

Zur Entwicklung der Konzilsidee

Von Hermann-Josef Sieben, S. J.

Zweiter Teil:

Die fides Nicaena als Autorität nach dem Zeugnis vorephesinischen Schrifttums

Professor *St. L. Greenslade* hat in einer neueren Publikation¹ u. a. den Autoritätsanspruch der alten Konzilien untersucht und kommt – im wesentlichen aufgrund der Analyse der in Frage kommenden Konzilsdokumente – zu dem Ergebnis: „Selbst wenn diese Konzilien keine Unfehlbarkeit haben mögen, haben sie doch . . . Anspruch auf Annahme und Gehorsam erhoben. Das heißt, sie handelten so, als ob sie ein hohes Maß spezifischer Autorität besäßen.“² Da es offensichtlich nicht das gleiche ist, Autorität zu beanspruchen und Autorität tatsächlich zu besitzen, ergibt sich in Weiterführung oben genannter Studie folgende neue Fragestellung: Welche Autorität haben die alten Konzilien de facto gehabt? Welche Autorität wurde ihnen tatsächlich zuerkannt? Wie wurde diese begründet? Mit anderen Worten: Wie entstand die Alte Kirche dem Anspruch ihrer Konzilien, und wie verstand sie ihn? Der vorliegende Versuch einer Antwort auf diese Frage beschränkt sich, was die in Frage stehende Konzilsautorität angeht, im wesentlichen auf das Nicaenum und, was die zu befragenden Quellen betrifft, auf das vorephesinische, außerafrikanische Schrifttum. Um eventuellen Verwechslungen mit verwandten Fragestellungen vorzubeugen, sei noch der eigentliche Gegenstand und das Ziel der Untersuchung präzisiert: Die Untersuchung versteht sich als Beitrag zur Erhellung des Konzilsgedankens, der Konzilstheologie der Alten Kirche; es geht primär weder um Konzilsgeschichte noch um den Text der fides Nicaena (Symbolforschung). Unter ‚fides Nicaena‘ verstehen wir dabei das, was auch die alten Theologen selber unter diesem Begriff verstanden haben: den Text bzw. die Texte, die als Glaubensformel des Konzils von Nikaia galten³. Autorität besagt in unserem Zusammenhang Normativität für den Heilsglauben in Analogie zur Autorität der Heiligen Schrift.

¹ Die Autoritäten, auf die sich die vier ersten ökumenischen Konzile berufen haben. In: Konzile und die Ökumenische Bewegung (Studien des Ökumenischen Rates, 5 [Genf 1968]) 53–71.

² Ebd. 71.

³ *G. L. Dossetti*, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli*. Edizione critica (Testi e Ricerche di Scienze Religiose, 2 [Roma – Freiburg – Basel – Barcelona – Wien 1967]), stellt die verschiedenen Textformen der fides Nicaena zusammen.

I. „Traditioneller“ Konzilsgedanke und spezifische Autoritätsproblematik der fides Nicaena

Daß das kirchliche Leben lange vor dem Nicaenum, wenn auch nicht in allen Gegenden gleich intensiv, durch konziliare Praxis gekennzeichnet ist, ergibt ein Blick in die Konzilsgeschichte⁴. Unser Wissen über die konziliare Praxis der Alten Kirche soll hier zunächst durch einige Zeugnisse ergänzt werden, aus denen sich so etwas wie eine allgemeine Konzilstheorie der Alten Kirche entwickeln ließe. Insofern in ihnen die Überzeugung zum Ausdruck kommt, daß Konzile notwendig sind bzw. daß Christus selber sie einberuft, wird den Konzilien von vornherein eine bestimmte Autorität zuerkannt. Von dieser selbstverständlichen, allen Konzilien zugestanden Autorität gilt es auszugehen bei der Frage nach der speziellen Autorität der fides Nicaena.

Beim Bericht über das Konzilsverbot des *Licinius* begründet der Verfasser der *Vita Constantini* den damit heraufgeführten kirchlichen Notstand mit der lapidaren Bemerkung: „Anders nämlich als durch Synoden ist es unmöglich, die großen Probleme zu lösen.“⁵ Dementsprechend berichtet uns ja gerade auch die Kirchengeschichte des *Eusebius* über zahlreiche Konzilien der Alten Kirche⁶. Auch *Epiphanius* weiß um die Notwendigkeit der Konzilien, er präzisiert näherhin ihre Bedeutung für die Kirche: „Die Konzilien bringen die (gesuchte) Gewißheit (*asphaleia*) in den von Zeit zu Zeit jeweils anstehenden Fragen.“⁷ Er macht diese Bemerkung bezüglich des Nicaenums, wo eben die Frage nach der Gottheit des Heiligen Geistes noch nicht gestellt war.

