

# Zur Entwicklung der Konzilsidee

Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alexandrien

Von Hermann-Josef Sieben, S. J.

In der Einleitung zur ‚Constitutio dogmatica de fide catholica‘<sup>1</sup> kommt in den Worten Pius' IX. das für das Erste Vatikanum typische Konzilsverständnis zum Ausdruck. Wendungen wie ‚in spiritu sancto congregatis‘ und ‚innixi Dei verbo scripto et tradito‘ bezeugen jedoch nicht weniger deutlich die Konzilsidee der Tradition. Was für das Erste Vatikanum gilt, könnte in analoger Weise für alle Konzilien gezeigt werden: Ihr Selbstverständnis ist immer auch bedingt durch die Konzilsidee der vorhergehenden Konzilien. Das bedeutet für ihre Erforschung: Die Konzilsidee der Tradition muß in die Erkenntnisbemühung miteinbezogen werden. Im besonderen Maß gilt dieses Postulat für die Idee des ökumenischen Konzils als solchen. Spätestens seit Ephesus ist sie im Selbstverständnis der Synodalen vorausgesetzt. Es erhebt sich aber die Frage: Wie ist diese Idee entstanden? Im Zusammenhang welcher Vorstellungen bildete sie sich?

Diese Frage nach der Konzilsidee der Alten Kirche ist zu unterscheiden von der Frage nach dem historischen Entstehen der Konzilsinstitution. Theoretisch ist jedenfalls denkbar, daß die Konzilien de facto geistliche „Reichsparlamente“ von des Kaisers Gnaden und Schöpfungen seiner Reichspolitik sind, daß sie jedoch nichtsdestoweniger in ihrem Selbstverständnis sich etwa als Fortsetzung des sogenannten Apostelkonzils betrachten. Worauf wir im folgenden ausschließlich unser Augenmerk richten, ist nicht das historisch-faktische Werden der Konzilsinstitution<sup>2</sup>, sondern die Darstellung der kirchlichen Konzilsidee.

In dieser Frage nach der kirchlichen Konzilsidee scheint es uns methodisch ratsam, bei *Athanasius von Alexandrien* anzusetzen<sup>3</sup>. Einmal

<sup>1</sup> „... Nunc autem, sedentibus Nobiscum et iudicantibus universi orbis episcopis, in hanc oecumenicam Synodum auctoritate Nostra in Spiritu Sancto congregatis, innixi Dei verbo scripto et tradito, prout ab Ecclesia catholica sancte custoditum et genuine expositum accepimus, ex hac PETRI cathedra in conspectu omnium salutarem Christi doctrinam profiteri et declarare constituimus, adversis erroribus potestate Nobis a Deo tradita proscriptis atque damnatis“ (DS 1781).

<sup>2</sup> Dem historisch-faktischen Aspekt des Nicaenum ist z. B. die neuere Untersuchung von G. Langgärtner, Das Aufkommen des ökumenischen Konzilsgedankens, Ossius von Cordoba als Ratgeber Konstantins, in: MThZ 15 (1964) 111–126, gewidmet. Daß mit dem ökumenischen Konzilsgedanken nicht notwendig und unmittelbar die Vorstellung verbunden ist, die Konstantin und seine Theologen oder die spätere Kirche damit verbinden („Unfehlbarkeit“ aufgrund von Inspiriertheit), dürfte unser Beitrag zeigen.

<sup>3</sup> Die einzige, etwas ausführlichere Behandlung unseres Themas findet sich bei M. Goemans, Het Algemeen Concilie in de vierde eeuw (Nijmegen 1945) 181–189. Vgl. auch die Besprechung dieses Buches durch Y. Congar in: RevScPhTh 31 (1947) 288–291.

ist er der Theologe der Alten Kirche, der am wirksamsten die kirchliche Rezeption des Nicaenum betrieben hat. Es ist also zu erwarten, daß sich bei ihm Elemente einer Konzilsidee finden lassen. Und zum anderen: Athanasius ist als Verteidiger des Nicaenum Propagandist des *ersten* ökumenischen Konzils. Mit anderen Worten, in seinem Werk spiegelt sich die Genese des entsprechenden Konzilsgedankens. – Ein Überblick über die Quellen ergibt, daß die Vorstellungen des Athanasius über das Nicaenum einem erheblichen Wandel unterworfen sind. Ziel der folgenden Studie ist es, zunächst den Wandel und die Entwicklung der Konzilsidee in ihren Hauptphasen darzustellen, dann diese Idee in ihrer Eigenart näherhin zu bestimmen. Zur Erreichung des ersten Zieles sind die einschlägigen Stellen seines Werkes zu interpretieren, und zwar in ihrer chronologischen Reihenfolge<sup>4</sup>.

### I. Nikaia als „ökumenische“ Verurteilung (Krisis) des Arius von nicht schlechterdings eindeutiger Endgültigkeit

Zugang zur ursprünglichsten Gestalt der Konzilsidee des Athanasius gewährt uns der *Brief der Synode von Alexandrien* (338)<sup>5</sup>, der zwar nicht in seinem Namen veröffentlicht ist, höchstwahrscheinlich jedoch aus seiner Feder stammt, sicher jedenfalls seine Gedanken wiedergibt<sup>6</sup>. Athanasius veröffentlicht ihn in seiner Aktensammlung ‚Apologia contra Arianos‘ als erste Stellungnahme von Bischöfen zu seinen Gunsten nach seiner Verurteilung in Tyros<sup>7</sup>. Nikaia erscheint hier, dreizehn Jahre also nach Abschluß des Konzils – wie nicht anders zu erwarten –, ganz im Gegenlicht zu Tyros. Zur Interpretation gilt, was zu allen folgenden Stellungnahmen und Äußerungen des Athanasius im Hinblick auf Nikaia zu sagen sein wird: Er reflektiert nicht *sine ira et studio* über das Konzil, sondern er benutzt es taktisch als Kirchenpolitiker zur Sicherung seiner eigenen Stellung und polemisch als leidenschaftlicher Verfechter einer bestimmten dogmatischen Position. In diesem Sinne ist Nikaia ein „wirkliches Konzil“ (he tō onti synodos)<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Für die Chronologie der Werke des Athanasius halten wir uns an *P. Th. Camelot*, Art. „Athanasius“, in: *LThK*<sup>2</sup> I, 978–980; vgl. ferner *J. Roldanus*, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie* (Leiden 1968) 374–401, wo neuerdings zu Datierungsfragen des athanasianischen Schrifttums Stellung genommen wird.

<sup>5</sup> Wir zitieren Athanasius nach der kritischen Ausgabe von *H. G. Opitz*, *Athanasius' Werke*. Hrsg. im Auftrag der Kirchen-Väter-Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin – Leipzig 1935 ff.). Zweiter Band, Erster Teil, und zwar nach Seitenzahl und Zeile; wo die kritische Ausgabe noch nicht vorliegt, nach *Migne*, und zwar nach Kapitel und Spalte. – *Brief der alexandrinischen Synode*: Opitz 89, 1 – 101, 34.

<sup>6</sup> Opitz 89, Anm. zu Z. 1 ff.: „Das Schreiben ist dem Stil nach von Athanasius verfaßt; es wurde von der in Alexandrien tagenden Synode im Jahre 338 beschlossen und erlassen.“

<sup>7</sup> Opitz 88, 33: hyper hemōn.

<sup>8</sup> Opitz 93, 21.

im Gegensatz zu Tyros, das eine „illegitime Zusammenrottung“ (adikos systasis)<sup>9</sup> darstellt. Was Athanasius verständlicherweise an Nikaia interessiert, ist der kirchenrechtliche Aspekt: Die bleibende Gültigkeit der Beschlüsse des Konzils<sup>10</sup>. Sind die Beschlüsse der „ökumenischen“ Synode noch gültig, dann hat er die gesuchte Rechtsgrundlage gegen Tyros; denn dann haben Eusebius von Nikomedien und Theognis weiterhin als exkommuniziert zu gelten und ihre „Synode“ ist tatsächlich nur eine „Zusammenrottung“ ohne Rechtsgrundlage<sup>11</sup>. Die Pointe seiner Argumentation liegt in folgendem Gedankengang: Anspruch auf die Respektierung ihrer Beschlüsse hat eine Synode in dem Maße, als sie selber Synodalbeschlüsse, vor allem solche größerer Synoden, anzunehmen bereit ist. Gerade diese Bereitschaft mangelt aber der Synode von Tyros<sup>12</sup>. Und Athanasius zieht die Konklusion: „Was ihnen (den Eusebianern) Kummer bereitet, ist in Wirklichkeit gar nicht ein Konzil, sondern sie tun nur so. Es kommt ihnen nur darauf an, durch die Beseitigung der Orthodoxen die Beschlüsse (ta doxanta) der wahren und großen Synode gegen die Arianer aufzuheben . . .“<sup>13</sup>

In der weiteren Kritik an der Tyrischen Synode wird ein zweiter Aspekt der frühen Konzilsidee, besser des Konzilsideals des Athanasius, sichtbar: Er postuliert ein freies, nicht von der Staatsmacht manipuliertes Konzil: „Wie wagen sie Synode zu nennen, wo ein kaiserlicher Kommissar (comes)<sup>14</sup> den Vorsitz hatte, ein ‚speculator‘<sup>15</sup> anwesend war und anstelle von Diakonen der Kirche ein ‚commentariensis‘<sup>16</sup> uns hineinführte? Jener Kommissar führte die Verhand-

<sup>9</sup> Opitz 93, 21.

<sup>10</sup> Opitz 93, 22: ta par' ekeinon kratesin me thelonotes.

<sup>11</sup> Opitz 93, 16–21: „Wie konnte nun er selber (d. h. Eusebius von Nikomedien) oder Theognis jemand anderen absetzen, wo sie selber abgesetzt sind und überführt sind durch die Einsetzung anderer an ihrer Stelle? Denn ihr wißt sehr genau, daß Amphion in Nikomedien und Chrestos in Nikaia eingesetzt worden sind an ihrer Stelle, und zwar wegen ihrer Gottlosigkeit und ihrer Gemeinschaft mit den Arianern, die ihrerseits von der ökumenischen Synode verworfen worden sind.“

<sup>12</sup> Opitz 93, 21–23: „Indem sie diese wirkliche Synode aufheben wollen, versuchen sie ihre eigene illegitime Zusammenrottung eine Synode zu nennen, und indem sie nicht wollen, daß das von jenen Beschlossene Gültigkeit habe, wollen sie ihren eigenen Beschlüssen Gültigkeit verschaffen; Leute, die einer so bedeutenden Synode (wie Nikaia) keinen Respekt erweisen, berufen sich auf eine Synode!“

<sup>13</sup> Opitz 93, 23–25. – Interessant ist die Ausdrucksweise ‚ta doxanta‘ für das Ergebnis von Nikaia. Sie macht deutlich, daß das Interesse des Athanasius ausschließlich auf der durch Nikaia ausgesprochenen Verwerfung der Arianer gerichtet ist. Die dort ebenfalls aufgestellte Glaubensformel lag außerhalb seines damaligen Blickfeldes. Denn ‚ta doxanta‘ kann sich auf die Glaubensformel (pistis) nicht beziehen. Vgl. S. 52, Anm. 91.

<sup>14</sup> Über die Rolle der kaiserlichen Kommissare auf den Konzilien – allerdings erst ab Ephesus – unterrichtet R. Janin, Rôle des commissaires impériaux byzantins dans les conciles, in: RevÉtByz 18 (1960) 97–108.

<sup>15</sup> Der ‚speculator‘ ist ein dem Hauptquartier des Statthalters zugehöriger ‚principalis‘ (Unteroffizier). Zu seinen Amtspflichten gehört die Hinrichtung Verurteilter. Weiteres vgl. Pauly-Wissowa, Bd. II, 3 b, Sp. 1583 ff.

<sup>16</sup> Protokollführer in Strafverfahren; vgl. Pauly-Wissowa, Bd. IV, Sp. 759 ff.

lung, und die anwesenden (Bischöfe) schwiegen, d. h. sie willfahrten dem Kommissar . . . Jener gab die Order, und wir wurden von Soldaten abgeführt; d. h. die Eusebianer gaben diese Order, und der Kommissar gehorchte ihren Anweisungen. In summa: Was ist das für eine Synode, in der Verbannung und Tod ‚zur Ehre des Kaisers‘ Ergebnis sind?“<sup>17</sup> – Gewiß, für sich genommen und in diesem Kontext – es geht darum, Tyros zu diffamieren – wird man das Bekenntnis zu einem freien, nicht vom Staat manipulierten Konzil nicht überbewerten dürfen. Vor allem deswegen nicht, weil Athanasius im Jahre 338 noch nicht vergessen haben konnte, wie das erste „ökumenische“ Reichskonzil, Nikaia, zustande gekommen und geführt worden war. Zusammengenommen jedoch mit den späteren, immer wieder aufgestellten Forderungen eines freien kirchlichen Konzils<sup>18</sup>, wird man festhalten müssen: Schon 338, nach seinen ersten bitteren Erfahrungen mit einer staatlich kontrollierten Synode, hat er die Vision eines freien, unabhängigen Konzils, und er bekennt sich, freilich in polemischer Absicht, zu diesem Ideal.

Im folgenden arbeitet Athanasius die Misere solcher „staatskirchlicher“ Konzilien heraus; daß er damit auch gegen Nikaia polemisiert, übersieht er geflissentlich: „In der Absicht, das Geschriebene und die Wahrheit aufzulösen, berufen sich die Eusebianer, diese sonderbaren Leute, auf ein sogenanntes Konzil und lassen, was mit diesem Wort gemeint ist, vom Kaiser ausführen. Deswegen gibt es dabei einen kaiserlichen Kommissar und Soldaten als Begleiter der Bischöfe und kaiserliche Vorladung (zum Konzil), die diejenigen zusammenkommen heißt, die sie (d. h. die Eusebianer) bestimmt haben.“<sup>19</sup> Hier wird das Widersinnige (paradoxon) ihres Vorhabens deutlich: „Entweder ist es nämlich ausschließlich Sache der Bischöfe, Urteil zu sprechen – wozu dann der Kommissar, die Soldaten und die Vorladung des Kaisers? Oder sie haben wirklich den Kaiser nötig und bedürfen seiner Autorität (kyros) – warum lösen sie dann dessen Urteil auf?“<sup>20</sup> Es handelt sich hier zwar kaum um einen historisch zuverlässigen Bericht der Vorgänge in Tyros, man wird aber nicht umhin können, im Protest des Athanasius so etwas wie eine frühe Warnung vor einer Entwicklung in der Kirche zu sehen, die er freilich nicht aufhalten konnte.

Im Schlußkapitel des alexandrinischen Synodalschreibens wird noch einmal auf Nikaia angespielt. Von den Arianern heißt es, daß

<sup>17</sup> Opitz 94, 11–17.

<sup>18</sup> Vgl. weiter unten S. 49 f.

<sup>19</sup> Opitz 95, 26–29.

<sup>20</sup> Athanasius legt die vorher erwähnte Gunstbezeugung des Kaisers (Opitz 95, 20 ff.) in seinem Sinn als Urteil des Kaisers aus.

sie „von der ganzen katholischen Kirche verurteilt (anathematizein) sind“<sup>21</sup>.

Damit läßt sich die früheste uns greifbare<sup>22</sup> Stellungnahme des Athanasius zum Konzil von Nikaia folgendermaßen zusammenfassen: Nikaia ist die „große“, „bedeutende“, „ökumenische“ Synode, auf der die „ganze katholische Kirche“ Arius und seine Anhänger verurteilt hat. Von der Gültigkeit seiner Beschlüsse (ta doxanta) hängt außerdem die Gültigkeit seiner eigenen Bischofsweihe ab. Am Gegenbild der Pseudosynode von Tyros geht ihm das Ideal eines freien, nicht vom Staat manipulierten Konzils auf.

Bekanntlich ist die Datierung der *Reden gegen die Arianer* umstritten<sup>23</sup>. Unsere Untersuchung wird jedoch kaum davon beeinträchtigt, da uns ohnedies nur zwei Stellen der ersten Rede interessieren<sup>24</sup>. Auf das Resumé der häretischen Sätze des Arius (cap. 6) folgt eine leidenschaftliche Beschreibung des Skandals, den diese Sätze hervorgerufen haben. Der Verurteilung durch „den Herrn selber, die im Wort des Propheten Hoseas im voraus erging (7, 14)“, folgt die „ökumenische Synode“<sup>25</sup>, die den Arius, der solches behauptet, aus der Kirche warf und ihn bannte, weil sie die Gottlosigkeit nicht ertragen konnte“. Weiter heißt es: „Und seither galt der Irrtum des Arius als die größte aller Häresien, weswegen sie auch als Feindin Christi (christomachos) und Vorläuferin des Antichrists bezeichnet wurde“<sup>26</sup>. Eine so massive (tosaute) Verurteilung (krisis) der gottlosen Häresie ist eigentlich von genügendem Gewicht, um alle zur Flucht vor ihr zu bestimmen.“ – Wie ist die Bezugnahme auf Nikaia zu verstehen? Der von Athanasius gewählte Terminus gibt es klar und eindeutig an: Nikaia ist die ‚krisis‘, d. h. die Verurteilung des arianischen „Irrtums“ durch die „katholische Kirche“. Dieser hat fortan als Häresie zu gelten, so wie die Lehre des Samosateners und der anderen Häresiarchen (cap. 3).

<sup>21</sup> Opitz 101, 11 f.

<sup>22</sup> In den Osterfestbriefen wird Nikaia nicht erwähnt.

<sup>23</sup> Den jüngsten Stand der Diskussion gibt *J. Roldanus*, a. a. O. (Anm. 4) 386–389, wieder. Er entscheidet sich selber für 339. Wir schließen uns seiner Position an.

<sup>24</sup> PG 26: 7, 25 AB und 26: 30, 73 B.

<sup>25</sup> Zur Begriffsgeschichte von „ökumenisch“ vgl. *A. Tuilier*, Les sens de l'adjectif « ecuménique » dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine, in: *NouvRevTh* 86 (1964) 260–271 (bes. 261–263); ferner *W. A. Visser't Hooft*, Das Wort „ökumenisch“ – seine Geschichte und Verwendung, in: *R. Rouse – St. Ch. Neill* (Hrsg.), Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948, Zweiter Teil (Theologie der Ökumene, 6 [Göttingen 1958]) 434 ff. (bes. 435–436).

