Klaus SEIBT, *Die Theologie des Markell von Ankyra* (AKG 29), Berlin – New York 1994, 323.

³³ «Die Frage nach dem Wesen [von Vater und Sohn], das griechisch *usia* genannt wird, hat etliche in Aufregung versetzt, namentlich die Diskussion um das *homo-usios* oder das *homoi-usios*. Deshalb soll dieser Sachverhalt überhaupt nicht mehr erwähnt werden und niemand soll darüber predigen, und zwar aus dem Grund, weil er in den heiligen Schriften nicht behandelt wird.» HILARIUS VON POITIERS, *De synodis*, 11.

³⁴ Vgl. Franz DÜNZL, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Freiburg 2006, 90–131.

³⁵ Vgl. SCHÖNBORN, Die Christus-Ikone (s. Anm. 2), 28–41 (mit Rekurs auf den 38. Brief des Basilios von Caesarea, der heute mit guten Gründen Gregor von Nyssa zugeschrieben wird).

³⁶ Vgl. ATHANASIUS, *Contra gentes*, 47, 72: «In ihm [dem Sohn] und durch ihn gibt er [der Vater] sich auch selbst zu erkennen laut dem Wort des Erlösers: «Ich bin im Vater und der Vater ist in mir, wonach also notwendig das Wort im Erzeuger und der Erzeugte mit dem Vater ewig lebt.» HILARIUS VON POITIERS hat in seinem Hymnus *De trinitate* darauf hingewiesen, dass Gott sich nur Vater nennen kann, weil er von Ewigkeit her Vater ist: «Ante saecula qui manens / Semperque nate, semper ut est Pater / Namque te sine quomodo / Dici, ni Pater est, quod Pater sit potest?» (Zitiert nach Richard ZOETMANN, *Laudate Dominum*, München 1928, 2).

³⁷ DH 294: «Incomprehensibilis voluit comprehendi.»