⁴ Vgl. vor allem *C. H. Hefele – H. Leclercq*, *Histoire des Conciles*, Bd. I, 1 (Paris 1907). Aus der neueren Literatur: *B. Botte, H. Marot* u. a., *Das Konzil und die Konzile*. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche (Stuttgart 1962), mit den Beiträgen von *H. Marot*, Vornicäische und ökumenische Konzile, ebd. 23–51, und *P.-Th. Camelot*, Die ökumenischen Konzile des 4. und 5. Jahrhunderts, ebd. 53–88. Vgl. auch das immer noch sehr brauchbare Werk von *M. Goemans*, *Het Algemeen Concilie in de vierde eeuw* (Nijmegen 1945), mit der Besprechung von *Y. Congar* in: *RevScPhTh* 31 (1947) 288–291. Außerdem: *B. Botte*, *Presbyterium und Ordo*, in: *Irenikon* 29 (1956) 5–27 (zur Entstehung des konziliaren Bewusstseins); *J. D. Zizioulas*, Die Entwicklung konziliarer Strukturen bis zur Zeit des ersten ökumenischen Konzils. In: *Konzile und die Ökumenische Bewegung*, a. a. O. (Anm. 1) 34–52; *I. Ortiz de Urbina*, *Nizäa und Konstantinopel* (Mainz 1964), franz.: *Nicée et Constantinople* (Paris 1962); *B. D. Dupuy*, *Le magistère de l'Église, service de la parole*. In: *L'Infaillibilité de l'Église* (Journées Œcuméniques de Chevotogne, 25–29 sept. 1961, Coll. «Irenikon» [Namur 1962]) 53–97; *P.-Th. Camelot*, *Le magistère et les Symboles*, in: *Divinitas* 5 (1961) 607–622; *ders.*, «Symbole de Nicée» ou «Foi de Nicée»? in: *OrChrPer* 23 (1947) 425–433; *H. G. Margull* (Hrsg.), *Die ökumenischen Konzile der Christenheit* (Stuttgart 1961); darin: *G. Kretschmar*, *Die Konzile der Alten Kirche*, 13–74; *K. Stürmer*, *Konzilien und ökumenische Kirchenversammlungen*. Abriss einer Geschichte (Göttingen 1962), mit Anhang über die wichtigere Literatur, ebd. 486–499.

⁵ *Vita Constantini* I (GCS 31, 27 ff.).

⁶ Kirchengeschichte VI, 33 (GCS 588); VI, 37 (GCS 592); VI, 43 (GCS 612); VII, 24 (GCS 688); VII, 28 (GCS 703).

⁷ *Adv. haer.* 74, 14 (PG 42: 501).

Cyrrill von Alexandrien gibt seiner Konzilserwartung folgendermaßen Ausdruck, als er aufgefordert wird, sich einem Konzil zu stellen und sich dort zu rechtfertigen: „Es kommt vor, daß der Erlöser in seiner Heilsvorsorge (oikonomia) wegen kleiner und unbedeutender Angelegenheiten eine Synode einberuft, um seine Kirche zu reinigen, so daß sie den edlen Glauben unbefleckt und unvermischt besitzt.“⁸ Wir sehen hier ab von der Frage, wie sicher *Cyrrill* tatsächlich ist, vor einer wirklich allgemeinen Synode seinen Standpunkt durchsetzen zu können, wir halten lediglich seine Überzeugung fest, daß Konzilien letztlich von Gott selbst veranstaltete Unternehmungen sind mit dem Ziel der Reinerhaltung des Glaubens. Dieser seiner Überzeugung gibt *Cyrrill* auch an anderer Stelle Ausdruck, wenn er schreibt: „Wir sind des Glaubens, daß Christus der Allererlöser seine Kirchen von verkehrtem Denken rein machen und den rechten Glauben in höchstem Glanz wiederherstellen wird . . .“⁹ Er teilt diese seine Überzeugung vom providentiellen Charakter einer Konzilsveranstaltung mit seinem Gegenspieler *Nestorius*, der seiner eigenen Konzilserwartung im Brief an *Cyrrill* Ausdruck gibt¹⁰. Eine solche Konzilsveranstaltung ist in den Augen eines *Hilarius* keineswegs eine außergewöhnliche Angelegenheit, sie gehört vielmehr zur „ständigen und öffentlichen Verkündigung des vollkommenen Glaubens“, die eben je nach Schwere der drohenden Häresie entweder durch „verschiedene Briefe“ oder, wie es in Nikaia der Fall war, durch eine Versammlung der Bischöfe stattfindet¹¹. Bisweilen freilich erscheint die Synode als der einzige Weg, mit einem Problem fertig zu werden¹². Konzilien gehören nach dem Zeugnis der alten Theologen zur Selbstverwirklichung der Kirche, insofern durch sie die Reinheit des Glaubens erhalten wird; sie haben ihren festen Platz in ihrem Alltagsleben. Bezeichnend ist in diesem Sinn z. B., was ein *Hieronymus* als normalen Inhalt einer „Konzilsakte“ betrachtet¹³.