<sup>26</sup> Athanasius bezieht sich damit wohl auf Alexander von Alexandrien, der in seinem „Brief an alle Bischöfe“ eingangs schreibt: „In unserer ‚paroikia‘ traten gesetzerlose Gegner Christi (christomachoi) auf, die einen Abfall lehren, den man zu Recht als Vorläufer des Antichristen ansehen und bezeichnen kann“ (Opitz, Athanasius' Werke, Dritter Band, Erster Teil: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318–328, Urkunde 4, b, S. 7). Vgl. außerdem *De synodis*, cap. 5 (Opitz 234, 6): „Man verurteilte die arianische Häresie als Vorläuferin des Antichrist.“

Nikaia bedeutet Ausschluß aus der Kirche und damit „Erledigung“ dieser Lehre. Mehr, etwa Autorität im Sinne einer positiven Norm des Glaubens, ist Nikaia im Augenblick für Athanasius nicht. Dem entspricht es, wenn Athanasius die Arianer nicht durch Berufung z. B. auf die Glaubensformel des Konzils, sondern ausschließlich durch Schrift- und Vernunftbeweise zu widerlegen sucht<sup>27</sup>. Die Endgültigkeit dieser ‚krisis‘ wird man nicht mit der Tatsache in Verbindung bringen oder aus dem Umstand folgern müssen, daß die Synode „ökumenisch“ gewesen ist. Die Ökumenizität ist zunächst einmal ein bloßes Faktum. Woher die „Endgültigkeit“ kommt – wenn es überhaupt eine solche gibt –, muß vorläufig ganz offenbleiben.

Mit der *Epistula ad episcopos encyclica* (340) erhebt Athanasius flammenden Protest gegen die Einsetzung des Arianers Gregor zum Bischof von Alexandrien am 23. März 340. Daß Nikaia unerwähnt bleibt, ist immerhin bezeichnend<sup>28</sup>. Athanasius weist vor allem auf die Verletzung der kirchlichen ‚kanones‘ hin, deren sich die Arianer schuldig gemacht haben. In diesem Zusammenhang erfolgt ein vehementer Appell zur gemeinsamen Verteidigung der ‚paradosis‘. Hier kommen zum erstenmal Vorstellungen zur Geltung, die für das weitere Verständnis der Konzilsidee des Athanasius von ausschlaggebender Bedeutung sind: „Denn nicht erst heute wurden die ‚kanones‘ und ‚typoi‘ der Kirche gegeben, sondern sie wurden von unseren Vätern (ek tōn paterōn hemōn) gut und zuverlässig überliefert (paradidomi). Und auch der Glaube begann nicht erst heute, sondern er ist vom Herrn aus durch die Jünger zu uns hingeschritten (ek tou kyriou dia tōn mathetōn eis hemas diabebeken). Damit nicht das von den Alten bis auf uns in den Kirchen Bewahrte in unseren Tagen zugrunde gehe und das uns Anvertraute bei uns (vergeblich) gesucht werde, dürft ihr, Brüder, als ‚Verwalter der Geheimnisse Gottes‘ (1 Kor 4, 1) nicht untätig zusehen, wie diese (Geheimnisse) von anderen Leuten geraubt werden.“<sup>29</sup> Hier wird gleichsam das Fundament sichtbar, auf dem später bei Athanasius die Konzilsidee ruhen wird.

<sup>27</sup> Vgl. z. B. *Contra gentes* (PG 25: 1, 4 A): „An sich genügen die heiligen und gotteingehauchten Schriften zur Ankündigung der Wahrheit.“ – Eine gewisse Abwertung des Rekurses auf Nikaia liegt übrigens in dem Umstand, daß die Berufung als stereotyper Teil einer Einleitungsfloskel erscheint, die Athanasius in vielen seiner Schriften anwendet. Er geht nach dem Schema vor: Eigentlich brauche ich nicht zu schreiben, aus diesem oder jenem Grund schreibe ich aber dennoch (vgl. z. B. PG 26: 2, 149 A). – Die zweite Stelle aus den „Drei Reden gegen die Arianer“ befindet sich in der gleichen ersten Rede (PG 26: 30, 73 B). Es handelt sich um eine beiläufige Erwähnung von Nikaia, und zwar unter sehr spezieller Rücksicht: Die Arianer verdienen Verurteilung (katagnosis), weil der Vorwurf, den sie gegen die nizänischen Synodalen erheben, diese verwendeten nicht aus der Schrift stammende Termini, auf sie selber zurückfällt: Arius ist der erste, der solche Termini benutzt.

<sup>28</sup> Oder handelt es sich bei Opitz 176, 12 („Oft habt ihr ihre Gottlosigkeit einzeln oder alle gemeinsam verworfen“) um eine Anspielung auf Nikaia?

<sup>29</sup> Opitz 170, 12 ff.

Es ist der Traditionsgedanke. Zum anderen geht aus der Stelle sehr klar hervor, wie dynamisch Athanasius den Glauben und die Tradition konzipiert. Der Glaube *wird* nicht eigentlich tradiert; tradiert werden höchstens die ‚kanones‘, an die das selbsttätige Fortschreiten der ‚paradosis‘ gebunden zu sein scheint. Der Glaube selbst schreitet vielmehr aktiv durch die Zeit. Das Zeugnis ist gerade deswegen besonders wertvoll, weil es Nikaia keiner Erwähnung tut und somit beweist, daß die später auftauchende Traditionsformel mit der Erwähnung Nikaia<sup>30</sup> nicht ad hoc, d. h. zur Aufwertung von Nikaia, gebildet ist. Es ist vielmehr so, daß die „Aufwertung“ von Nikaia gerade dadurch geschieht, daß das Konzil in diese von Anfang an bestehende Traditionsvorstellung hineingenommen wird<sup>31</sup>.

Wir können den *Brief des Julius von Rom an die Eusebianer*<sup>32</sup> – mit entsprechendem Vorbehalt freilich – in unsere Quellen zur Konzilsidee des Athanasius miteinbeziehen, da dieses Schreiben nicht nur in der Schilderung der Ereignisse im Zusammenhang mit Gregor von Athanasius abhängig ist<sup>33</sup>, sondern vor allem auch in ihrer Beurteilung und in den vorgebrachten Argumenten den Standpunkt des Athanasius widerspiegelt<sup>34</sup>. Julius rechtfertigt in diesem Brief die auf der römischen Synode erfolgte Rehabilitierung des Athanasius (Frühjahr 341), der 339 nach Rom gekommen war. Der Papst beantwortet damit gleichzeitig ein Schreiben der Eusebianer, in denen diese gegen die Rehabilitierung des Athanasius protestieren<sup>35</sup>, und zwar interessanterweise mit folgendem Argument: „Jedes Konzil besitzt unerschütterliche Gewalt, und die Überprüfung des Urteils durch andere bedeutet eine Verletzung der Rechte des Richters.“<sup>36</sup> Man kann sich nur wundern, daß die Eusebianer nicht erkannten, wie sich dieses Argument gegen sie selber umkehren ließ. Julius bzw. Athanasius sind denn auch um eine Antwort nicht verlegen: „Schaut einmal genau hin, wer die Leute sind, die die Rechte einer Synode mißachten, und wer das Urteil einer vorhergehenden Synode auflöst!“ Mit letzterem ist natürlich auf Tyros angespielt, das Nikaia aufgehob: „Die Arianer, die von Alexander seligen Angedenkens, dem Bischof von Alexandrien, wegen ihrer Gottlosigkeit (aus der Kirche) geworfen worden waren,

<sup>30</sup> Vgl. S. 45 u. 61.

<sup>31</sup> In homiletisch adaptierter Form liegt dieser Traditionsgedanke schon im Jahre 330 vor: ‚Nam quod unusquisque sanctorum accepit, id ipsum immutabiliter tradit, propter doctrinae circa mysteria soliditatem. Horum mandat verbum (sacra scriptura) ut simus discipuli, hosque decet nobis esse magistros, ad hos tantummodo nos accedere oportet, quia solis ipsis concreditum verbum fuit . . .‘ (Festbrief II: PG 26, 1369–1370). – Athanasius knüpft mit diesem Traditionsprinzip natürlich an ältere Vorstellungen an. Vgl. dazu *D. van den Eeynde*, Les normes de l'enseignement chrétien (Gembloux – Paris 1933); *Y. Congar*, La tradition et les traditions. Essai historique, Bd. I (Paris 1960), bes. 57–91; *P. Smulders*, Le mot et le concept de Tradition dans les Pères grecs, in: *RechScRel* 40 (1951/52) 41–62; *B. Hägglund*, Die Bedeutung der ‚regula fidei‘ als Grundlage theologischer Aussagen, in: *StudTh XII* (Lund 1958) 1–44 (bes. 1–34).

<sup>32</sup> Opitz 102, 12 – 113, 25.

<sup>33</sup> Vgl. Opitz 109, 17 ff. mit den Anmerkungen ebd.

<sup>34</sup> Vgl. Opitz 109, 6 ff. mit den Anmerkungen ebd.

<sup>35</sup> Die Fragmente dieses Briefes wurden von *E. Schwartz* zusammengestellt in seinem Aufsatz „Von Konstantins Tod bis Sardika 342“ in: *NGG* 1911, 469–522 (= *Ge. Schriften III* [Berlin 1951]) 297–300.

<sup>36</sup> Opitz 104, 18: asaleuton echei ten ischyn hekaste synodos kai atimazetai ho krinas, ean par' heteron he krisis exetazetai.

wurden nicht nur von den Bischöfen ihrer jeweiligen Stadt verurteilt, sondern sie wurden auch von deren gemeinsamer Versammlung auf der großen Synode von Nikaia mit dem Bann belegt.“<sup>37</sup> Nach dem Hinweis auf die Größe ihres Vergehens (sie haben gegen den Sohn Gottes selber gefrevelt) formuliert Julius seinen Vorwurf zu Ende: „Die von der ganzen Ökumene Verworfenen und in allen Kirchen öffentlich Gebrandmarkten sind, wie es heißt, nichtsdestoweniger heute wieder in die Kirche aufgenommen worden . . . Wer sind also die Leute, die die Rechte einer Synode mißachten? Sind es nicht diejenigen, die das Urteil der 300 für null und nichtig erachten und die Gottlosigkeit höher schätzen als die Gottesfurcht? Die Häresie der Arianer wurde nämlich von allen Bischöfen allerorten verurteilt und verworfen, die Bischöfe Athanasius und Marcellus dagegen haben eine Mehrzahl, die sich für sie durch Wort und Schrift einsetzt.“<sup>38</sup> Zur richtigen Beurteilung dieses Passus muß noch eine weitere Stellungnahme des Julius zu Nikaia hinzugezogen werden. Auf die Beschwerde der Eusebianer über die Kassation der in Tyros ausgesprochenen Verurteilung des Athanasius antwortet Julius: „Wer seiner Sache sicher ist und, wie sie behaupten, ein Urteil gefällt hat, stößt sich nicht daran, wenn das Urteil von anderen revidiert wird, sondern er ist voller Zuversicht, daß ein gerechtes Urteil sich nicht als ungerecht herausstellen kann.“<sup>39</sup> Der Papst oder sein Mentor, der offensichtlich Sinn für beißende Ironie besitzt, verweist für diese Praxis (ethos) der Kassation ergangener Verurteilungen erstaunlicherweise gerade auf eine Bestimmung des Konzils von Nikaia: „Deswegen gestatten auch die auf der großen Synode<sup>40</sup> versammelten Bischöfe nicht ohne Gottes Willen, daß die Beschlüsse einer früheren Synode auf einer anderen überprüft werden. Auf diese Weise nämlich gehen die Richter, da sie das zukünftige Urteil vor Augen haben, mit aller Sorgfalt in ihrer Untersuchung vor, und die vor Gericht Stehenden haben die Gewißheit, daß das Urteil von der ersten Instanz nicht aus Feindschaft, sondern nach dem Recht gefällt wird“<sup>41</sup>. Um diese Praxis der Kassation ja sicher zu fundieren – und um sich nicht in einen Widerspruch zu verwickeln! –, geht Julius noch über die Fixierung dieses Rechtes in Nikaia hinaus: „Wenn ihr nun dagegen seid, daß eine so alte Praxis, die in der großen Synode erwähnt und niedergeschrieben ist, auch bei euch Geltung habe, so ist eine solche Weigerung ganz fehl am Platz. Was nämlich einmal in der Kirche Brauch geworden ist und von großen Synoden bestätigt wurde, kann von einer Minderheit logischerweise nicht aufgehoben werden.“<sup>42</sup> Wir brauchen in unserem Zusammenhang nicht auf die Frage einzugehen, ob überhaupt und, wenn ja, mit welchem Recht Julius sich auf Kanon V von Nikaia bezieht, um seine Theorie von der Kassierbarkeit von Konzilsverurteilungen zu begründen<sup>43</sup>; uns interessiert sein grundsätzlicher Standpunkt, ganz gleich, wie er ihn begründet: Synodalbeschlüsse sind nicht schlechthin endgültig. Und in diese grundsätzliche Kassierbarkeit scheint Nikaia stillschweigend eingeschlossen! Die Pointe der Argumentation lautet nicht: Ihr habt ein unaufhebbares Urteil annulliert, sondern: Ihr beansprucht Nichtkassierbarkeit für eure kleine Synode von Tyros und habt selbst das Urteil der großen, ökumenischen Synode von Nikaia aufgehoben. Ihr seid nicht logisch. – Mit Bezug auf Nikaia wird man den Standpunkt des Julius verdeutlichen können: Nikaia ist nicht grundsätzlich unaufhebbar, es kann jedoch nur von einer ebenso bedeutenden Synode aufgehoben werden. Durch diesen Standpunkt trägt

<sup>37</sup> Opitz 104, 23 ff.

<sup>38</sup> Opitz 104, 28 ff.

<sup>39</sup> Opitz 103, 21 ff.

<sup>40</sup> Selbstbezeichnung des Konzils. Vgl. Kanon VIII: „Die heilige und große Synode“.

<sup>41</sup> Opitz 103, 23 ff.

<sup>42</sup> Opitz 103, 27.

<sup>43</sup> Nach Opitz 103, Anmerkung zu Z. 24, bezieht er sich unberechtigterweise auf diesen Kanon.



Julius eindeutig den Interessen des Athanasius Rechnung, was im Augenblick das entscheidende Kriterium ist! Es geht um die Gültigkeit der römischen Kassation, die die grundsätzliche Kassierbarkeit von Synodalbeschlüssen voraussetzt.

In ihrem Brief hatten sich die Eusebierer auf den Präzedenzfall des Novatus und des Paul von Samosata gestützt und sich darauf berufen, „daß Konzilsbeschlüsse gültig bleiben müssen“<sup>44</sup>. Wieder hat Julius leichtes Spiel: „Um so mehr wäre es notwendig gewesen, nicht das Urteil der 300 zu kassieren; die Rechte einer katholischen Synode hätten nicht von einer Minderheit mißachtet werden dürfen. Denn die Arianer waren Häretiker wie jene (d. h. Novatus und der Samosatener), und ihre Verurteilung war derjenigen ähnlich, die über jene erging.“<sup>45</sup> Hier wird deutlich: Die Ökumenizität begründet keinen absoluten Wesensunterschied, sondern nur einen relativen zu anderen Synoden. Wie könnte Julius sonst einfach Nikaia mit den Synoden von Antiochien und Rom gleichstellen?

Der Schluß des Briefes greift den uns aus der *Epistula encyclica* bekannten Vorwurf staatlicher Einmischung auf: „Geliebte, die Urteile der Kirche werden nicht mehr aufgrund des Evangeliums gefällt und enden so fortan mit Verbannung und Tod. Wenn sie (d. h. Athanasius und Marcellus) tatsächlich, wie ihr behauptet, schuldig waren, dann hätte das Urteil nach dem kirchlichen ‚kanon‘ und nicht in dieser Weise gefällt werden dürfen, dann hätte uns allen geschrieben werden müssen, damit so von allen bestimmt worden wäre, was Rechtens ist. Die Betroffenen waren nämlich Bischöfe und die betroffenen Kirchen keine unbedeutenden, sondern solche, denen die Apostel höchstpersönlich den Glauben gepredigt haben . . . So lauten nicht die Anordnungen (*diataxeis*) des Paulus, so haben die Väter nicht überliefert; hier ist ein anderes Modell (*typos*), ein neuartiges Vorgehen vorhanden. Was wir nämlich vom seligen Apostel Petrus empfangen haben, das offenbaren wir euch.“<sup>46</sup> Wir sehen in der Forderung der Freiheit für die Synoden und in der Art ihrer Begründung eine Bestätigung unserer Annahme, daß dieser Brief des Julius weitgehend in seinen Gedanken und Argumenten von Athanasius abhängig ist.

## II. Nikaia als formulierter Urteilspruch (*horisthenta, lexis*) von weiterhin andauernder Geltung

*De decretis Nicaenae synodi*: Seit dem Reskript des Julius an die Eusebierer sind neun Jahre vergangen: Athanasius hatte am Konzil von Sardika (342/3) teilgenommen und dort die Verkündigung einer neuen Glaubensformel vereitelt. Am 25. Juni 345 war Gregor gestorben, und Athanasius kehrte über Antiochien, wo er mit Konstantius zusammentraf, nach siebeneinhalbjähriger Verbannung in seine Bischofsstadt zurück. Zehn Jahre konnte er sich der Arbeit an seiner Diözese widmen. In diese Zeit fällt die Abfassung der beiden Schriften ‚*De decretis Nicaenae synodi*‘ und ‚*De sententia Dionysii*‘. Der Titel der erstgenannten Schrift<sup>47</sup> gibt exakt deren Inhalt an: „In An-

<sup>44</sup> Opitz 105, 27: *ta tôn synodôn ischyein dogmata chre.*

<sup>45</sup> Opitz 105, 27 ff.

<sup>46</sup> Opitz 112, 38 – 113, 13. – Daß diese Stelle nicht unbedingt im Sinne einer Betonung des römischen Primates ausgelegt werden muß, versucht Opitz 113, Anmerkung zu Z. 1 ff., zu zeigen.

<sup>47</sup> Schon von Severus von Antiochien in seinem ‚*Liber contra impium grammaticum*‘ bezeugt: Or. III, Pars posterior, in: CSCO, Syr. IV, 84, 4 f.

betrachtet der Verschlagenheit der Eusebianer hat die Synode von Nikaia die Formulierungen (horisthenta) gegen die arianische Häresie auf geziemende und gottesfürchtige Weise aufgestellt.“ Unser Interesse verdienen zunächst die sechs Einleitungskapitel, in denen Athanasius nach bewährter Weise versucht, vor Beginn der Sacherörterung seinen Gegner moralisch ins Unrecht zu setzen. Bei dieser Polemik tauchen Gedanken auf, die einen neuen Stand seiner Konzilsidee anzeigen. Ein erster Vorwurf lautet folgendermaßen: Wenn die Arianer ihrer Sache tatsächlich sicher sind, „dann sollen sie doch (zunächst) die Beschuldigung widerlegen, aufgrund deren sie zu Häretikern erklärt worden sind, und danach erst das gegen sie Formulierte (horisthenta), wenn sie können, kritisieren. Keiner des Mordes oder des Ehebruchs Überführte hat nach dem Urteilsspruch die Möglichkeit, das Urteil des Richters zu kritisieren, nämlich daß er sich so und nicht anders ausgedrückt hat. Solche Kritik bringt dem Verurteilten keinen Freispruch ein, im Gegenteil, er vergrößert durch solch dreiste Voreiligkeit und Frechheit seine Schuld. Entsprechend sollen auch diese Leute entweder beweisen, daß sie gläubigen Sinnes sind . . . oder, wenn ihr Gewissen befleckt ist und sie sich ihres Unglaubens bewußt sind, dann sollen sie nicht kritisieren, was sie nicht kennen . . .“<sup>48</sup> – Was geht aus dieser (rhetorischen) Aufforderung hervor? Nikaia ist für Athanasius unter einer neuen Rücksicht aktuell: Es ist nicht mehr nur Urteilsspruch (krisis), der aus der Kirche ausschließt – und zwar für so lange ausschließt, als die Anklage vom Verurteilten nicht widerlegt ist –, es ist auch geschriebenes, formuliertes Urteil (horisthenta), das so lange gegen den Verurteilten zu Recht geltend gemacht werden kann, als dieser keinen Umschwung seiner Gesinnung (seines Glaubens) kundgetan hat. Erst wenn dieser Umschwung eingetreten ist – was offensichtlich bei den Arianern nicht der Fall ist –, kann man über diese Formulierungen diskutieren.

Den Umstand, daß die Eusebianer ihre Unterschrift unter diese Formulierungen gegeben, später aber wieder zurückgenommen hatten, nimmt Athanasius zum Anlaß eines *zweiten* Vorwurfes an die Adresse seiner „jetzigen Gegner“<sup>49</sup>, praktisch der Leute um Acacius: „Sie wählen sich wortbrüchige Leute zu ihren Führern und Lehrern und verlieren so ihre geistige Freiheit.“<sup>50</sup> Er schließt an diesen polemischen Vorwurf eine Forderung an, die wiederum interessantes Licht auf sein Konzilsverständnis wirft: „Entweder sollen nun auch diese (d. h. die Leute um Acacius) die Eusebianer, die ihre Meinung ständig ändern und anderes sagen, als was sie unterschrieben haben, mit dem Bann belegen, oder sie sollen, wenn sie der Ansicht sind, daß diese damals

<sup>48</sup> Opitz 2, 22–31. <sup>49</sup> Opitz 3, 30: hoi nyn antilegontes. <sup>50</sup> Ebd.

mit gutem Grund unterschrieben haben, nicht gegen eine solche Synode polemisieren. Wenn sie aber weder dies tun noch jenes lassen, dann sind offenbar auch sie Leute, die von jedem Wind und jeder Woge herumgerissen (Eph 4, 14) und nicht von ihren eigenen, sondern fremden Meinungen gezogen werden.“<sup>51</sup> Man sieht, worauf es Athanasius primär ankommt: Auf den Nachvollzug des Banns gegen Arius entweder dadurch, daß sie ihr Anathem über die Eusebianer aussprechen, insofern diese wortbrüchig geworden sind, oder dadurch, daß sie in positiver Würdigung von deren ursprünglicher Unterschrift nicht gegen den formulierten Urteilsspruch des Konzils polemisieren<sup>52</sup>.

Im Corpus der Schrift sind von höchstem Interesse die Ausführungen des Athanasius über die Intention, die die Synodalen von Nikaia (cap. 19–21) mit ihrer „Definition“ verfolgten<sup>53</sup>. Im Anschluß an den Nachweis (elenchos) des „ungläubigen Sinnes“ der Arianer durch immanente Kritik ihrer Aussagen (cap. 6–14) und „von außen“ kommende Eristik (cap. 15–18) präzisiert Athanasius folgendermaßen die eigentliche Absicht der Synodalen: „Da die Eusebianer auf dem Konzil die von den Orthodoxen vorgeschlagenen, z. T. aus der Schrift stammenden Termini zur Bezeichnung des Verhältnisses des Logos zum Vater (‘ek tou patros’ und ‘homoion’) in ihrem Sinne verstehen zu können glaubten, „schrieb die Synode das homoousion . . . nieder, um der Verschlagenheit der Häretiker jeden Weg abzusperren und zu zeigen, daß der Logos von den geschaffenen Dingen verschieden ist. Und nachdem sie das geschrieben hatten, fügten sie sofort hinzu:

<sup>51</sup> Opitz 5, 1–5. – Natürlich ist überhaupt ihr Widerspruch gegen „eine so große und ökumenische Synode“ verwerflich. Vgl. Opitz 3, 25.

<sup>52</sup> In diesen wenigstens halbwegs nachvollziehbaren Gedankengang hat Athanasius einen Fremdkörper eingezwängt, den Traktat „Über die rechte Lehre“ (Opitz 4, 2–21). Opitz vermutete (ebd.), daß dieser in Handschriften überlieferte Text „die Bearbeitung dieses athanasianischen Passus durch einen Späteren darstelle.“ M. Tetz hat jüngst in seinem Artikel „Zur Theologie des Markell von Ankyra II“, in: ZKG 79 (1968) 3–42, u. E. überzeugend die Priorität dieses Traktates nachgewiesen: Athanasius verarbeitet eine „Vätertradition“ pseudoklementinischer Herkunft (26). – Wie es auch immer mit der Herkunft dieses Traditionsstückes bestellt sein mag, gewiß ist, daß Athanasius sie reichlich ungeschickt in seine Einleitungspolemik einbaut, und – was am erstaunlichsten ist – sie kaum im Sinne seiner Argumentation auswertet. Es handelt sich offenbar um ein sekundäres Ad-hoc-Argument, d. h. um einen zusätzlichen Beweis für die moralische Unfähigkeit der Eusebianer zu wahrer Lehrerschaft. Wie wenig die „Väterlehre“ in den Text und Gedankengang des Athanasius integriert ist, geht u. a. auch daraus hervor, daß Athanasius nicht näher auf den im Pauluszitat (1 Tim 3, 8) angeklungenen Gedanken der ‚paradosis‘ eingeht, aus dem sich doch ein starkes Argument gegen die Arianer hätte schmedien lassen. Er sieht offenbar keinen direkten Zusammenhang zwischen der in dieser „Vätertradition“ ausgesprochenen Lehre über die Wahrheit und seinem Prinzip der apostolischen Tradition, auf das er übrigens später in dieser Schrift zu sprechen kommen wird (vgl. S. 44 f.).

<sup>53</sup> Der moderne Terminus „Definition“ gibt nicht das wieder, was Athanasius mit den ‚horisthenta‘ meint; denn „Definition“ konnotiert „Definition des Glaubens“, eine dem Athanasius durchaus fremde Vorstellung. Definiert, d. h. bestimmt werden Termini, ‚lexeis‘, ‚rhemata‘, die die Intakthaltung des Glaubens ermöglichen sollen.

Wer aber sagt, der Sohn Gottes sei ‚aus dem Nichtseienden‘ oder er sei ‚geschaffen‘ oder ‚veränderlich‘ oder ein ‚Gemächte‘ oder ‚aus einer anderen Wesenheit‘, den belegt die heilige und katholische Kirche mit dem Bann. Mit diesen ihren Worten zeigt die Synode deutlich an, daß das ‚ek tes ousias‘ und das ‚homoousion‘ ihre gottlosen Begriffe wie ‚Geschöpf‘, ‚Gemächte‘, ‚geschaffen‘, ‚veränderlich‘ und ‚er war nicht, bevor er geboren wurde‘ aus dem Wege räumen soll<sup>54</sup>. Es steht sicher im Widerspruch zur Synode, wer solches denkt; wer aber anders als Arius denkt, denkt notwendig wie die Synode und hat das Richtige im Sinn, wenn er sich das Verhältnis des Abglanzes zum Licht vorstellt und dieses als ein Gleichnis für die Wahrheit nimmt. Wenn sie (d. h. die jüngeren Arianer) auch die Fremdheit der Termini (rhemata) zum Anlaß ihres Anstoßes nehmen, dann sollen sie also den Gedanken denken, demgemäß die Synode so geschrieben hat, indem sie mit dem Bann belegen, was die Synode mit dem Bann belegt hat, und hernach die Ausdrücke kritisieren, wenn sie können. Ich für mein Teil bin sicher, daß sie, sobald sie wie das Konzil denken, bestimmt auch die Termini (rhemata) dieses Denkens billigen werden. Wenn sie dagegen mit dem Denken des Konzils nicht einverstanden sind, dann ist doch allen offenbar, daß sie vergebens über die Termini reden und daß sie sich nur Vorwände für ihre Gottlosigkeit ausdenken.“<sup>55</sup> Der Passus bedarf keines langen Kommentars; er spricht für sich selbst: Athanasius sieht nach wie vor als das Primäre am Konzil die Verurteilung des Arius an, die Zurückweisung der arianischen Häresie. Von dieser Verurteilung aus, konkret von den Anathematismen her, ist die Glaubensformel mit ihren „fremden“ Termini zu verstehen. Auch diese Glaubensformel ist wesentlich „negativ“: anhairatika tôn tes asebeias logariôn. Eine direkt positive Norm für den Glauben wird nicht gegeben; der Glaube wird nicht „definiert“.

Es folgt die positive Begründung der Konzilstermini durch den Nachweis ihrer Schriftgemäßheit (cap. 21–24) und ihrer „Traditionalität“ (cap. 25–27). Dieser Traditionsbeweis (aus Theognost, Origenes, Dionysius) wird mit dem Hinweis abgeschlossen: „Wir können also zeigen, daß solches Denken (dianoia) von Vätern zu Vätern hindurchgeschritten ist (ex paterôn eis pateras diebebekenai toiauten ten dianoiân), ihr aber, ihr modernen Juden und Jünger des Kaiphas, wen könnt ihr schon als Väter eurer Begriffe (rhemata) vorweisen? Jedenfalls könnt ihr keinen von den Verständigen und Weisen nennen! Alle wenden sich von euch ab außer dem Teufel allein. Denn der allein ist der Vater eines solchen Abfalles geworden; er hat euch von Anfang an diese Gottlosigkeit eingegeben und flüstert euch jetzt ein,

<sup>54</sup> Opitz 17, 24: anhairatika tôn tes asebeias logariôn eisîn.

<sup>55</sup> Opitz 17, 19 – 18, 1.

gegen die ökumenische Synode zu polemisieren, weil sie nicht eure Begriffe niedergeschrieben hat, sondern diejenigen, welche die überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Logos waren. Der Glaube, den die Synode schriftlich bekannt hat, ist nämlich der Glaube der katholischen Kirche. Diesen zu verteidigen, haben die seligen Väter so geschrieben und die arianische Häresie verurteilt. Das ist auch der eigentliche Grund, weshalb sie (die jetzigen Arianer) versuchen, die Synode zu verleumden. Was ihnen zu schaffen macht, sind nicht die Termini (lexeis), sondern die Tatsache, daß sie durch sie als Häretiker aufgedeckt wurden . . .“<sup>56</sup> Es liegt auf der Hand, daß dieser Text wichtig ist bezüglich unseres Themas. In der Absicht, die Terminologie der Synode zu rechtfertigen, tut Athanasius einen Schritt, der in der Tat sehr weit führt und äußerst folgenschwer ist. Man muß zwar voraussetzen, daß für ihn der Glaube der Synode, soweit er ihn positiv konzipierte und nicht nur als Verurteilung des Arius vor Augen hatte, immer schon der apostolische Glaube war. Aber er hat das bisher nicht eigens gesagt oder aufgezeigt, und vor allem ist er nie so weit gegangen zu behaupten, daß die „Väter des Konzils“ die Termini aus der Tradition besitzen! Das Neue, das nun hier vorliegt, ist die klare und eindeutige Aussage: Der auf dem Konzil bekannte Glaube, insofern er positiv formuliert ist, ist der apostolische Glaube, d. h. der Glaube der katholischen Kirche. Damit wird vom Symbol von Nikaia das höchste gesagt, was gesagt werden kann. Dem Glauben des Konzils und damit auch seinen „Formeln“ – und das ist das eigentlich Folgeschwere dieser Behauptung – werden die Dignität und Autorität der ‚paradosis‘, der göttlichen Überlieferung, zuerkannt. Wir wollen diesen Gedanken hier nicht weiter entfalten und auf seine Implikationen hin untersuchen, da wir den Verdacht nicht loswerden, daß diese Idee hier zunächst noch als polemische Pointe gegen die Arianer vorgetragen wird, also noch nicht mit letztem Ernst von Athanasius gemeint ist. Denn diese neue Auffassung vom Konzil ist doch nur wenig im Verlauf der Schrift vorbereitet und vor allem in den Einleitungskapiteln nicht angeklungen, obwohl dort Anlaß dazu gewesen wäre. So mag es zunächst dabei bleiben, daß Athanasius hier im Feuer der Polemik einen Gedanken ausspricht, der später die tragende Idee seines Konzilsverständnisses sein wird.

Zu beachten ist, daß in dieser Schrift zum erstenmal die Synodalen von Nikaia als „Väter“<sup>57</sup>, als „selige Väter“<sup>58</sup> von Athanasius be-

<sup>56</sup> Opitz 24, 4–15. Die Bedeutung dieses Passus erhellt auch aus der Tatsache, daß er als eigentlicher Schluß des Traktates zu gelten hat. Vgl. Opitz 24, Anmerkung zu Z. 16: „Die folgenden Ausführungen sind ein Anhang zur Erklärung der nizänischen Beschlüsse, die eigentlich mit dem Väterbeweis abgeschlossen wäre.“

<sup>57</sup> Opitz 16, 4 und 19, 1.

<sup>58</sup> Opitz 24, 12.

zeichnet werden. Die Wahl dieses Terminus dürfte symptomatisch sein für die erste schriftliche Fixierung seiner eigentlichen Konzilsidee: Da die Synodalen von Nikaia in einem eminenten Sinn Tradenten und Organe der göttlichen ‚paradosis‘, d. h. der von den „Vätern zu Vätern“ tradierten ‚didaskalia‘, sind, werden sie selber mit diesem Titel bezeichnet, der sicher der höchste ist, den Athanasius zu vergeben hat. Und je klarer sich Athanasius dieser Tatsache bewußt ist, daß der nizänische Glaube in seiner positiven Formulierung die göttliche ‚paradosis‘ ist, desto ausschließlicher werden die Synodalen mit diesem Titel bezeichnet<sup>59</sup>.

In das Jahrzehnt zwischen 346 und 356<sup>60</sup> fällt die Schrift *Apologia contra Arianos*, im wesentlichen eine Zusammenstellung von amtlichen Dokumenten, von denen wir zwei, das Synodalschreiben der alexandrinischen Synode von 338 und den Brief des Julius (341), schon ausgewertet haben. Wie der Titel besagt, handelt es sich um eine persönliche Verteidigungsschrift. Es gilt, durch Dokumente die Behauptung zu erhärten: „Unsere Sache bedarf keines Urteils mehr; denn es ist ein Urteil gesprochen worden, und das nicht nur einmal oder zweimal, sondern zu wiederholten Malen“<sup>61</sup>; in Alexandrien, Rom und Sardika (das als „große Synode“ bezeichnet wird). Der Aspekt, unter dem Athanasius diese Konzilien erwähnt, ist ausschließlich sein eigener Freispruch und die Verurteilung durch die Arianer: „Dem Urteil zu unseren Gunsten stimmten (in Sardika) mehr als 300 Bischöfe zu . . .“<sup>62</sup> Eine Revision dieses Urteils „so vieler und so bedeutender Bischöfe“ ist überflüssig (*perittos*). Sonst wäre nämlich ein *processus in infinitum* zu befürchten<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Zur exakten Bestimmung des Väterbegriffs des Athanasius ist es notwendig, diesen in seiner Korrespondenz zum Begriff der ‚paradosis‘ zu sehen. „Väter“ (wesentlich in der Mehrzahl) ist somit zunächst 1) *terminus technicus* zur Bezeichnung derer, die „tradierten“, besser: die tradiert haben: a) in einem *weiteren* Sinn = die „Alten“, d. h. die Glaubenszeugen früherer und frühester christlicher Generationen (Brief an Dracontius, PG 25: 4, 528 B); b) in einem *speziellen* Sinn = die Synodalen von Nikaia als Inbegriff der Tradition (*De decretis Nicaenae synodi* [Opitz 16, 4]); c) in einem *engen* Sinn = die Amtsvorgänger der Bischöfe im Sinne der *successio apostolica* der jeweiligen Bischofssitze (*De synodis* [Opitz 240, 25]); in einem abgeschwächten Sinn kommt „Vater“ (auch in der Einzahl) 2) als *Ehrentitel* vor zur Bezeichnung auch lebender Bischöfe und sonstiger geistlicher Lehrer (z. B. Antonius) im Hinblick auf ihre katechetischen oder geistlichen Funktionen (*Historia Ariatorum* [Opitz 210, 2]). – Die Bezeichnung der Synodalen als solcher mit dem Namen „Väter“ läßt sich für Athanasius nicht nachweisen. Dies muß gegen G. Müller gesagt werden, der in seinem *Lexicon Athanasianum* eine eigene Kategorie von „Vätern“ aufstellt (*episcopi in synodis congregati* = „Konzilsväter“) und auch sonst eine Reihe von Stellen falsch einordnet. „Vater“ im technischen, qualifizierten Sinne des Wortes wird ein Bischof nicht durch Teilnahme an einem Konzil, sondern nur aufgrund der Qualität des Konzils. Es gibt zwar die „Väter“ des Konzils von Nikaia, aber keine „Konzilsväter“ im heutigen Sinne des Wortes. Der Sprachgebrauch des Athanasius ist nicht von ungefähr.