Die Alte Kirche vertraut in einem gewissen Sinne ihren Fortbestand der Konzilseinrichtung an; das dürfte u. a. aus den beigetragenen

⁸ ACO (= Acta Conciliorum Œcumenicorum, Ausgabe E. Schwartz) I, 1, 1: 111, 25 ff.

⁹ ACO I, 1, 1: 117, 8 ff.

¹⁰ F. Loofs, Nestoriana. Ad Cyrillum II, 185, 23 ff.: „... dum (deus) nobis ipsam synodum donaverit, quam speramus . . .“

¹¹ *Hilarius*, Fragm. series B II 9, 5, 25 – 6, 26 (CSEL 65: 148–149).

¹² „Necessaria est cognitio synodi, quam et iam pridem congregandam esse diximus. Ea enim sola est, quae huiusmodi tempestatum motus sedare possit“ (*Innocentius I* [PL 20: 505]).

¹³ In seiner Schrift ‚Apologia adversus libros Rufini‘ fordert er seinen Gegner auf: ‚Responde, quaeso, synodus, a qua excommunicatus est (scil. Hilarius), in qua urbe fuit? Dic episcoporum vocabula, profer sententias subscriptionum, vel diversitatem vel consonantiam. Doce qui eo anno consules fuerint, quis imperator hanc synodum iusserit congregari. Galliaene tantum episcopi fuerint an et Italiae et Hispaniae? Certe quam ob causam synodus congregata sit‘ (Apol. II, 19 [PL 23: 464/443]).

Zeugnissen hervorgehen. Aber man wird sich andererseits auch vor einer Überschätzung dieses Konzilsvertrauens durch eine Stimme wie die des *Gregor von Nazianz* warnen lassen müssen. Er macht aus seiner persönlichen bitteren Erfahrung mit Konzilien keinen Hehl und hat für sie, wenn man einmal vom Nicaenum absieht, eigentlich nur Hohn und Spott übrig: „Ich verhalte mich so . . . , daß ich jede Versammlung von Bischöfen meide, weil ich bei noch keiner Synode einen günstigen Ausgang erlebt habe; sie bringen keine Beseitigung der Übel, sondern schaffen vielmehr neue . . . Es gibt auf ihnen nur Rivalität und Machtkämpfe . . .“¹⁴ In seinem Gedicht *De vita sua* nennt der aristokratische *Gregor* als Grund für das Versagen der Synoden deren „anarchische“ Grundstruktur: „Es gab Synoden; wessen (Synoden) waren es? . . . Es waren die Synoden aller, was soviel heißt wie niemandes. Denn die Herrschaft der vielen ist dasselbe wie ‚Anarchie‘.“¹⁵