<sup>60</sup> Vgl. *P. Th. Camelot*, a. a. O. (Anm. 4) 978: „Die Kapitel 89/90 sind ein Anhang aus dem Jahre 357“; anders Opitz 87, Anmerkungen, der die Abhandlung für einheitlich ansieht und deswegen für die Gesamtschrift als Datum 357 ansetzt.

<sup>61</sup> Opitz 87, 9.

<sup>62</sup> Opitz 87, 16.

<sup>63</sup> Opitz 88, 8: „Wenn jetzt wieder untersucht würde, würde von neuem ein Urteil gesprochen und wieder untersucht, und so würde in *infinitum* (*eis aperantio*) unnötiger Aufwand getrieben.“

## III. Nikaia als „autarke“ Bekenntnisformel (pistis) der Orthodoxen

Die *Epistula encyclica ad episcopos Aegypti et Libyae contra Arianos*<sup>64</sup> stammt aus der Zeit des dritten Exils des Athanasius, das am 9. Februar 356 begann. Der Brief warnt in beschwörenden Worten vor den vielgestaltigen Ränken der Arianer, ihrem Mißbrauch der Schriftworte (cap. 4) und ihren Versuchen, Unterschriften für ihre eigene Glaubensformel zu erpressen, „um das nizänische Konzil zu unterschlagen“ (epikryptein)<sup>65</sup>. Hier taucht zum erstenmal – in indirekter Form – die später wie eine Parole ständig wiederkehrende Wendung auf: Der Glaube von Nikaia genügt. Keine weiteren Glaubensformeln mehr!<sup>66</sup> Kennzeichen der Heterodoxie ist fortan die Aufstellung neuer Glaubensformeln: „Wer sich herausnimmt, richtige Formulierungen (horisthenta) zu diffamieren (diaballein), und versucht, davon Abweichendes zu schreiben, verrät die Väter und unterstützt die Häresie, gegen die jene aufgestanden sind und die sie verurteilt haben.“<sup>67</sup> Athanasius unterscheidet hier nicht mehr zwischen ‚dianoia‘ und ‚rhemata‘. Alle Nuancen fallen weg. Die ‚pistis‘ von Nikaia ist Inbegriff der Rechtgläubigkeit! Ihre Verfasser sind die „Väter“ schlechthin, weil ihr Glaube Inbegriff der apostolischen ‚paradosis‘ ist. Die Zeit der Erklärungen und Unterscheidungen (De decretis Nicaenae synodi) ist, für den Augenblick wenigstens, vorbei; Athanasius sieht in der Formel die wirksame Waffe im neuen Gang der Auseinandersetzung, die er braucht.

Der Propagierung dieser neuen Deutung von Nikaia dient die im folgenden mit beißender Ironie vorgetragene Polemik gegen die arianischen Konzilien: Sie widerrufen ständig die Glaubensformeln, die durch die vorhergehenden Synoden aufgestellt worden waren<sup>68</sup>. Darin wirkt sich die Ignorierung bzw. Ablehnung des in Nikaia ergangenen Urteils aus: „Solange sie sich nämlich (nur) vor sich selbst verteidigen, sind sie stets ihre eigenen Ankläger, und dies mit Recht; denn sie rechtfertigen sich nicht vor denen, die sie überführen, sondern überreden (nur) sich selbst so, wie ihnen beliebt.“<sup>69</sup> Und wieder zieht Athanasius den Vergleich mit dem weltlichen Gericht, den wir schon kennen: „Wo gibt es denn so etwas wie den Freispruch von der Schuld dadurch, daß der Schuldige selber sein eigener Richter ist?“<sup>70</sup>

Dem gleichen Ziel einer Aufwertung der Glaubensformel von

<sup>64</sup> PG 25, 537–594.

<sup>65</sup> PG 25: 5, 549 A.

<sup>66</sup> PG 25: 5, 549 AB: „Wenn sie den rechten Glauben hätten, wären sie mit der in Nikaia von der ganzen ökumenischen Synode aufgestellten Glaubensformel (pistis) zufrieden.“

<sup>67</sup> PG 25: 5, 549 B.

<sup>68</sup> PG 25: 6, 549 C – 552 A.

<sup>69</sup> PG 25: 6, 552 A.

<sup>70</sup> PG 25: 6, 552 B.

Nikaia dient der Vergleich von Nikaia mit den Arianerkonzilien als Kirchenversammlungen: Nikaia ist in verschiedener Hinsicht gerade auch als *Synode* – nicht nur hinsichtlich seiner Glaubensformel – überlegen: „Zahlenmäßig eine Minderheit, wollen sie ihren Beschlüssen Geltung über die der Gesamtheit verleihen“ (hoi pantos)<sup>71</sup>; „ihre hastig einberufenen, höchst verdächtigen Konventikel<sup>72</sup> sollen nach ihrem Willen Geltung haben und gewaltsam die Synode auflösen und außer Kraft setzen, die ökumenisch, frei von Verdacht und Befleckung gewesen ist. Menschen, die wegen ihrer Konspiration mit der christusfeindlichen Häresie von den Eusebianern eingesetzt worden sind, maßen sich an, den Glauben zu ‚definieren‘ (horizein); Leute, die selber als Angeklagte verurteilt werden müssen, versuchen, wie die Umgebung des Kaiphas, zu Gericht zu sitzen.“<sup>73</sup> Man sieht, Athanasius kontrastiert im Zuge seiner Polemik Nikaia mit den Arianerkonzilien unter dreifacher Rücksicht: hier Universalität – dort Minorität, hier Freiheit – dort Manipulation<sup>74</sup>, hier Legitimität – dort Illegitimität der Synodalen. Es ist jedoch zu beachten: Er leitet aus diesen Eigenschaften von Nikaia nicht dessen absoluten Anspruch auf Wahrheit ab; es handelt sich lediglich um eine relative Überlegenheit gegenüber den anderen Konzilien.

Wie sehr mittlerweile die Glaubensformel von Nikaia für Athanasius Inbegriff des apostolischen Glaubens selber geworden ist, zeigt cap. 21 derselben Kampfschrift<sup>75</sup>. Athanasius ruft seine Adressaten mit beschwörenden Worten, unter paraphrasierender Verwendung von Hebr 11, zur Glaubenstreue auf. Zu den Glaubenszeugen, deren Beispiel es zu folgen gilt, gehören neben den von Paulus genannten auch „Alexander seligen Angedenkens, der bis zum Tod gegen diese Häresie gekämpft hat“<sup>76</sup>: „deswegen ermahne ich euch, die von den Vätern verfaßte Glaubensformel mit beiden Händen festzuhalten und sie mit aller Hochherzigkeit und Zuversicht im Herrn zu verteidigen. Werdet der Ökumene ein Vorbild. Zeigt, daß es jetzt zu kämpfen gilt gegen die Häresie für die Wahrheit . . . Es handelt sich um den alles entscheidenden Kampf (ho peri pantos agôn), in dem es darum geht, den Glauben zu verleugnen oder zu bewahren. Laßt uns deswegen

<sup>71</sup> PG 25: 7, 552 C.

<sup>72</sup> Ebd.

<sup>73</sup> PG 25: 7, 552 C – 553 A.

<sup>74</sup> Diese Freiheit von Nikaia wird PG 13: 568 A nochmals besonders betont: „Die nizänischen Synodalen, die alle von überallher zusammengekommen waren, hielten sich bei diesen Worten (der Arianer) die Ohren zu und verurteilten deswegen alle einstimmig diese Häresie und sprachen den Bann über sie aus, indem sie sagten, daß diese dem Glauben der Kirche nicht verwandt und ihm fremd sei. Kein Zwang aber nötigte sie, so zu urteilen, sondern alle haben in voller Freiheit (prohairesis) der Wahrheit zu ihrem Recht verholfen.“

<sup>75</sup> PG 25: 21, 588 A–C.

<sup>76</sup> PG 25: 21, 588 B.



in aller Entschiedenheit den Vorsatz fassen, das Empfangene zu bewahren; die in Nikaia verfaßte Glaubensformel (pistis) haben wir dabei zur ‚Erinnerung‘ (hypomnesis).“<sup>77</sup> Selbst wenn man in Anbetracht des *genus litterarium* einer Kampfschrift die Unbedingtheit dieser Identifizierung von ‚paradosis‘ und nizänischer Formel noch glaubt einschränken zu müssen, es kann kein Zweifel sein: Nikaia ist für Athanasius in seiner positiven Formulierung Inbegriff seines persönlichen Christusglaubens geworden.

Die *Historia Arianorum ad Monachos*, ebenfalls wie die vorausgehende Schrift in der Verbannung geschrieben – etwa im Jahre 358 –, will über die Ereignisse der Jahre 335–357 berichten, stellt aber im Grunde eine leidenschaftliche Attacke gegen die Arianer und ihren kaiserlichen Protektor Konstantius dar. Für unser Thema ist von Interesse zunächst cap. 36<sup>78</sup>, der Dialog zwischen dem „Bischof“ „Liberius“ und dem Eunuchen *Eusebius*, dem *praepositus sacri cubiculi*, der im Auftrag seines kaiserlichen Herrn die Verurteilung des Athanasius verlangt. Man wird kaum fehlgehen mit der Annahme, daß es sich bei der Wiedergabe dieses Dialogs<sup>79</sup> um eine freie Nachempfindung des Athanasius handelt. Die beiden Partner des Dialogs sind offensichtlich stilisiert; sie verkörpern jeweils eine Idee: die Staatsallmacht und die Kirchenfreiheit, die ihren Grund in der Respektierung der ‚paradosis‘ hat. Auf die Forderung des Eusebius soll der „Bischof“ geantwortet haben: „... den Mann, den nicht nur eine, sondern auch noch eine zweite von überall her versammelte Synode gerechtfertigt hat, und den die römische Kirche in Frieden hat ziehen lassen, wie können wir den verurteilen? Wer wird uns zustimmen, wenn wir den Mann in seiner Abwesenheit von uns stoßen, den wir als Anwesenden geliebt und mit dem wir Gemeinschaft gehabt haben? So lautet nicht der ‚kanon‘ der Kirche, und niemals haben wir solche ‚paradosis‘ von den Vätern erhalten, die sie ihrerseits vom seligen und großen Apostel Petrus erhalten haben. Indes, wenn dem Kaiser der Kirchenfriede wirklich am Herzen liegt, wenn er befiehlt, daß unser Urteil (*ta graphenta*) über Athanasius kassiert werde, dann sollen auch von jenen die gegen ihn gefällten Urteile kassiert werden; alle Verurteilungen sollen aufgehoben werden, und es soll ein Konzil fern vom Kaiserpalast stattfinden, auf dem der Kaiser nicht anwesend ist, kein kaiserlicher Kommissar dabei ist, kein Richter Drohungen ausspricht, sondern einzig die Gottesfurcht und die Verordnung der Apostel besteht, damit auf diese Weise vor allem der Glaube der Kirche, wie die Väter auf der nizänischen Synode bestimmt haben, gerettet und die Arianer verworfen und ihre Häresie mit dem Bann belegt werde.“<sup>80</sup> Dem entschiedenen Plädoyer für die Kirchenfreiheit, das uns deutlich an schon Gehörtes erinnert, folgt eine grundsätzliche Erklärung über die Reihenfolge der auf einem Konzil zu behandelnden Gegenstände: „Nachdem ein Urteil gesprochen ist in den Dingen, die Athanasius und den Seinen und ihnen (d. h. den Arianern) vorgeworfen werden, sollen die Schuldigen hinausgeworfen und die Unschuldigen Redefreiheit (*parresia*) haben. Denn man darf zu einer Synode die Glaubensfrevler nicht hinzuziehen, und es ist auch nicht angebracht, vor der Diskussion (*exetasis*) über den Glauben eine Diskussion über praktische Fragen (*pragma*) anzu-

<sup>77</sup> PG 25: 21, 588 C.

<sup>78</sup> Opitz 203, 9 ff.

<sup>79</sup> Er wird nur von Athanasius bezeugt (vgl. Opitz 203, Anmerkung zu Z. 3).

<sup>80</sup> Opitz 203, 10–22; vgl. *Historia Arianorum*, cap. 11 (Opitz 188, 32 ff.): „... ein kirchliches Gericht, bei dem kein kaiserlicher Kommissar dabei ist, keine Soldaten vor den Türen stehen, nicht mit einer kaiserlichen Anordnung (*prostagma*) die Konzilsverhandlungen zu Ende gebracht werden...“

setzen. Denn zunächst muß jede Zwietracht (diaphonia) über den Glauben beseitigt werden; dann kann man die Untersuchung der praktischen Fragen durchführen.“<sup>81</sup> Liberius beruft sich für diese Reihenfolge der Konzilsgegenstände auf das Beispiel Jesu, „der nicht eher die Kranken heilte, als bis sie kundmachten und sagten, was für einen Glauben an ihn sie hatten“. Mit der Bemerkung: „Dies haben wir von den Vätern erlernt, dies melde dem König, denn dies nützt auch ihm und baut die Kirche auf“, und einer Warnung vor den Arianerbischöfen *Valens* und *Ursacius* schließt die Rede des Papstes.

Das Eintreten des Athanasius für freie, nicht vom Staat manipulierte Konzilien wird auch sonst in dieser Streitschrift deutlich: „Sicherlich ist es entschieden unrühmlich, daß manche Bischöfe ihre Meinung ändern; schändlicher und ein Zeichen dafür, daß die Leute ihrer Sache nicht sicher sind, ist es jedoch, Gewalt anzuwenden und andere wider ihren Willen zu zwingen.“<sup>82</sup> So geht der Teufel vor; „der Heiland dagegen ist so mild, daß er lehrt: ‚Wenn einer mir folgen will‘ (Mt 16, 24) und ‚Wer mein Jünger sein will‘, und daß er keinen Zwang ausübt, wenn er zu jedem einzelnen kommt, sondern vielmehr klopft und sagt: ‚Öffne mir, meine Schwester, meine Braut!‘ (Hohel 5, 2). Und wer öffnet, bei dem geht er ein; wer zögert und nicht will, bei dem geht er vorbei. Denn nicht mit Schwertern und Geschossen und auch nicht mit Soldaten wird die Wahrheit verkündet, sondern durch Überzeugen und Belehren. Wie kann aber von Überzeugen die Rede sein, wo die Furcht vor dem Kaiser herrscht, und wie von wirklicher Beratung, wo auf den Widersprechenden Verbannung und Tod wartet?“<sup>83</sup> Cap. 52<sup>84</sup> kommt wiederum auf die innere Widersprüchlichkeit „kaiserlicher“ Konzilien zu sprechen und plädiert anschließend für die Freiheit der Synoden: „Wann hat man so etwas schon einmal je gehört? Wann bekam ein Urteil der Kirche durch den Kaiser seine Gültigkeit (kyros) oder wurde es überhaupt von diesem zur Kenntnis genommen? Viele Synoden haben vor dieser stattgefunden, viele kirchliche Urteile wurden schon gefällt, doch die Väter haben dazu niemals den Kaiser überredet, noch hat sich je ein Kaiser in die Angelegenheiten der Kirche eingemischt. Der Apostel Paulus hatte Freunde am Kaiserhofe, und er richtete in seinem Brief an die Philipper Grüße von diesen aus, aber er fällt seine Urteile ohne deren Beihilfe.“<sup>85</sup> Man darf nicht vergessen, daß Bekenntnisse dieser Art Athanasius durch die Not der Verfolgung abgepreßt werden. Solange die nizänische Partei die Oberhand und das Ohr des Kaisers hatte, werden solche Töne nicht laut. Und doch: Ist das Bekenntnis weniger ernst gemeint, weil es auf Erfahrung und nicht bloß auf Theorie gründet? Was Athanasius zum Anlaß wurde, freie Konzilien zu fordern, war gewiß weniger eine Reflexion über die Menschenwürde oder das Wesen der Religion, wie er selber anzudeuten scheint, als vielmehr die klare Erkenntnis, daß der Arianismus durch Staatsmacht die Oberhand gewonnen hatte: *dia tes exothen exousias*<sup>86</sup>.

Die Schrift *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria celebratis* wurde im Herbst 359 von Athanasius verfaßt, nachdem er Kunde von der ersten Periode der beiden Konzilien hatte. Von direktem

<sup>81</sup> Opitz 203, 22 ff.    <sup>82</sup> Opitz 201, 13 f.    <sup>83</sup> Opitz 201, 13–22.

<sup>84</sup> Opitz 213, 5 ff.: „Wenn das Urteil Sache der Bischöfe ist, was hat damit dann der Kaiser gemeinsam? Wenn es aber (nur) eine Drohung des Kaisers ist, wieso braucht man dazu sogenannte Bischöfe?“

<sup>85</sup> Opitz 213, 11 ff.

<sup>86</sup> Opitz 219, 39–220, 3: „Ein Charakteristikum der (to idion) Frömmigkeit ist es nämlich, nicht mit Gewalt vorzugehen, sondern zu überzeugen, wie schon gesagt. Denn auch der Herr ging nicht mit Gewalt vor, sondern es der freien Entscheidung überlassend, sagte er allen: ‚Wenn jemand mir nachfolgen will; den Jüngern aber: ‚Wollt denn auch ihr gehen?‘ (Joh 6, 67).“ – Vgl. Opitz 219, 21.