Wie nun erfüllten die Synoden die an sie gestellten Erwartungen? Was die Reinerhaltung des Glaubens angeht, so erfüllten sie diese Erwartungen durch Ausschluß des Irrlehrers, wie z. B. deutlich aus den verschiedenen Berichten in der Kirchengeschichte des *Eusebius* hervorgeht. Was Fragen der Kirchendisziplin angeht, durch Festsetzung bestimmter Normen, durch Aufstellung von „Kanones“ und Gesetzen. Man denke z. B. an die Konzilien unter *Cyprian* über die Wiedertaufe der Häretiker. Umstände, die hier nicht weiter analysiert zu werden brauchen, führten nun im Falle Nikaia dazu, daß es mit dem Ausschluß des Häretikers nicht getan war. Das Konzil bekam bleibende Autorität konkret dadurch, daß sein Glaubensbekenntnis weiterhin in der Kirche „gebraucht“ wurde. Diese weiterhin andauernde Geltung eines Konzils und seiner *fides* war alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Das ergibt sich zunächst aus der Haltung des *Athanasius* dem Konzil von Nikaia gegenüber¹⁶, dies ergibt sich ebenfalls aus dem Verhalten anderer Theologen des untersuchten Zeitabschnitts. An erster Stelle ist hier der frühe *Hilarius* zu nennen. Ganz im Gegensatz zu *Athanasius* sieht er in seinem *De synodis* die nachnizänischen Synoden – mit einigen Abstrichen – in völlig positivem Licht. Das heißt aber doch im Hinblick auf die *fides* Nicaena: Diese ist in gewissem Sinne überholt oder zumindest nicht höheren Ranges als die folgenden Konzilien. Im Dienste echter Einigungspolitik sieht *Hilarius* in diesen Konzilien z. T. eine notwendige Verbesserung und Ergänzung von Nikaia. Er sieht in allen aufgestellten Glaubensformeln das Bemühen der Bi-

¹⁴ Ep. 130 (PG 37: 225).

¹⁵ *De vita sua* 1740 (PG 37: 1151); vgl. auch Ep. 124 (PG 37: 217); Ep. 132 (PG 37: 228 f.); Ep. 136 (PG 37: 232); Ep. 173 (PG 37: 284) und vor allem: *De div. vitae gen. et adv. falsos episc.* 90 (PG 37: 1268).

¹⁶ Vgl. unseren Beitrag „Zur Entwicklung der Konzilsidee. Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alexandrien“, in: *ThPh* 45 (1970) 353–389.

2 schöfe, der Wahrheit näherzukommen¹⁷. Die einzelnen Glaubensformeln sind nicht gegeneinander gerichtet, wie *Athanasius* nicht müde wird zu wiederholen¹⁸, sondern vielmehr eine gemeinsame Wahrheits-suche. Man wird schwerlich beweisen können, daß *Hilarius* hier nur als Taktiker, als Kirchenpolitiker spricht, dem es auf das Einebnen der Gegensätze ankommt. Es ist vielmehr der Gesichtspunkt der Gottes-erkenntnis als solcher, unter der er die Glaubensformeln sieht, und von diesem „erkenntnistheoretischen“, philosophischen Ansatz aus gelingt ihm nur allmählich eine positive Würdigung dessen, was eine schriftliche Fixierung des Glaubens zu sein beansprucht. Gottes Unendlichkeit ist der eigentliche Grund für die Vielzahl der aufgestellten „Definitionen“ und nicht die böse Absicht der Menschen, den Glauben zu verleugnen! Das ist die kirchenpolitisch günstige Konsequenz aus diesem Unverständnis des *Hilarius*. Die ‚brevitas verborum‘, womit auf das ‚homoousios‘ angespielt wird, kann nur durch „eine Vielzahl von Definitionen“ und „eine große Menge von Worten“ kompensiert werden. *Hilarius* sieht die ganzen Definitionsversuche eher als eine Unterweisung (ad docendum) denn als ein Bekenntnis im eigentlichen Sinne des Wortes¹⁹.

Wenn im folgenden *Hilarius* die gallischen Bischöfe glücklich preist, daß sie bis zur Stunde überhaupt noch keine schriftlichen Glaubensbekenntnisse kennen, vielmehr den „vollkommenen und apostolischen Glauben im Herzen tragen“, dann offenbart er damit nicht nur die für ihn noch um 358 typische Einstellung zu Glaubensformeln überhaupt – einschließlich der Formel von Nikaia –, sondern er wirft auch bezeichnendes Licht auf die Tatsache, wie wenig noch um 360 die nizänische Formel im Westen, gar als Glaubensformel, bekannt war²⁰. Diese Relativierung der Glaubensformeln, von der Nikaia keineswegs ausgeschlossen ist, erreicht gewissermaßen ihren Höhepunkt darin, daß Glaubensformeln und Glaubensinhalt als Buchstabe und Gewissen

¹⁷ „Multifarie, ut intelligitur, episcoporum consiliis atque sententiis quaesita veritas est et intelligentiae ratio exposita est per singulas scriptae fidei professiones: singulis quibusque generibus impiae praedicationis extinctis“ (*Hilarius*, De syn. 27, 62 [PL 10: 522]).