Interesse für unser Thema sind die ersten 32 Kapitel<sup>87</sup>. In ihnen verfißt Athanasius folgende These: „Die Unzahl der Synoden und der Unterschied der Bekenntnisformeln beweist, daß die jeweiligen Synodalen zwar gegen die nizänische Synode ankämpfen, aber machtlos sind gegen die Wahrheit.“<sup>88</sup> Zum Erweis dieser These von der faktischen Überlegenheit Nikaias führt Athanasius u. a. einen Tatsachensbeweis: Er zitiert elf Glaubensformeln der Arianer samt anderen Dokumenten dieser Art. Er ist sich der publizistischen Wirkung solcher ‚demonstratio ad oculos‘ gewiß (cap. 15–31). Diesem Tatsachensbeweis geht eine Reihe teils polemischer, teils theologisch-sachlicher Überlegungen voraus, die auf die Konzilsidee des Athanasius bezeichnendes Licht werfen. Zur Polemik gehört beispielsweise die Verwunderung (thaumazo) über die Zweiteilung der als „katholisch“ angekündigten Synode und die Kritik an den ständigen Konzilsreisen der sogenannten Kleriker<sup>89</sup>. Diesen nutzlosen Konzilsveranstaltungen stellt Athanasius in mehr sachlich-theologischer Erörterung das Konzil von Nikaia gegenüber: „Die nizänische Synode fand nicht ohne Grund (haplos) statt, sondern sie hatte einen zwingenden Anlaß und eine vernünftige Ursache.“<sup>90</sup> Die nizänischen Synodalen haben auch eine Glaubensformel aufgestellt, aber sie versahen sie nicht mit ‚Konsulat, Monat und Tag‘. Sie unterschieden auch exakt in ihrer Formulierung zwischen Disziplinarfragen und Glaubensfragen. Ihre richtige Formulierung

<sup>87</sup> Die Kapitel 33–40 attackieren in scharfem Ton die Acacianer, die Kapitel 41–47 werben um das Verständnis der Basilianer für das ‚homoousios‘; die restlichen Kapitel 48–54 rechtfertigen das Stichwort der Nizäner, das ‚homoousios‘.

<sup>88</sup> Opitz 260, 25 f.

<sup>89</sup> Opitz 232, 10 ff.: „Was drängte eigentlich dazu, daß die Ökumene in Unruhe versetzt wird und die sogenannten Kleriker in unserer Zeit hin und her laufen und suchen, wie sie lernen könnten, an unseren Herrn Jesus Christus zu glauben? Wenn sie nämlich den Glauben hätten, dann würden sie ihn nicht suchen wie Leute, die ihn nicht haben. Solches ist für Katechumenen kein geringer Anstoß, den Griechen aber ist es Anlaß nicht zu einem gewöhnlichen, sondern zu einem gewaltigen Gelächter, wenn die Christen jetzt auf einmal wie vom Schlaf aufstehen und suchen, wie über Christus zu glauben ist.“ – Zur Polemik gehört auch der beißende Spott über das sogenannte „datierte Credo“ (Opitz 232, 23 ff.).

<sup>90</sup> Opitz 233, 32: „Die Syrer, Kilikier und Mesopotamier hinkten nämlich, was das (Oster-)Fest angeht, hinterher und feierten das Pascha mit den Juden, und die arianische Häresie hatte sich gegen die katholische Kirche erhoben . . . Und das war ein Grund, eine ökumenische Synode zu versammeln, damit überall derselbe Festtag gehalten werde und die rundum aufwachsende Häresie mit dem Bann belegt werde. Sie fand also statt, die Syrer gaben nach, und man verurteilte die arianische Häresie als Vorläuferin des Antichrists, und was gegen sie geschrieben wurde, ist richtig veröffentlicht (herausgegeben).“ – Die „richtige Veröffentlichung“ ist ein Seitenhieb gegen das sogenannte „datierte Credo“ der Arianer, die ihr Credo mit einem Datum versehen hatten, was Athanasius in seiner Polemik zum Anlaß genommen hatte, über ihre Glaubensformel zu spotten: „Wenn nach ihnen der Glaube mit dem jetzigen Konsulat beginnt, was werden die Väter machen und die seligen Märtyrer, was werden sie auch selber tun mit den von ihnen im Glauben Unterrichteten, die vor dem Konsulat gestorben sind, wie werden sie (sie) zum Leben wiedererwecken, um zu wiederrufen, was sie diesen Leuten gelehrt zu haben meinten, und ihnen beizubringen was sie jetzt (neu) gefunden und aufgeschrieben haben?“ (Opitz 233, 26 ff.).

ergibt sich aus ihrem Bewußtsein vom apostolischen Ursprung des Glaubens<sup>91</sup>.

In diesen Ausführungen des Athanasius sind zwei Ebenen zu unterscheiden. Seine Aussage, daß die Synodalen von Nikaia schreiben, „was die Apostel überliefert haben“, bezeichnet den Grund, warum Nikaia Norm absoluter Art ist. Die Aussage gibt den Grund an, warum die nizänische Bekenntnisformel religiöse Autorität ist: Nikaia ist inhaltlich der apostolische Glaube, das schriftlich fixierte Kerygma.

Von grundsätzlich verschiedener Art ist die andere Aussage<sup>92</sup>, nämlich daß Nikaia in Gegensatz zu den folgenden Synoden einen ‚aitios eulogos‘ gehabt habe. Sie gehört in eine Reihe mit anderen Aussagen dieser Art, die wir schon früher kennengelernt haben: Es handelt sich um Kriterien, an denen abzulesen ist, daß Nikaia *als Synode* (abgesehen von seiner Formel) anderen Synoden überlegen ist; mehr noch: aus denen sich ergibt, daß Nikaia allein als legitim betrachtet werden darf. Es handelt sich dabei um die ersten Elemente einer Art „Synodalrecht“. Zu den Bedingungen der Legitimität und des Gewichtes einer Synode gehören die Nicht-Manipulation durch den Staat, somit die Freiheit des Konzils, in gewisser Weise die Zahl seiner Synodalen, die Legitimität der Synodalen (keine Teilnahme von abgesetzten Bischöfen), das Vorhandensein einer wichtigen Ursache oder eines Anlasses zur Einberufung des Konzils. Wichtig ist festzuhalten: Athanasius behauptet keinen kausalen Zusammenhang zwischen der Legitimität (auch nicht der Ökumenizität) der Synode von Nikaia und dem absoluten Anspruch seiner Glaubensformel. Nikaia lehrt den Glauben der Apostel *de facto*, nicht *de iure*! Die Vorstellung einer irgendwie „automatischen“ Unfehlbarkeit aufgrund der Erfüllung bestimmter Bedingungen ist Athanasius fremd.

Die aufgestellten Kriterien dienen lediglich dazu, den Anspruch der anderen Synoden zu verneinen. Es sind in diesem Sinne relative Kriterien: Sie beweisen die ‚autarkia‘ von Nikaia, d. h. die *Tatsache*, daß es nur *eine* wirkliche Synode gegeben hat in den Jahren zwischen 325 und 373, eine, die allen anderen überlegen ist und die Anspruch darauf erheben kann, als Synode der „katholischen Kirche“ als solcher zu gelten. Damit ist in der Vorstellung des Athanasius noch nicht gegeben, daß diese Synode der katholischen Kirche notwendig, gleichsam *de iure*, die Lehre der Apostel verkündet.

<sup>91</sup> Opitz 234, 9–13: „Was das Osterfest angeht, schrieben sie: ‚Folgendes wurde beschlossen‘, denn man beschloß damals, daß alle Folge leisten sollten; den Glauben betreffend haben sie aber nicht geschrieben: ‚Es wurde beschlossen‘, sondern: ‚So glaubt die katholische Kirche‘, und sogleich bekennen sie, wie sie glauben, um zu zeigen, daß ihr Glaube (phronema) nicht neuerer Art ist, sondern apostolisch und daß, was sie aufgeschrieben haben, nicht von ihnen erfunden wurde, sondern das ist, was die Apostel gelehrt haben.“

<sup>92</sup> Opitz 233, 32 ff.

Athanasius bestreitet also für alle nachnizänischen Synoden die ‚aitia eulogos‘. Ein solcher vernünftiger Grund kann nur eine neue Häresie nach der arianischen sein. Wenn man meint, daß es eine solche gibt, dann soll man doch deren Kennworte (rhemata) und ihre Erfinder nennen! Entscheidend für die Legitimität eines solchen neuen Konzils wäre aber dann der Bannfluch über die Häresien vor dieser neuen Synode, zu welchen auch die arianische gehört. So ist nämlich auch Nikaia vorgegangen. Nur das Aufkommen einer *neuen* Häresie rechtfertigt also das ‚kainotera legein‘ eines neuen Konzils. Tatsächlich aber läßt sich keine neue Häresie benennen, und es gilt folglich: Zur Zeit sind keine neuen Synoden nötig, denn die in Nikaia gegen die arianische und die anderen Häresien stattgehabte genügt; sie hat alle Häresien durch den „gesunden Glauben“ verurteilt<sup>93</sup>.

Im folgenden präzisiert Athanasius seine Vorstellungen über die Priorität der „Glaubensquellen“ und über das Verhältnis von Synoden und Heiliger Schrift: „Am allerwichtigsten (hikanos) ist die Heilige Schrift; wenn aber darüber hinaus eine Synode notwendig ist, so gibt es die Dokumente der Väter (ta tôn paterôn). Denn auch die nizänischen Synodalen haben sich wohl daran (d. h. an diese Regel) gehalten und so richtig formuliert, daß, wer ihre Formeln unvoreingenommen (gnēsios) liest, durch sie an den in den göttlichen Schriften verkündeten Glauben (eusebeia) an Christus erinnert werden kann.“<sup>94</sup> Mitten im Wust der Polemik ist hier dem Athanasius eine überaus glückliche Formulierung gelungen. Das Stichwort für die „Funktion“ eines Konzils ist das „Erinnern“ (hypomimneskein) des in der Heiligen Schrift verkündeten Glaubens an Christus. Der Terminus bestätigt seinerseits, daß die tragende Vorstellung der Konzilsidee des Athanasius die ‚paradosis‘ ist: Wenn das Konzil theologisch verstanden wird als Paradosis im aktiven und passiven Sinne des Wortes, dann wird der formale Akt dieses Vollzugs adäquat durch „Erinnern“ umschrieben.

Im Vorgehen der in Rimini versammelten Bischöfe sieht Athanasius offensichtlich eine Bestätigung oder einen Reflex seiner Konzilsidee<sup>95</sup>. Wie die Arianer mit bit-

<sup>93</sup> Opitz 234, 14–22.

<sup>94</sup> Opitz 234, 26.

<sup>95</sup> Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang der Synodalbrief der Synode von Rimini (Opitz 237, 1–238, 32; im lateinischen, stark abweichenden Original vgl. CSEL 65, 96) vom 21. Juli 359. Es handelt sich um eine analoge Begründung des Festhaltens an Nikaia durch die Berufung auf die Apostolizität bzw. auf den Grundsatz, die ‚instituta vetera‘ zu bewahren: ‚... placuit quidem ut fidem ab antiquitate perseverantem, quam per prophetas, evangelia et apostolos, per ipsum Deum et Dominum nostrum Iesum Christum . . . quam semper obtinuimus, teneamus. Nefas enim duximus sanctorum aliquid mutilare, et eorum qui in Nicaeno tractatu conserderant . . . Qui tractatus manifestatus est, et insinuatus mentibus populorum, et contra haeresim Arianam tunc positus invenitur, unde haereses inde sint expugnatae . . . Et ne ecclesiae frequenter perturbentur, placuit instituta vetera rationabilia servari.‘

teren Vorwürfen, so werden sie hingegen mit Lob überschüttet. Ihre Haltung wird außerdem durch ein neues Prinzip begründet: „Wer billigt nicht das vorsichtige Vorgehen (eulabeia) der in der Synode zu Rimini versammelten Bischöfe? Sie nahmen die große Mühe des Weges und die Gefahren des Meeres auf sich, um die Arianer abzusetzen und die Bestimmungen (horoi) der Väter unverfälscht zu bewahren, nachdem sie fromm und den ‚kanones‘ gemäß zu Rate gegangen waren. Jeder von ihnen war nämlich der Ansicht, sie würden, wenn sie die Bestimmungen ihrer Vorgänger auflösten, ihren Nachfolgern einen Vorwand geben, ihre eigenen Bestimmungen zu kassieren.“<sup>96</sup> Am Verhalten der Eusebianer wird der direkte Gegensatz zur rechten Konzilsidee deutlich: Diese „geben leichtsinnig die Ehre ihrer Väter preis zugunsten ihres Einsatzes und ihrer Vorliebe für die Arianer“<sup>97</sup>. Sodann versucht Athanasius, aus seiner Konzilsidee und dem ihr entsprechenden Axiom (Zustimmung zu den Bestimmungen der „Väter“ als unabdingbare Voraussetzung für die dauernde Gültigkeit der eigenen Beschlüsse) praktische Konsequenzen, auch solche kirchenrechtlicher Art, zu ziehen: *Acacius* und *Eudoxius* haben keinen Grund mehr, ihre Amtsvorgänger „Väter“ zu nennen<sup>98</sup>, denn sie teilen ja nicht mehr deren Glauben (gnome)<sup>99</sup>. Insbesondere vom Amtsvorgänger des *Acacius*, Eusebius von Caesarea, gilt ja, daß er die nizänische Formel unterschrieben hat. Wie kann sich *Acacius* als dessen ‚diadochus‘ bezeichnen?<sup>100</sup>: „Wie können sie selber noch Bischöfe sein, wenn sie, wie sie verleumderisch behaupten, von Häretikern eingesetzt worden sind?“<sup>101</sup> Athanasius parodiert mit beißender Ironie, wie 1 Kor 11, 2 durch *Acacius* und die Seinen verkündet wird: „Wir loben euch nicht, wenn ihr der Väter eingedenk seid, im Gegenteil wir billigen euch vielmehr, wenn ihr deren Überlieferungen (paradoseis) nicht festhaltet!“<sup>102</sup> Die anschließende Sammlung der arianischen Bekenntnisformeln soll beweisen, daß die Gespaltenheit der Arianer ihren Grund hat in deren Ablehnung der Väter, d. h. der Synode von Nikaia<sup>103</sup>. Nach der Zitation dieser Formeln zieht Athanasius die Konsequenz, auf die es ihm allein ankommt: „Ich weiß, auch hierbei werden sie nicht bleiben (d. h. bei der letzten Formel), mögen noch so viele jetzt es auch vorgeben; immer werden sie Zusammenkünfte gegen die Wahrheit veranstalten, bis auch sie eines Tages ‚zu sich kommen und sagen: Laßt uns aufbrechen und zu unseren Vätern zurückkehren und ihnen sagen: Wir sprechen den Bann aus über die arianische Häresie, wir erkennen die nizänische Synode an‘ (nach Lk 15, 18 ff.)! Denn gegen diese kämpfen sie an.“<sup>104</sup>

In der in freundschaftlichem Ton gehaltenen Debatte mit *Basilius* (cap. 41–47) präzisiert Athanasius, vor allem in Kap. 43 ff., diesen seinen Begriff der „Konzilsväter“. *Basilius* hat Schwierigkeit mit dem

<sup>96</sup> Opitz, 240, 17–22.

<sup>97</sup> Opitz 240, 24 f.

<sup>98</sup> Ein deutliches Beispiel für den technischen, engeren Sinn des Väterbegriffs: „Väter“ sind hier die Amtsvorgänger im Sinne der *successio apostolica*.

<sup>99</sup> Opitz 241, 6–9: „Was werden sie noch ihrem Kirchenvolk lehren, das von jenen (im Glauben) unterwiesen worden war? Daß die Väter sich getäuscht haben? Und wie werden sie sich selber Glauben verschaffen können bei denen, denen sie den Ungehorsam gegenüber ihren Lehrern beigebracht haben? Mit welchen Augen werden sie die Dokumente der Väter ansehen, die sie jetzt als Häretiker bezeichnen?“

<sup>100</sup> Opitz 240, 25.

<sup>101</sup> Opitz 241, 11.

<sup>102</sup> Opitz 241, 20.

<sup>103</sup> Opitz 241, 29: „... weil sie von ihren Vätern abgefallen sind, haben sie keine Überzeugung (gnome) mehr, sondern treiben in buntem und verschiedenem Wechsel (ihrer Meinung) dahin. In ihrem Streit gegen die Synode von Nikaia halten sie zwar viele Synoden ab, bleiben aber bei keiner der jeweils aufgestellten Glaubensformeln.“

<sup>104</sup> Opitz 260, 8–12.

Terminus ‚homoousios‘, weil ihn die Väter des Konzils von Antiochien (gegen die Samosatener) zurückgewiesen haben sollen. In diesem Zusammenhang geht Athanasius von folgendem Postulat aus: Alle Väter müssen grundsätzlich als rechthgläubig angesehen werden, sonst ist die ‚paradosis‘ als solche gefährdet<sup>105</sup>. Athanasius formuliert diesen Gedanken eindeutig als Postulat: „Ein solcher Sinn (dianoia) (d. h. ein einstimmiger) soll bei den Vätern gelesen und geglaubt werden.“<sup>106</sup> Praktisch bedeutet dieses Postulat: Die jeweiligen Äußerungen der Väter, gerade wenn sie in der Formulierung kontradiktorisch sind, müssen in ihrem jeweiligen Kontext verstanden werden, anders gesagt: Sie müssen „interpretiert“ werden. Athanasius beruft sich für diese Theorie auf die Schriftexegese, in der ebenfalls ‚hermeneia‘<sup>107</sup> notwendig ist<sup>108</sup>: „Wenn die Väter beider Konzilien (d. h. Nikaia und Antiochien) auf verschiedene Weise sich des homoousios bedienen (d. h. praktisch kontradiktorisch!), dann brauchen wir uns ihnen gegenüber keineswegs entzweien, sondern wir müssen vielmehr ihren Sinn (dianoia) erforschen, und wir werden bestimmt die Einstimmigkeit (homonoia) beider Synoden entdecken.“<sup>109</sup> Athanasius zeigt konkret, wie tatsächlich sowohl die Negation als auch die Affirmation des ‚homoousios‘ jeweils ihren guten Sinn haben<sup>110</sup>: „In der Tat, jede Synode hat einen vernünftigen Grund, weswegen die einen (Väter) so und die anderen so formuliert haben.“<sup>111</sup> Das Postulat der Einheit des Väterglaubens kommt also zur Geltung durch Interpretation der Formeln, in denen dieser Glaube überliefert wird, nicht durch das Vergleichen der Synoden untereinander und die Ausspielung ihrer „Väter“ gegeneinander unter den verschiedensten Rücksichten: „Diese mit jenen zu vergleichen, ziemt sich nicht; denn alle sind Väter; zu unterscheiden wiederum, daß diese richtig, jene das Gegenteil davon gesagt haben, ist nicht erlaubt; denn alle sind in Christus entschlafen. Man

<sup>105</sup> Opitz, 272, 16–18: „Es ist notwendig und ziemt sich, so gesinnt zu sein und ein gutes Gewissen gegenüber den Vätern zu haben, insofern wir gerade keine Bastarde sind, sondern von ihnen die Überlieferungen (‚paradosis‘) und die Lehre der Gottesfurcht haben.“

<sup>106</sup> Opitz 272, 19.

<sup>107</sup> Opitz 270, 16.

<sup>108</sup> Opitz 269, 26: „Den Galatern nämlich schreibt Paulus: ‚Keiner wird im Gesetz gerechtfertigt‘ (Gal 3, 11), dem Timotheus aber: ‚Das Gesetz ist gut, wenn man es gesetzlich gebraucht‘ (Tim 1, 8). Niemand wird Paulus vorwerfen, daß er Widersprüchliches schreibt, sondern man wundert sich vielmehr, daß er jeweils passend (harmozontos) sich ausdrückt.“

<sup>109</sup> Opitz 269, 34–37; vgl. auch Opitz 271, 23: „Beide nämlich haben sich in Anbetracht ihres jeweiligen Vorhabens (skopos) korrekt ausgedrückt. Wenn also von den Vätern die einen so und die anderen so (d. h. kontradiktorisch!) über das ‚homoousion‘ gesprochen haben, so sollen wir nicht anfangen zu streiten, sondern gottesfürchtig ihre Formeln aufnehmen, solange als ihr Streben eben auf die Gottesfurcht gerichtet ist.“

<sup>110</sup> Opitz 269, 37 – 271, 26.

<sup>111</sup> Opitz 270, 18.

darf nicht gegeneinander ausspielen (philonekein), auch nicht die Zahl der jeweiligen Synodalen miteinander vergleichen, damit die größere Zahl die geringere zudeckt; man darf auch nicht die Zeit zum Maß nehmen, damit die, die früher ihr Urteil gesprochen haben, die Späteren zum Verschwinden bringen. Denn alle, wie gesagt, sind Väter.“<sup>112</sup> Wir haben mit diesem Passus eine deutliche Bestätigung unserer bisherigen Interpretation<sup>113</sup> vor uns, wonach die Konzilskriterien wie die Zahl der Synodalen usw. für Athanasius nicht von entscheidendem Gewicht sind. Selbst die Ökumenizität gibt Nikaia keinen Autoritätsvorsprung vor Antiochien. Umgekehrt kann man sich nicht gegen Nikaia und für Antiochien auf dessen größeres Alter berufen. Athanasius lehnt jede Art von mechanischer Konzilsideologie ab. Der einzige „feste Punkt“ ist die Annahme der Paradosis als solcher, d. h. der Väter in ihrer Gesamtheit. – Vergleichen wir den hier vorliegenden Väterbegriff mit dem in *De decretis Nicaenae synodi*, so ist eine gewisse Nuancierung festzustellen: Es handelt sich nicht darum, an Vokabeln und Termini festzuhalten, sondern an ihrer ‚dianoia‘. Die Paradosis, gerade auch die konziliare, vollzieht sich nicht in identischen Formeln, sondern in identischem Geist (dianoia). Voraussetzung für das Festhaltenkönnen an der einen Dianoia ist das Festhalten an der ‚homonoia‘ (bisweilen jenseits der Formeln) der Väter in ihrer Gesamtheit: „Alle sind Väter.“

Im *Tomus ad Antiochenos* (362) teilt Athanasius die Entscheidung der Synode von Alexandrien mit; er behandelt auch die neu auftretenden Probleme der Trinitätslehre und der Christologie. Den Leuten um Paulinus soll „nichts anderes und nicht mehr“ als dieses nizänische Bekenntnis auferlegt werden<sup>114</sup>: „Sie sollen aber auch diejenigen mit dem Bann belegen, die sagen, daß der Heilige Geist ein Geschöpf sei . . .“<sup>115</sup>; damit beginnt eigentlich schon die Zeit der extensiven Interpretation des Nizänums. Denn für Athanasius ist letzteres Anathema eine notwendige Konsequenz aus dem in Nikaia bekannten Glauben<sup>116</sup>. Im folgenden verbietet er die Verbreitung einer angeblich in Sardika verfaßten Glaubensformel; dabei beruft er sich auf den Willen des Konzils selber: Dieses „bestimmte, daß nichts mehr über den Glauben geschrieben werde, daß man sich vielmehr mit der von den Vätern in Nikaia bekannten Glaubensformel begnüge; denn dieser Formel hafte kein Mangel an, sondern sie sei von echtem religiösem Geist erfüllt. Man dürfe keine zweite Glaubensformel aufstellen, weil sonst die in Nikaia verfaßte für unbrauchbar gehalten würde und denen ein Vorwand gegeben werde, die wieder und wieder über den Glauben schreiben und ‚definieren‘ (horizein) wollen.“<sup>117</sup> Dieses Eintreten für die ‚autarkia‘ des Nizänums wird nach dem, was wir in *De synodis* gehört haben, dahingehend zu verstehen sein, daß Athanasius nicht grundsätzlich eine neue Glaubensformel ausschließt, sondern nur in der gegebenen Situation der Kirche.

<sup>112</sup> Opitz 268, 20–25.

<sup>113</sup> Vgl. S. 52.

<sup>114</sup> PG 26: 4, 800 B.

<sup>115</sup> PG 26: 3, 800 A.

<sup>116</sup> Vgl. S. 60.

<sup>117</sup> PG 26: 5, 800 C.



Eine analoge Anweisung (zur Beschränkung auf Nikaia) findet sich im *Brief an Rufinianus*<sup>118</sup>, der aus den Jahren nach 362 stammt. Eigentliches Thema des Briefes ist die Mitteilung der Konzilsbeschlüsse (ta doxanta)<sup>119</sup> betreffs der Wiederaufnahme der „Gefallenen“, d. h. der ehemaligen Arianer. Im Zusammenhang damit rechtfertigt Athanasius die Beschlüsse dieser Konzilien.

#### IV. Nikaia als der de facto geglaubte, „göttliche“ Glaube der katholischen Kirche als solcher

Die *Epistula ad Jovinianum imperatorem*<sup>120</sup> ist die Antwort auf die Bitte des neuen Kaisers um eine Darlegung des wahren Glaubens; sie ist verfaßt im Namen der alexandrinischen Synode von 363<sup>121</sup>. In diesem Schreiben erscheint die Konzilsidee des Athanasius auf einem neuen Entwicklungsstand angelangt: Nikaia ist nicht mehr nur die richtige, weil apostolische Glaubensformel, sondern der de facto vollzogene Glaube der Ökumene und somit der „göttliche Glaube“ der katholischen Kirche als solcher. Natürlich ist dieser Glaube kein anderer als der apostolische, der eben jetzt als geschriebener, wie vordem als ungeschriebener, vollzogen wird. Von diesem ungeschriebenen apostolischen Glauben heißt es zunächst: „Der wahre und gottesfürchtige Glaube an den Herrn steht allen sichtbar vor Augen; er wird (Präsens!) aus der göttlichen Schrift erkannt und gelesen; auf ihn hin wurden die Heiligen getauft und haben sie (als Märtyrer) ihr Zeugnis abgelegt und sind sie jetzt mit dem Herrn vereint (Phil 1, 23).“<sup>122</sup> Man beachte die Betonung des universalen *Vollzugs* dieses Glaubens als dessen wesentliches Attribut (neben der Apostolizität). Der gleiche universale Vollzug wird dann im folgenden dem (schriftlich verfaßten) Glauben von Nikaia zugeschrieben: „Den Glauben der katholischen Kirche haben sie (d. h. unsere „heiligen Väter“) schriftlich bekannt, so daß – durch dessen universale Verkündigung – die von den Arianern entzündete Häresie ausgelöscht wurde. Dieser Glaube war überall in jeder Kirche in aller Reinheit (adolos) erkannt und verkündet (Zustand!).“<sup>123</sup> Die geschichtlich unhaltbare These von der universalen Verkündigung, d. h. vom ungestörten Vollzug des nizänischen Glaubens, ist eine für die athanasianische Konzilsidee bezeichnende theologische Fiktion: Der nizänische Glaube ist apostolischer Glaube und als solcher der de facto geglaubte Glaube der ganzen katholischen Kirche.

Nikaia als universal geglaubter (verkündeter) Glaube der katholischen Kirche vor und nach der schriftlichen Fixierung ist unüberbiet-

<sup>118</sup> PG 26: 1180–1181.

<sup>119</sup> PG 26: 1181 B.

<sup>120</sup> PG 26: 813–820.

<sup>121</sup> Theodoret, Kirchengeschichte 4, 2.

<sup>122</sup> PG 26: 1, 816 A.

<sup>123</sup> PG 26: 2, 816 C – 817 A.

bar deutlich im folgenden Kapitel ausgesagt: „Du mußt wissen, gottesfürchtiger Augustus, daß dies (tauta) von Ewigkeit verkündet wird, daß diesen Glauben (tauten) die in Nikaia zusammengekommenen Väter bekannt haben und daß alle Kirchen überall an jedem Ort als diesem zustimmend angetroffen werden, die in Spanien, Britannien, Gallien . . .“ Es folgt eine lange Aufzählung von Kirchen mit dem Zusatz: „Außer einigen wenigen Kirchen, die arianisch gesinnt sind. Die Überzeugung aller vorgenannten Kirchen (gnome) kennen wir aus eigener Erfahrung, und wir besitzen ihre (Bekennnis-)Schriften. Und du weißt, gottesfürchtiger Augustus: auch wenn einige wenige diesem Glauben widersprechen, so vermögen sie doch kein praeiudicium (prokrima) zu bilden, da die Ökumene den apostolischen Glauben festhält.“<sup>124</sup> Es muß auffallen, daß Athanasius gerade dem Kaiser gegenüber statt auf die Apostolizität (Identität in der Zeit) mehr auf die universale Verkündigung (Identität im Raum) abhebt, möglicherweise in der Annahme, daß die räumliche Universalität vom Kaiser höher eingeschätzt werde als die zeitliche! Zweitens: Was eigentlich der Glaubensformel von Nikaia in den Augen des Athanasius Autorität verleiht, ist – nach der Tatsache der Apostolizität – nicht die Formulierung durch das Konzil (die „Definition“), sondern die Verkündigung in der Ökumene, was man auch so ausdrücken kann: Normativ ist nicht das ökumenische Konzil als solches, sondern der ökumenische Glaube, d. h. der de facto (nicht ohne theologische Fiktion de facto) in der Ökumene geglaubte Glaube.

Neu und folgenschwer ist die Begründung der Unveränderlichkeit dieses Glaubens (wobei offenbleibt, ob ‚pistis‘ Glaube oder Glaubensformel bedeutet!) durch seinen „göttlichen und apostolischen“ Charakter (bisher wurde als Motiv der Unveränderlichkeit „nur“ die Treue gegenüber den „Vätern“ genannt, die doch mehr Spielraum zur „Interpretation“ zu geben scheint; vgl. De synodis): „In diesem Glauben, Augustus, müssen alle beharren, denn er ist göttlich und apostolisch, und keiner darf ihn durch Überredungskünste und Wortgezänk verändern (metakinein), was die Arianer getan haben . . .“<sup>125</sup>

Im *Brief an Epiktet*<sup>126</sup> aus den Jahren nach 369 behandelt Athanasius Probleme der Christologie. An den Anfang des Briefes stellt er eine Aussage, die exakt angibt, was Nikaia für Athanasius „bedeutet“: „Ich war der Überzeugung, daß alles leere

<sup>124</sup> Diese universale Verkündigung ist nicht dasselbe wie universale Rezeption. Bei diesem Terminus klingt etwas mit wie „Annahme von etwas bisher nicht Besessenem oder Geglaubtem, aber durch das Konzil Vermitteltem“. Die streng von der ‚paradosis‘ her konzipierte Konzilsidee des Athanasius kennt keine solche Rezeption gleichsam von oben nach unten; es gibt nur das Weitergeben und Annehmen in der zeitlichen Erstreckung. Weil Nikaia Inbegriff dieser Tradition ist, handelt es sich bei seiner Annahme nicht um Rezeption des Konzils, sondern um die Bewahrung oder den Verlust des Glaubens überhaupt.

<sup>125</sup> PG 26: 4, 817 C.

<sup>126</sup> PG 26: 1049–1069.

Geschwätz aller Häretiker, die es überhaupt gibt, durch (ek) die in Nikaia stattgehabte Synode beendet ist. Denn der auf ihr von den Vätern gemäß der göttlichen Schrift bekannte Glaube ist stark genug (autarkes) zur Vernichtung aller Gottlosigkeit und zur Festigung (Konsolidierung, systasis) des frommen Glaubens an Christus.“<sup>127</sup> Die ‚autarkia‘ meint hier nicht so sehr die exklusive Normativität von Nikaia als vielmehr die Tatsache, daß dieser Glaube sich selbst dynamisch behauptet und durchgesetzt hat. Beweis der ‚autarkia‘ (dia touto) sind die Synoden in Gallien, Spanien und im „großen Rom“, die „wie von einem Geist bewegt“<sup>128</sup>, die Arianer mit dem Bann belegt und erklärt haben, „daß man in der katholischen Kirche sich auf keine andere Synode außer der in Nikaia berufen dürfe, denn diese sei ein Siegeszeichen<sup>129</sup> über jede Häresie, insbesondere aber über die arianische, derentwegen die Synode eigentlich versammelt wurde“<sup>130</sup>. Hier wird deutlich, daß der Begriff der Rezeption der Konzilsidee des Athanasius nicht ganz adäquat ist: Nikaia ist ein ‚tropaion‘, d. h. Symbol einer gewonnenen Schlacht. Der dort bekannte Glaube hat sich siegreich behauptet.

Auf die neuen Probleme dürfe man eigentlich nicht weiter eingehen, so fährt Athanasius in Kap. 3–4 fort, sondern man müsse einfach antworten: „Es genügt, daß diese Anschauungen nicht zur katholischen Kirche gehören und daß die Väter so nicht gedacht haben.“<sup>131</sup> Damit das Schweigen jedoch nicht mißverstanden werde, sei es gut, „einiges aus der göttlichen Schrift zu erwähnen“<sup>132</sup>. Bezeichnend nun für die zunehmende Normativität der nizänischen Glaubensformel – aber gleichzeitig auch für deren Grenzen – ist die Tatsache, daß Athanasius gewissermaßen parallel auf Schrift und Synodalbeschuß in seinem Beweis rekurriert. Er fragt: Woher habt ihr eure verkehrte Anschauung von der Homöousie des Leibes Christi mit dem Logos? „In der göttlichen Schrift kann man das nicht finden. Doch auch die in Nikaia versammelten Väter haben nicht den Leib, sondern den Sohn selber als wesensgleich mit dem Vater bezeichnet . . .“<sup>133</sup> Keine positive Berufung zwar, aber immerhin eine Berufung!

Die *Epistula ad Maximum Philosophum*<sup>134</sup>, etwa in den gleichen Jahren wie der vorausgehende Brief verfaßt, behandelt wie dieser christologische Fragen. Athanasius approbiert die Verkündigung des Maximus, fügt aber diskret die Lehre vom Kreuz hinzu<sup>135</sup>. Die Ungläubigen, führt er weiter aus, sollen nicht durch überlegene Beweise beschämt, sondern gleichsam daran erinnert werden, die Wahrheit nicht zu vergessen<sup>136</sup>. Was konkret mit dieser Wahrheit – man wird dabei die Wahrheit vom Kreuz mit einschließen müssen – gemeint ist, zeigt der folgende Satz: „Denn der von den Vätern in Nikaia bekannte Glaube muß Geltung haben (krakeito); denn er ist richtig und stark genug (hikane), jede noch so gottlose Häresie zu vernichten, zumal die arianische, die den Logos Gottes lästert und notwendig gegen dessen heiligen Geist frevelt.“<sup>137</sup> Bezeichnend ist hier nicht nur die Selbstverständlichkeit, mit

<sup>127</sup> PG 26: 1, 1049.

<sup>128</sup> PG 26: 1, 1052 A. – Bezeichnenderweise ist nicht vom Heiligen Geist die Rede dazu s. w. u.

<sup>129</sup> Tropaion: „Siegeszeichen . . ., das an dem Orte, wo sich der Feind in die Flucht gewandt hatte (trope), errichtet zu werden pflegte, indem man die Beute an Bäume aufhing oder auf Stangen und Gerüsten in die Höhe richtete“ (Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache).

<sup>130</sup> PG 26: 1, 1052 A–B.

<sup>131</sup> PG 26: 3, 1056 A–B.

<sup>132</sup> PG 26: 4, 1056 B.

<sup>133</sup> Ebd.

<sup>134</sup> PG 26: 1085–1089.

<sup>135</sup> PG 26: 5, 1089 C.

<sup>136</sup> Ebd.

<sup>137</sup> Ebd.

der der nizänische Glaube mit der Wahrheit identifiziert wird, sondern auch der Versuch, neue Häresien (z. B. die Leugnung des Heiligen Geistes) als eine Spielart der arianischen zu betrachten und damit die Autorität des Konzils gegen sie zu mobilisieren.

In dem kurzen *Brief an die Priester Johannes und Antiochus*<sup>138</sup>, aus eben diesen Jahren stammend, fordert Athanasius die Adressaten auf, „im Besitz des sicheren Fundamentes, welches Jesus Christus, unser Herr, ist, und des Bekenntnisses der Väter zur Wahrheit“ (gemeint ist sicher Nikaia) sich von denen abzuwenden, „die diesem Bekenntnis etwas hinzufügen oder etwas davon wegnehmen wollen. Statt dieserart zu spekulieren, sollen sie vielmehr die Brüder geistlich (opheleia) zur Gottesfurcht und zur Beobachtung der Gebote anhalten, damit sie aufgrund der Lehre der Väter und des Haltens der Gebote am Tage des Gerichtes wohlgefällig vor dem Herrn zu erscheinen vermögen.“<sup>139</sup> Nikaia ist für Athanasius also nicht Ausgangspunkt theologischer Spekulation, sondern – wie er hofft – deren endgültiger Abschluß. Es ist Glaubensfundament der Gottesverehrung und des tätigen christlichen Lebens.