¹⁸ Vgl. unseren Beitrag a. a. O. (Anm. 16), bes. 367 ff.

?? ¹⁹ „Non enim infinitus et immensus Deus brevibus humani sermonis eloquiis vel intelligi potuit vel ostendi. Fallit enim plerumque et audientis et docentis brevitatis verborum: et compendio sermonum aut non intelligi potest quod requiritur, aut etiam corrumpitur quod significatum magis quam enarratum rationis absolute non constat. Et idcirco episcopi intelligentiae sensu loquentes, ob difficultatem naturalis intelligentiae et plurimis definitionibus et copiosioribus verbis usi sint ad docendum, ut et sensum audientium distinctione editae per multa veritatis imbuerunt, et de divinis rebus nihil aliud periculosum aut obscurum in hac multimoda plurium sententiarum absolute loquerentur“ (De syn. 62 [PL 10: 522]).

²⁰ De syn. 27, 63 (PL 10: 523).

(Geist) einander gegenübergestellt werden²¹, eine Gegenüberstellung, die freilich weniger absolut gemeint ist, als es zunächst den Anschein hat; denn *Hilarius* betont ausdrücklich die Nützlichkeit dieser schriftlichen Bekenntnisse²².

In seinem *Liber ad Constantium imperatorem* geht *Hilarius*, bevor er in der folgenden Schrift *Liber contra Constantium imperatorem* auf die Linie des *Athanasius*, d. h. auf das Festhalten am Wortlaut und Text der fides Nicaena, einschwenkt, noch einen Schritt weiter in der Infragestellung der nizänischen Formel. Er proklamiert nämlich nicht wie *Athanasius* die ‚autarkia‘ des Nicaenums, sondern die des Taufglaubens!²³ Daß dieser Rückgriff allein auf den Taufglauben tatsächlich auch das Fallenlassen der fides Nicaena bedeutet oder mit einschließt, zeigt die beigefügte Versicherung an: Die nizänische Glaubensformel aufgeben heißt nicht den mit ihr gemeinten Glauben verleugnen²⁴. Der durch Nikaia ausgelöste processus in infinitum jeweiliger Korrektur an der vorausgegangenen Glaubensformel ist in den Augen des *Hilarius* – wenigstens hier – nicht anders zum Stillstand zu bringen als durch den Verzicht auf schriftliche Formeln überhaupt²⁵.

²¹ ‚Sed necessitas consuetudinem intulit, exponi fides, et expositis subscribi. Ubi enim sensus conscientiae periclitatur, illic littera postulatur‘ (De syn. ebd.).

²² ‚Nec sane scribi impedit, quod salutare est confiteri‘ (ebd.). In den folgenden Kapiteln von De syn. warnt *Hilarius* vor einem schlagwortartigen Gebrauch des ‚homoousios‘. Ein solcher Gebrauch liegt dann vor, wenn sich das Bekenntnis ausschließlich auf die „definierten“ Begriffe bezieht. Das ‚homoousios‘ ist das zweite, nicht das erste Wort beim Bekenntnis. Das ‚pater ingenitus‘ geht ihm notwendig voraus. Das Christusgeheimnis ist nicht in einem einzigen „nackten Begriff“ (brevi ac nudo sermone), z. B. mit dem Ausdruck ‚una substantia‘, aussagbar, sondern nur in dialektischen, sich gegenseitig „aufhebenden“ Schritten (ebd. 526 ff.). Für Nikaia gilt: ‚Ante nativitas filii, ante subjectio, ante similitudo naturae praedicanda est: ut non impie unius esse et Pater et Filius substantiae praedicetur‘ (De syn. 27, 69 [PL 10: 527]). ‚Et non intelligo cur ante caetera tamquam maximum et potissimum et solitarium praedicandum sit, quod nec pie possit ante caetera praedicari, et iam impie necesse sit, post caetera denegari.‘ Dies bedeutet: Die fides Nicaena steht, gerade weil sie brevität auszeichnet, unter dieser Dialektik des ante und post. – Nach der Darlegung des rechten Verständnisses des ‚homoousios‘ und den Ausführungen zur Ablehnung des ‚homoousios‘ durch das Konzil von Antiochien (ebd. 538), die von der Auffassung des *Athanasius* erheblich abweichen (vgl. den oben zit. Aufsatz [Anm. 16] 374 ff.), schließt die Schrift mit der Aufforderung, die fides Nicaena, falls notwendig, gemeinsam zu verbessern: ‚Si quid ad interpretationem addendum est, communiter consulamus. Potest inter nos optimus fidei status condi, ut nec ea quae bene sunt constituta vexentur, et quae male sunt intellecta resecentur‘ (De syn. 27, 91 [PL 10: 545]).