#### V. Nikaia als „Wort Gottes, das in Ewigkeit bleibt“ (Is 40, 8)

Mit der *Epistula episcoporum Aegypti et Libyae nonaginta*<sup>140</sup>, die im Jahre 369 im Auftrag einer sonst nicht bekannten alexandrinischen Synode geschrieben ist und das letzte umfangreiche Dokument aus der Feder des Athanasius im Kampf gegen die arianische Häresie darstellt, beschließen wir unseren Überblick über die Entwicklung seiner Konzils-idee. Die Attribute, mit denen Athanasius in diesem Schreiben die Synode von Nikaia ausstattet, zeigen deutlich, welche Autorität und welchen Rang dieses Konzil schließlich in seinen Augen erlangt hat. Nikaia ist „ewiger Grenzstein“<sup>141</sup>, eine „Gedenksäuleninschrift wider alle Häresie“<sup>142</sup>, „Quelle lebendigen Wassers“ (nach Jer 1, 13)<sup>143</sup> und schließlich sogar „Wort Gottes, das in Ewigkeit bleibt“ (Is 40, 8)<sup>144</sup>. (Wir werden sehen, in welchem Sinn letzteres Epitheton gemeint ist.) Nicht weniger wird aber auch folgendes deutlich: Athanasius verläßt auch in diesem letzten der Verteidigung des Nicaenum und seines Glaubens gewidmeten Schreiben nicht die Grundidee des Konzils, trotz aller Superlative.

Der Grundgedanke taucht gleich zu Beginn auf. Die beiläufige Er-

<sup>138</sup> PG 26: 1165–1167.

<sup>139</sup> PG 26: 1168 A.

<sup>140</sup> PG 26: 1029–1048.

<sup>141</sup> PG 26: 1, 1032 A.

<sup>142</sup> PG 26: 11, 1048 A.

<sup>143</sup> PG 26: 3, 1033 A.

<sup>144</sup> PG 26: 2, 1032 C. – In unserem Zusammenhang ist die Frage nicht von Bedeutung, ob Athanasius Is 40, 8 („Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit“) frei zitiert oder 1 Petr 1, 25 („Das Wort des Kyrios bleibt in Ewigkeit“), seinerseits ein Zitat von Is 40, 8. PG 26: 48, 112 B zitiert Athanasius Is 40, 8, jedoch durch das Auswechseln von ‚rhema‘ durch ‚logos‘. Zum Bibeltext des Athanasius vgl. H. Nordberg, On the Bible Text of Athanasius, in: ActPhilFennic, N. S. (1962) 119–141.

wählung bezeugt, wie selbstverständlich dieser Gedanke inzwischen für Athanasius geworden ist. Vom gesunden Glauben, den „unser geliebter Mitliturge Damasos, Bischof des großen Rom“, seine und andere Synoden in Gallien und Italien schriftlich bekannt haben, heißt es in einem Nebensatz: Diesen Glauben „hat Christus geschenkt, haben die Apostel verkündet, *haben die Väter*, die in Nikaia aus unserer ganzen Ökumene zusammengekommen waren, *überliefert*“<sup>145</sup>. Diese formelhafte, dreigliedrige Wendung ist mit folgender analoger Wendung zu vergleichen: „die Überlieferung und die Lehre und der Glaube (man beachte die dreifache Identifizierung!), die der Herr gegeben hat, die Apostel verkündet haben und die Väter bewahrt haben“<sup>146</sup>, bzw. mit dem folgenden Satz: „Der Glaube hat nicht erst jetzt begonnen, sondern er schritt vom (ek) Herrn durch (dia) die Jünger zu uns durch.“<sup>147</sup> Es springt in die Augen: Nikaia ist für Athanasius Inbegriff der ‚paradosis‘ im aktiven Sinn dieses Wortes geworden, die Synodalen von Nikaia sind dementsprechend „Väter“ schlechthin.

Aus diesem Wesen Nikaias – Inbegriff der Paradosis im aktiven und passiven Sinn des Wortes – ergibt sich, daß die übrigen Synoden seiner Zeit in zwei Gruppen zerfallen, in solche, die diese ‚paradosis‘ mitvollziehen, und solche, die sich dagegenstemmen. Athanasius drückt diesen „Mitvollzug“ durch die Verben hypomimneskein<sup>148</sup> und epignomai<sup>149</sup> aus<sup>150</sup>. Für diese Synoden wie für ihn selber gilt der Grundsatz der ‚autarkia‘ von Nikaia<sup>151</sup>. Die Synoden, die den nizänischen Glauben nicht „in Erinnerung bringen“ und „anerkennen“, sind entsprechend ihrer Grundintention auf Ablehnung der ‚paradosis‘ nichts anderes als beständige Selbstaufhebung: „Vergeblich ist alle Mühsal derer, die gegen diesen (Glauben von Nikaia) immer wieder angehen. Diese Leute haben bisher schon zehn und mehr Synoden abgehalten; dabei haben sie jedesmal ihre Meinung geändert und die Beschlüsse ihrer Vorgänger teils negiert, teils abgeändert und mit Zusätzen versehen. All ihr Schreiben und Ausradieren und gewalttätiges Vorgehen hat ihnen bisher nichts genutzt. Denn sie bedenken nicht,

<sup>145</sup> PG 26: 1, 1029 A.

<sup>146</sup> Erster Brief an Serapion (PG 26: 28, 593 D).

<sup>147</sup> Epistula encyclica (PG 25: 1, 225 A).

<sup>148</sup> PG 26: 1, 1029 A.

<sup>149</sup> PG 26: 1, 1029 B.

<sup>150</sup> PG 26: 1, 1029 A–B: „Diesem Glauben hat schon von alters her die ganze Ökumene zugestimmt, und an diesen ‚erinnern‘ sich jetzt anlässlich zahlreicher Synoden alle in Dalmatien, Dardanien, Makedonien, im Epirus und in Griechenland, auf Kreta und auf den anderen Inseln, auf Sizilien und Zypern, in Pamphylien, Lykien und Isaurien, in ganz Ägypten und Libyen, die meisten in Arabien und erkennen diesen an.“

<sup>151</sup> PG 26: 1, 1029 B: „Zuverlässig und stark genug . . . ist das in Nikaia Bekannte zur Vernichtung aller gottlosen Häresie und zur Sicherheit und zum Nutzen der kirchlichen Lehre.“

daß ‚jede Pflanzung, die der himmlische Vater nicht gepflanzt hat, herausgerissen wird‘ (Mt 15, 13), daß aber ‚das Wort Gottes‘, das durch die ökumenische Synode in Nikaia ergangen ist, ‚in Ewigkeit bleibt‘ (Is 40, 8).<sup>152</sup> Ihre Selbstaufhebung folgt aus ihrem wurzelhaften Defekt: Nichtanerkennung, Nicht-„Erinnerung“ der ‚paradosis‘. Im zitierten Kontext wird auch deutlich, wie die Kennzeichnung Nikaia als „Wort Gottes“ zu verstehen ist: Jedenfalls nicht, aus dem Zusammenhang herausgerissen, in einem eigentlichen und wörtlichen Sinn.

Man muß zunächst beachten, daß der Satz in Kontrast steht zum unmittelbar vorausgehenden Zitat (Mt 15, 13), ferner, daß er das paraphrasierte Zitat von Is 40, 8 („Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit“) darstellt. Das bedeutet, daß nicht mehr gesagt ist als die Umkehrung des vorausgegangenen Bildes: Nikaia ist eine Pflanzung, die der himmlische Vater gepflanzt und die deswegen nicht herausgerissen werden wird. Der Akzent liegt dem ganzen Zusammenhang nach eindeutig auf dem „Bleiben“, dem „Bestandhaben“. Natürlich wird im Bild dieses Bleiben mit dem göttlichen Ursprung in Verbindung gebracht. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß es sich zunächst um ein Bild handelt und daß gefragt werden muß, wie es zu verstehen ist. Und da kann die Antwort nur lauten: Dieser göttliche Ursprung ist nach allem, was wir bisher gehört haben, als vermittelter, eben durch die ‚paradosis‘ vermittelter, zu verstehen! Eine andere, nämlich eigentliche Auffassung von „Wort Gottes“ wäre absolut singulär und in keiner Weise gedanklich vorbereitet.

In welchem Sinne die Konzilsformel „Wort Gottes“ ist, sagt Athanasius an anderer Stelle in einer überaus glücklichen Formulierung. Nach der Aufforderung, die „große Synode“ und die Arianersynoden zu vergleichen, um die „Gottesfurcht“ der einen und die „Alogie“ der anderen zu erkennen, heißt es: „Daraus kann man also erkennen, Brüder, daß die Synodalen von Nikaia die Schrift atmen (tôn graphôn bzw. Variante: ta tôn graphôn pneousi)“<sup>153</sup>, und es folgt eine Reihe von Schriftzitatens, aus denen hervorgehen soll, daß Gott ‚ousia‘ ist. Um es in einem Wortspiel zu sagen: Die Bekenntnisformel von Nikaia ist in der Auffassung des Athanasius nicht von Gott, sondern von der Schrift „inspiriert“. In diesem schriftvermittelten, indirekten Sinne ist das Konzil inspiriert, „Wort Gottes“.

Im übrigen wiederholt Athanasius, in teils wörtlicher Übernahme aus seinen früheren Schriften, beim Bericht über das Konzil von Nikaia (cap. 5–6) die theologischen Ideen, die uns schon bekannt sind. So stellt er vor allem die in seiner Sicht entscheidende Frage: „Wessen Erben und Nachfolger (diadochoi) sind sie (d. h. die heutigen Arianer)? Wie können sie die Väter nennen, deren richtig und apostolisch geschriebenes Bekenntnis sie nicht annehmen (apodechomai)?“<sup>154</sup> Desgleichen wird wieder, wie schon in *De synodis*, behauptet, daß die Nizäner das ‚homouosios‘ ‚sich nicht selber gebildet haben, sondern es von den Vätern vor ihnen gelernt haben“<sup>155</sup>. „Da dies also jetzt klar bewiesen ist, ist ihre Synode von Rimini und die andere von ihnen über den Glauben propagierte Synode überflüssig.“ Höchst wertvoll ist die

<sup>152</sup> PG 26: 2, 1032 B–C.

<sup>153</sup> PG 26: 4, 1036 A.

<sup>154</sup> PG 26: 7, 1040 D – 1041 A.

<sup>155</sup> Vgl. ebd. 1040 B.

Fortsetzung dieses Zitates; sie zeigt, daß auch der greise Athanasius an seinem in *De synodis* entwickelten Grundverständnis des Konzils festhält. Er versteift sich nicht auf den Begriff ‚homoousios‘. Es geht ihm nach wie vor nicht um die Formel (rhema) des Konzils, sondern um deren Sinn (dianoia). Grundsätzlich genügt der Nachvollzug des Anathems, um Nizäner zu sein<sup>156</sup>. Und wieder, wie in *De synodis*, drückt er seine Zuversicht aus, daß die Kritiker des Konzils nach dem „ehrlichen“ Vollzug des Anathems auch sogleich das ‚ek tes ousias‘ und das ‚homoousios‘ bekennen werden.

Neben der theologischen Sicht der Synoden als Mitvollzug der ‚paradosis‘ als solcher steht die andere uns ebenfalls bekannte, eher synodalrechtliche. Auch hier zieht Athanasius die Summe: „Wenn man nämlich Zahl mit Zahl vergleicht, dann sind die Synodalen von Nikaia in der Mehrzahl gegenüber den Partikularsynoden (kata meros), insofern als das Ganze mehr ist als der Teil.“<sup>157</sup> Weiter oben hatte es geheißen: „Deswegen wurde auch durch die Zusammenkunft von 318<sup>158</sup> Bischöfen die Synode in Nikaia über den Glauben gegen die arianische Häresie als ökumenische abgehalten, damit keine Partikularsynoden mehr in Glaubensfragen (prophasei pisteos) stattfänden, vielmehr, falls sie stattfänden, keine Gültigkeit hätten.“<sup>159</sup> Auf die Erwähnung der Ökumenizität folgen die anderen „synodalrechtlichen“ Qualitäten von Nikaia: „Wer nach dem Grund fragt, warum Nikaia und warum all die vielen in der Folge von ihnen veranstalteten Synoden stattgefunden haben, wird zur Erkenntnis gelangen, daß es für die Synode von Nikaia einen vernünftigen Anlaß gab, die anderen aber aus Haß und Streitsucht gewaltsam zusammengetrommelt wurden.“<sup>160</sup> Das Aufkommen der arianischen Häresie und die Osterfestfrage machten das Konzil von Nikaia notwendig. – Weiter unten (cap. 4) wird ein dritter „synodalrechtlicher“ Aspekt von Nikaia bzw. Rimini genannt: die Legitimität der Synodalen<sup>161</sup>. Die Propagandisten des sogenannten Konzils von Rimini entbehren jeder Legitimation, im Namen des Konzils zu sprechen; sie sind nämlich von eben diesem Konzil abgesetzt worden<sup>162</sup>. Zu beachten ist, daß dieser Aspekt erst an dritter Stelle genannt wird.

<sup>156</sup> PG 26: 9, 1044 D f.: „Es genügt die nizänische Synode, die in Übereinstimmung ist (symphonos) mit den alten Bischöfen, bei der auch ihre eigenen Väter (!) unterzeichnet haben, denen gegenüber sie Ehrfurcht haben sollten, ansonsten müßte man sie als alles andere denn als Christen bezeichnen. Wenn sie aber nach alldem: nach dem Zeugnis der alten Bischöfe, nach der Unterschrift ihrer eigenen Väter, all dies in den Wind schlagend, mit dem Wort ‚homoousios‘ zu große Schwierigkeiten haben, dann sollen sie doch einfach sagen und denken, daß der Sohn von Natur Sohn ist, und sollen, wie die Synode es befiehlt, diejenigen mit dem Bann belegen, die sagen ‚Geschöpf‘ oder ‚Gemächte‘ oder ‚aus dem Nichtseienden‘ oder ‚es war einmal, daß er nicht der Sohn Gottes war‘ und daß er ‚veränderlich‘ ist und ‚vergänglich‘ und von ‚anderer Hypostase‘ (!); und sie sollen so vor der arianischen Häresie enttrinnen.“

<sup>157</sup> PG 26: 2, 1032 C.

<sup>158</sup> Das Problem der Zahl ist erschöpfend behandelt bei *M. Aubineau*, Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen 14, 14) et le nombre des Pères au concile de Nicée (325), in: *RevHistEccl* 61 (1966) 5–43. – Vgl. auch *H. Chadwick*, Les 318 Pères de Nicée, in: *RevHistEccl* 61 (1966) 808–811, der sich auf den genannten Artikel von Aubineau bezieht.

<sup>159</sup> Es folgt wieder der Hinweis auf die ökumenische Anerkennung des nizänischen Glaubens: „Dieser hat die ganze Ökumene erfüllt. Diesen haben sogar die Inder anerkannt und alle Christen unter den übrigen Barbaren“ (PG 26: 2, 1032 B).

<sup>160</sup> PG 26: 2, 1032 C.

<sup>161</sup> PG 26: 4, 1036 A: „Die in Nikaia zusammenkamen, kamen nicht als Abgesetzte zusammen . . . diese aber wurden ein erstes und zweites Mal und ein drittes Mal in Rimini selber abgesetzt . . .“ – Vgl. auch ebd. 1033 C und 1039 C.

<sup>162</sup> PG 26: 3, 1033 B.

Kennzeichnend für den Stand der Konzilsidee des Athanasius ist nun vor allem die Tatsache, daß er – zum erstenmal – Schriftworte auf Nikaia anwendet, und zwar nicht nur Is 40, 8, sondern noch zwei weitere Stellen! Gleich im ersten Kapitel lesen wir mit Bezug auf Nikaia: Die Arianer „fürchten weder Gott, der sagt: ‚Verändere nicht ewige Grenzen, die deine Väter setzten!‘ (Spr 22, 28)<sup>163</sup> und: ‚Wer Vater oder Mutter schmäht, soll des Todes sterben!‘ (Ex 21, 17), noch haben sie Ehrfurcht vor den Vätern, die verkündet haben, daß verflucht sei (anathema), wer das Gegenteil ihres Bekenntnisses denkt“<sup>164</sup>. Im folgenden Kapitel wird Is 40, 8<sup>165</sup> auf das Konzil angewandt und schließlich Jer 2, 13: „Die Leute, die in zehn oder mehr Synoden . . . jedesmal etwas anderes geschrieben haben, werden offenbar selber Ankläger jeder ihrer Synoden. Es ergeht ihnen so wie vordem jenen verräterischen Juden: Wie jene die einzige ‚Quelle des lebendigen Wassers‘ verlassen haben und sich löcherige Brunnen gegraben haben, die kein Wasser halten konnten – wie beim Propheten Jeremias geschrieben steht –, so kämpfen diese gegen die eine und ökumenische Synode an und graben sich viele Synoden; und alle waren sie leer, ihre Synoden; sie gleichen einer Garbe, die keine Frucht trägt (Os 8, 7).“<sup>166</sup> Ganz offensichtlich steht das Schriftbild von Nikaia als „Quelle lebendigen Wassers“ in größter Nähe zum Schriftzitat, auf Nikaia bezogen, vom „Wort Gottes, das in Ewigkeit bleibt“; aber es ist eben noch Bild und nicht eigentlich gemeinte Aussage. Zusammengenommen und gerade in ihrer poetischen Übersteigerung evozieren die drei Schriftzitate geradezu vollkommen den Endpunkt in der Entwicklung der athanasianischen Konzilsidee: Nikaia ist ein „ewiger Grenzstein“<sup>167</sup>, gesetzt von den „Vätern“ (Spr 22, 28), in diesem Sinne „Wort Gottes, das ewig bleibt“ (Is 40, 8), und deswegen „einzige Quelle des lebendigen Wassers“ (Jer 2, 13).