²³ ‚Inter haec fidei naufragia caelestis patrimonii iam paene profligata hereditate tutissimum nobis est primam et solam evangelicam fidem confessam in baptismo intellectam retinere nec demutare, quod solum acceptum atque auditum habeo, bene credere . . .‘ (CSEL 65: 202).

²⁴ ‚Non ut ea, quae synodo patrum nostrorum continentur, tamquam inreligiose et impie scripta damnanda sint‘ (ebd.).

²⁵ ‚Quod emendatum est, semper proficit, et, dum omnis emendatio displicet, emendationem omnem emendatio consecuta condemnet, ac si iam, quidquid illud est, non emendatio aliqua sit emendationis, sed coeperit esse damnatio‘ (ebd.).

Diese Position ist nicht das letzte Wort in der theologischen Entwicklung des *Hilarius*. In seinen späteren Schriften erweist sich auch für ihn die *fides Nicaena* als das „sichere Grundgesetz der Kirche“, als die „zuversichtliche Gewißheit der menschlichen Hoffnung“²⁶. Anders ist das bei einem Manne wie *Zeno von Verona*, der allem Anschein nach bei seiner ablehnenden Haltung jeder Art von ‚Tractatus‘ bleibt. Von seinen vor 380 abgefaßten *Tractatus*²⁷ handelt der erste über den Glauben. Der Bischof von Verona zeigt sich darin als Vertreter eines Glaubensbegriffs, der unschwer als Reaktion gegen den Intellektualismus der Zeittheologie erkannt wird. Der Glaube, so stellt *Zeno* gleich zu Beginn fest, gründet im Willen des Menschen und nicht in der Belehrung durch andere²⁸. In Anlehnung, wie es scheint, an die paulinische Antithese von Gnade und Gesetz entwickelt er seinen eigenen Glaubensbegriff näherhin dadurch, daß er den anvisierten gegnerischen Glaubensbegriff mit dem Gesetz identifiziert²⁹.

Ein solcher in reiner Antithese zum Gesetz entwickelter Glaubensbegriff steht naturgemäß in schärfster Spannung zu jeder Art von Traktat. Ohne jeden Zweifel sind unter diesen Traktaten auch die konziliaren mit eingeschlossen³⁰. *Zeno* sieht in ihnen eben gerade das, was er als Gegenbegriff seiner Glaubensauffassung, nämlich als ‚lex‘, stigmatisiert. Die Haltung *Zenos* ist – wenigstens in diesem ersten Traktat – kompromißlos. Er lehnt den ‚tractatus fidei‘ ebenso ab wie die ‚fides tractatus‘³¹. Auch hier wieder – wie schon bei *Hilarius* – die gleiche Furcht vor dem *processus in infinitum* immer neuer Formeln und das Nichtvorhandensein von Kriterien, die eine Auswahl vom Formelangebot erlaubten³². *Zeno* macht sich lustig über einen Glauben, der etwas anderes sein will als ‚credulitas‘³³. Andererseits ist jedoch auch festzuhalten, daß er nicht jede Art von ‚doctrina‘ ablehnt;

²⁶ Liber contra Constantium imperatorem 27 (PL 10: 603).

²⁷ PL 11: 253–628. ²⁸ Tract. I, 1, 1 (PL 11: 253 f.).

²⁹ ‚Errat igitur quisquis disputantium lege aestimat fidem... disputatio enim sicut excolit legem, ita, si versuta sit, eradicat fidem... (Tract. I, 1, 1 [PL 11: 259]).‘

³⁰ Tract. I, 1, 3 (PL 11: 259). ³¹ Ebd. 259 f.