#### VI. Die Eigenart der athanasianischen Konzilsidee

Wir haben die Entwicklung der athanasianischen Konzilsidee über einen Zeitraum von über dreißig Jahren verfolgt. Die Entwicklung zusammenfassend, kann man die Konzilsauffassung bei Athanasius

<sup>163</sup> Schon Eusebius von Caesarea zitiert diese Stelle zusammen mit Dtn 32, 7 zur Begründung des Schlagwortes ‚dein hepesthai tois patrasi‘ (Contra Marc. I, 4 [GCS 20, 26]).

<sup>164</sup> PG 26: 1, 1032 A.

<sup>165</sup> PG 26: 2, 1032 C.

<sup>166</sup> PG 26: 3, 1033 A; vgl. auch ebd. 1037 A: „Stein des Anstoßes nach Röm 9, 33“.

<sup>167</sup> ‚Horion‘ kommt bei Athanasius außer im Brief an Serapion (PG 26: 26, 592), wo es lokal gebraucht wird, nicht vor. Der Terminus bezeichnet nach Liddle-Scott auch „rules“ und bedeutet somit im Zitat für Athanasius das gleiche wie ‚tous de tôn paterôn horous akeraious phylazousin‘ (De synodis [PG 26: 13, 704 B]).



folgendermaßen charakterisieren: Seinem *Wesen* nach ist ein Konzil ‚paradosis‘ im aktiven und passiven Sinn des Wortes. Anfänglich sieht Athanasius diese Paradosis im aktiven Sinn wesentlich und ausschließlich als ‚krisis‘, d. h. als Verurteilung von Häresie durch die „katholische Kirche“. Indem er mehr und mehr den Urteilspruch in seiner positiven Formulierung mit der ‚paradosis‘ im aktiven Sinn identifiziert, wird das Konzil von Nikaia für ihn auch ‚paradosis‘ im passiven Sinn des Wortes, d. h. authentisch formulierte ‚didaskalia‘ der „katholischen Kirche“ als solcher. Gültig ist diese in Gestalt der Verurteilung vorliegende schriftliche Paradosis im passiven Sinne des Wortes grundsätzlich so lange, als die zur Verurteilung führende Lehre affirmiert wird. Ihrem positiven Inhalt nach, der identisch ist mit der „göttlichen Paradosis“, „bleibt das in Nikaia ergangene Wort (freilich) bis in Ewigkeit“. In dem Maße, als das Konzil ‚paradosis‘ ist (im aktiven und passiven Sinne des Wortes), ist es selbstverständlich „unfehlbar“: Dies ergibt sich aus dem Wesen der ‚paradosis‘. Die Antwort auf die Frage, wann und unter welchen Umständen und Bedingungen ein Konzil solche Paradosis darstellt, ist von Athanasius nur angedeutet: im Maße als der Konzilsglaube die Attribute der göttlichen Paradosis besitzt, nämlich Apostolizität und Katholizität (= Schriftgemäßheit und Verkündigung in der Ökumene). Daraus folgt: Wenn man unter „Unfehlbarkeit der Konzilien“ die an gewisse Bedingungen gleichsam mechanisch gebundene Unfähigkeit zum Irrtum versteht, muß man feststellen, daß Athanasius eine solche Unfehlbarkeit nicht kennt. Er kennt zwar Kriterien, an denen die relative Qualität und Gültigkeit der Synoden erkannt werden kann, aber keine solchen, mit denen ein absoluter Anspruch auf Wahrheit gegeben ist.

Mit dem Wesen des Konzils als Paradosis im doppelten Sinn dieses Begriffs ist es auch gegeben, daß ein erstes Kriterium synodalrechtlicher Art zur Feststellung der Gültigkeit von Konzilien herausgehoben werden kann: Im Maße wie Konzilien ‚paradosis‘ vollziehen, d. h. die „überlieferte Lehre“ de facto tradieren bzw. speziell an vorausgegangene Konzilien „erinnern“, haben sie selber Gewicht und Gültigkeit. Dieses Kriterium, auf Nikaia angewandt, ergibt: Nikaia ist Inbegriff der ‚paradosis‘ im aktiven und passiven Sinne des Wortes. Entsprechend sind die Synodalen von Nikaia „Väter“ in einem ausgezeichneten Sinne des Wortes. Zu diesem Hauptkriterium der „Traditionallität“ treten andere Kriterien hinzu, welche kirchliche Versammlungen als Synoden ausweisen können oder ihnen Gewicht verleihen: Die Freiheit der Synode, der vernünftige Anlaß, die Größe der Versammlung (die Ökumenizität ist ein Sonderfall, insofern unter dem Gesichtspunkt der Zahl der Synodalen – der freilich keine spezifisch neue Art von Konzil [ein „unfehlbares Konzil“] begründen kann – das Ganze mehr ist als der Teil), die Legitimität der Synodalen usw.

Die aus einer Zusammenfassung der Entwicklung sich ergebende Eigenart der athanasianischen Konzilsidee läßt sich durch einen Vergleich mit der zeitgenössischen Konzilsvorstellung oder -ideologie noch verdeutlichen. Der Vergleich soll hier jedoch nicht in der ganzen Breite der oben behandelten Elemente der Konzilsidee durchgeführt werden, sondern nur unter einer besonderen Rücksicht.

In seinem Brief an die Kirche von Alexandrien umreißt *Konstantin*<sup>168</sup> folgendermaßen seine Konzilsauffassung: „Laßt uns also das Urteil annehmen, das der Allherrscher gefällt hat . . . Denn was die 300 Bischöfe beschlossen haben, ist nichts anderes als der Urteilsspruch Gottes, vor allem weil der Heilige Geist dem Verstand einer solchen Zahl so hervorragender Männer einwohnte und ihnen den göttlichen Willen hell erleuchtete.“<sup>169</sup> *Sokrates*<sup>170</sup> kommentiert die Stelle ausgezeichnet: „Der Kaiser schrieb solches dem Volke der Alexandriner und machte ihnen dabei deutlich, daß die Glaubensdefinition nicht oberflächlich und aufs Geratewohl geschah, sondern daß man sie nach ausgiebiger, gelehrter Diskussion und Untersuchung in die Feder diktierte . . . Kurz, er nennt das Urteil aller dort Zusammengekommenen ein Urteil Gottes und zweifelt nicht daran, daß die Einstimmigkeit so bedeutender und so vieler Bischöfe durch den Heiligen Geist zustande gekommen ist.“ Der Kaiser recurriert also zum Beweis der Gültigkeit und „Unfehlbarkeit“ des Konzilsbeschlusses unmittelbar auf den Beistand des Heiligen Geistes, und sein später Kommentator trifft wohl exakt die Intention des kaiserlichen Briefschreibers, wenn er verdeutlichend noch folgende Erwägung anschließt: Selbst wenn die Synodalen von Nikaia keine Kirchenlichter (*idiotai*) waren, so ist das der Reputation des Konzils nicht abträglich, denn „sie wurden von Gott erleuchtet und konnten aufgrund der Gnade des Heiligen Geistes in keiner Weise die Wahrheit verfehlen“. Der Kommentar des Geschichtsschreibers macht explizit, was der Kaiser eher unausgesprochen gelassen hatte, aber nichtsdestoweniger zu sagen intendierte: Die Beschlüsse von Nikaia sind unfehlbar, denn sie kamen unter Eingebung des Gottesgeistes zustande.

In einem anderen Brief des Konstantin trifft man auf eine analoge Konzilslehre: „Alles, was in den heiligen Versammlungen der Bischöfe geschieht, hat Bezug auf das göttliche Wollen.“<sup>171</sup> Wenig vorher heißt es in Beziehung auf die Festsetzung des Ostertermins durch die Syno-

<sup>168</sup> Opitz, Urkunde 25 (Athanasius' Werke, Dritter Band, Erster Teil: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, 52–54). – Zur Echtheitsfrage vgl. *M. Aubineau*, a. a. O. (Anm. 158) 8.

<sup>169</sup> Opitz, a. a. O. (Anm. 168) 53, 11 f. und 54, 3 f.

<sup>170</sup> Sokrates, Kirchengeschichte (PG 67: 85 C – 88 B).

<sup>171</sup> Opitz, a. a. O. (Anm. 168), Urkunde 26, 57, 11 f. Im Zusammenhang ist vom Ostertermin die Rede.

dalen von Nikaia: Sie geschah ohne Beimischung fremden Irrtums und Fehlers<sup>172</sup>. Nicht weniger deutlich ist der Rekurs auf den Heiligen Geist zum Erweis der Gültigkeit von Nikaia in Urkunde 32<sup>173</sup>: „Werden wir etwa anderes bestimmen als das, was vom Heiligen Geist durch euch (d. h. die Bischöfe) entschieden wurde?“ – Bekanntlich ist Nikaia nicht das erste Konzil, das aus der Initiative des Kaisers resultiert. Nach dem Konzil von Arles führt Konstantin in einem Reskript folgendes aus: ‚Sacerdotum iudicium ita debet haberi ac si ipse Dominus residens iudicet. Nihil enim licet his aliud sentire, vel aliud iudicare, nisi quod Christi magisterio sunt edocti.‘<sup>174</sup> Es kann kein Zweifel sein: Der Kaiser bekundet ein eindeutiges Interesse an der Inspiriertheit der Konzilsbeschlüsse. Der Grund ist leicht zu erraten: Sie ist die sicherste Garantie für die Unumstößlichkeit der Beschlüsse und damit für das Ende der Diskussion, auf das es dem Kaiser im Interesse der Reichseinheit natürlich in erster Linie ankommt<sup>175</sup>.

Nun wäre es sicher verfehlt, diese Konzilsideologie, für die die Berufung auf den Heiligen Geist charakteristisch ist, als schlechthinnige Neuerung zu betrachten. Selbst wenn man einmal absieht vom sogenannten Apostelkonzil – auf das man sich zur Erhellung des Selbstverständnisses der ältesten Konzilien nicht berufen sollte<sup>176</sup> –, auch in anderen Konzilien ist die Rede vom Heiligen Geist. So im Synodalbrief des Konzils von Karthago<sup>177</sup>: ‚Placuit nobis, sancto Spiritu suggerente.‘ Nur ist die Frage, ob die Berufung auf den Heiligen Geist hier den gleichen Sinn hat wie bei Konstantin. Leider zitiert man gewöhnlich nur diesen Ausschnitt, möglicherweise um die Parallelität zu Apg 15, 27 augenfälliger zu machen; setzt man jedoch das unmittelbar folgende ‚et Domino per visiones multas et manifestas admonente‘ hinzu, so verschwindet die Parallelität. Denn offensichtlich wird die Einwirkung des ‚spiritus‘ auf das Zustandekommen des ‚placet nobis‘ auf der gleichen Ebene gesehen wie das des ‚dominus‘, das aber augenscheinlich kaum mehr besagen will, als daß die Synodalen sich für ihren Beschluß auf ihr Gewissen berufen<sup>178</sup>: Sie haben redlich auf Gottes Stimme und die Erleuchtung des Geistes geachtet, bevor sie ihren

<sup>172</sup> Opitz, a. a. O. (Anm. 168) 57, 9.

<sup>173</sup> Ebd. 66, 3.

<sup>174</sup> Mansi 2, 478.

<sup>175</sup> Ein frühes Zeugnis für die Inspiriertheit der Konzilsdekrete ist auch Victorius Afer, Adv. Arium III, 9 (PL 8: 1097): ‚O docti episcopi! O sancti! O fidem spiritu confirmantes! O verbum, vere verbum Dei!‘ Ferner die Synode von Antiochien von 341 für die Überzeugung von der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Konzilsversammlung (Hardouin I, 590): ‚... in unum connectens per concordiam pacatissimi Spiritus ... in omnibus autem suggerente sancto et pacifico Spiritu ... sancto spiritui pacis ... in spiritu sancto praesentes ... cum consensu sancti spiritus ...‘

<sup>176</sup> Daß „die alte Kirche selbst ... den Ursprung der Synoden später weitgehend in der Zusammenkunft in Jerusalem (Apg 15; Gal 2)“ gesehen hat (so z. B. G. Kretschmar, Die Konzile der Alten Kirche, in: Die Ökumenischen Konzile der Christenheit, hrsg. von H. J. Margull [Stuttgart 1961] 17), ist eine weitverbreitete Auffassung. Dieses „später“ näherhin zu bestimmen, wäre eine für die Erhellung des Selbstverständnisses der frühen Konzilien lohnende Aufgabe. Eindeutige Bezugnahmen auf Apg 15 erscheinen in Konzilstexten relativ spät, Kommentarwerke zur Apostelgeschichte, wie das des Johannes Chrysostomus, legen die fragliche Stelle erstaunlicherweise nicht im Hinblick auf die Konzilien aus.

<sup>177</sup> Hardouin I, 133–136. 136 C.

<sup>178</sup> Ebd. 136 D: ‚... quae erant in conscientia nostra‘.

Entschluß vollzogen haben. Der Geist und Jesus verantworten nicht als Urheber den Beschluß; das tun die Synodalen allein, und deswegen berufen sie sich auf ihr Gewissen und ihren Gehorsam. Von einer Parallelität wie in App 15, 27 von Gottegeist und Menschenbeschluß (*visum est enim spiritui sancto et nobis*) kann gerade keine Rede sein.

Eine etwas verschiedene Konzilsidee scheint uns dagegen im Brief der Synode von Arles (314) an Papst Silvester vorzuliegen<sup>179</sup>. Macht sich hier der Einfluß des Konstantin geltend? Es ist die Rede von der *„Dei nostri praesens auctoritas“* und vom *„Iudex Deus“*, denen die *„traditio ac regula veritatis“* und die *„mater ecclesia“* korrespondieren. Die Beschlußformel lautet: *„Placuit ergo, praesente Spiritu Sancto et angelis eius.“* Die Tatsache, daß die Gegenwart des Geistes auf die gleiche Ebene gestellt wird wie die der Engel, wertet freilich dessen *„Miturheberschaft“* für das Zustandekommen des *„placuit“* erheblich ab<sup>180</sup>.

Wenden wir uns nun wieder Athanasius zu, so stellen wir ein erstaunliches *Silentium* fest: Athanasius beruft sich nirgends auf den Heiligen Geist, weder im Sinne des Konzils von Karthago noch im Sinn der Konstantinbriefe. Dieses *Silentium*, genauer der Umstand, daß Athanasius die Konzilsformel in keiner Weise als direkt von Gott verursacht betrachtet (*„Inspiration“*), ist um so erstaunlicher, als er an sich *„Inspiration“* auch außerhalb der Schrift kennt: In *De incarnatione* spricht er so von *„inspirierten Lehrern“*<sup>181</sup>. Nicht weniger aufschlußreich in dieser Hinsicht ist der Bericht des Athanasius über den Tod des Arius etwa aus dem Jahre 358. Der plötzliche Tod seines Gegners vor dessen Wiederaufnahme durch Alexander stellt Athanasius als *„Gottesurteil“* dar: *„Der Herr selber . . . hat die arianische Häresie verurteilt, indem er zeigte, daß sie der kirchlichen Gemeinschaft unwürdig ist, und indem er allen offenbarte, daß sie, auch wenn sie vom Kaiser und allen Menschen protegiert würde, von der Kirche selber verurteilt wurde.“*<sup>182</sup> Die Tatsache, daß Athanasius die entsprechende Vorstellung von einem Urteil Gottes nicht auf Nikaia anwendet, zeigt, daß er sehr wohl zwischen erbaulichen und böartigen Geschichten bzw. volkstümlichen *„Interpretationen“* und theologischen Katego-

<sup>179</sup> Ebd. I, 261 ff.

<sup>180</sup> Über das nachnizänische Theologumenon der Inspiriertheit der Konzilien informieren u. a. G. *Bardy*, *L'inspiration des Pères de l'Église*, in: *RechScRel* 40 (1952) 7–26, bes. 23–25; S. *Tromp*, *De spiritu Christi illuminante ac dirigente Concilium Oecumenicum*, in: *De Spiritus Christi anima*, Sectio VI, cap. IV (Roma 1960) 383–495; Y. *Arrieta*, *Concilio Ecuménico y asistencia del Espíritu Santo*, in: *EstEcl* 39 (1964) 291–317; Y. *Congar*, *Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche*, in: J. B. *Metz* – W. *Kern* (Hrsg.), *Gott in Welt*, Bd. II (1964) 135–165, bes. 157–165; J. H. *Crehan*, *Patristic Evidence for the Inspiration of Councils*, in: *StudPatr* 9 (= TU 94) (1966) 210–215. – H. *Bacht*, *Sind die Lehrentscheidungen der ökumenischen Konzilien göttlich inspiriert?*, in: *Cath* 13 (1959) 128–139, unterzieht das vorliegende Material der unbedingt notwendigen theologischen Kritik und Wertung. Leider wurde von den zitierten Autoren das doch auffällige *Silentium* des Athanasius übersehen oder nicht genügend berücksichtigt, wodurch das Gewicht ihrer theologischen Konklusionen zweifelsohne beeinträchtigt wird.

<sup>181</sup> *De Incarnatione* (PG 25: 196 A).

<sup>182</sup> PG 25: 689 A.

rien zu unterscheiden weiß<sup>183</sup>. – Nicht weniger aufschlußreich ist die Tatsache, daß er nie ein weiteres von den Späteren sehr häufig auf Nikaia und andere Konzilien angewandtes Theologumenon benutzt: die Anwesenheit Christi dort, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (Mt 18, 20)<sup>184</sup>. Er spricht nie von einer Anwesenheit Jesu unter den Synodalen von Nikaia, obwohl er die Vorstellung als solche und eine entsprechende Verwendung von Mt 18, 20 kennt<sup>185</sup>. Es scheint, daß die beiden Vorstellungen – die Synodalen als „Väter“ und die Synodalen zu Füßen des gegenwärtigen Herrn – sich gegenseitig als zwei wesentlich verschiedene Konzilsideen ausschließen.

---

<sup>183</sup> Vgl. ebd. weiter unten, wo es heißt: „Denn niemand anders als der von ihnen gelästerte Herr selber verurteilte (durch den plötzlichen Tod des Arius) die gegen ihn gerichtete Häresie.“

<sup>184</sup> Zum Beispiel Cyrill, Brief 55 (PG 77: 293 A).

<sup>185</sup> Festbrief 10 aus dem Jahre 338 (PG 26: 1398 A). Die Schriftstelle ist hier bezogen auf den Gottesdienst räumlich getrennter, aber in Christus vereinter Menschen.