³² ‚Video... multos fuisse tractatus, multas fides, et quidem novellas, et litis labore ac favore nutritas... verumtamen ex his omnibus eligendum quid sit non potest nosci aut comprehendi: quia non erit nec proprium, nec firmum, quod habet statum semper incertum: quippe unius electio sit alterius reprobatio: vel si omnes omnino amplectandae sint, ut tot quid habeat fides, quot non habet verba, multo magis nihil habebit, quia tractatus, qui eas genuit, vel quotidie generat, adhuc potest generare‘ (Tract. I, 1, 3 [PL 11: 259 f.]).

³³ ‚O quam misera est fides, quam verba concinnant! o quam debilis, cuius cotidie dissipantur variis argumentationibus membra! o quam indefensa, quae regum, iudicum, divitum, aliquoties etiam, quod peius est, gentium desiderat per momenta patrocinia! o quam turpis ac lubrica, de qua ludit aliena sententia! o quam adultera, quae non agnoscit, quo auctore sit nata! o quam ridiculosa, quae duobus confligentibus Christianis, ab alteri eorum, si non transducitur, perfidia, cum transducta fuerit, fides vocatur‘ (Tract. I, 1, 4 [PL 11: 262 f.]).

worauf es ihm ankommt, ist vielmehr die Herausarbeitung des Unterschieds zwischen ‚fides‘ und ‚tractatus‘³⁴. Leider ist es im Rahmen dieser Untersuchung nicht möglich, den interessanten Glaubensbegriff des *Zeno* zu analysieren. Seine sich aus diesem Glaubensbegriff ergebende Stellungnahme allen Traktaten gegenüber, einschließlich der synodalen, soll in diesem Zusammenhang lediglich als Beispiel dafür stehen, wie wenig bestimmte Kreise der Orthodoxie von ihren theologischen Voraussetzungen her zur Aufnahme schriftlicher Glaubensformeln disponiert waren³⁵.

Es scheint, daß auch *Ephräm der Syrer* derjenigen Gruppe von Theologen zugeordnet werden muß, die, obwohl entschiedene Homoousianer, dennoch nichts von einer fortdauernden Autorität der fides Nicaena wissen wollen: „Ich verließ, was nicht geschrieben steht, und hielt mich an das Geschriebene / um nicht wegen dessen, was nicht geschrieben steht / das Geschriebene zu verlieren“, singt er in seinem Hymnus gegen die Arianer³⁶. Mit solcherart Distanzierung gegenüber der fides Nicaena rückte man freilich in eine gewisse Nähe zu Leuten vom Schlage eines *Eusebius von Emesa*, die gleicherweise – nur aus anderen Gründen – keinen neuen Text über oder neben der Schrift als Autorität annehmen wollten³⁷.

II. Wachsende Autorität der fides Nicaena

Zeno und *Ephräm* werden von der späteren kirchlichen Entwicklung überrollt, *Hilarius* selber wird zum entschiedenen Anwalt der nizänischen Formel. Es ist jetzt zu fragen, wie und wo und in welchen Stufen sich die bleibende Autorität der fides Nicaena im Schrifttum der

³⁴ ‚Sed non eo dico ut ingratum faciam doctrinae beneficium, sed ut sciat unusquisque, aliud esse fidem, aliud esse tractatum; non fidem per tractatum posse vel dari vel nosci vel destrui‘ (Tract. I, 1, 4 [PL 11: 265]). Diese Feststellung ist deshalb nötig, weil der Bischof sich sonst selbst widersprechen würde, denn er ist ja hier selber im Begriff, einen Tractatus zu schreiben. Im übrigen enthält der ‚Tractatus de fide‘ treffende Charakterisierungen der virtus fidei und manche Spitze wohl eher gegen die Arianer als gegen die Nizäner (vgl. z. B. Tract. I, 1, 6 [PL 11: 269]). Wie wenig der Bischof ganz beim Wort genommen werden darf bezüglich dessen, was er gegen den Tractatus fidei sagt, zeigt vor allem das zweite Buch des Tractatus, in dem er ausführlich und im Sinne der Orthodoxie christologische Fragen „traktiert“.

³⁵ Zur Theologie Zenos von Verona vgl. *G. Bardy* in: DThC XV b, Sp. 3687 ff.

³⁶ Hym. 64, 11 (CSCO 155: 175). Die Stelle ist zusammen zu sehen mit Hym. 52, 14 (ebd. 140): „Wozu sollten wir ferner neuernd / etwas (hinzutun) zu jener / Wahrheit, die er (d. i. Gott [eigene Anm.]) uns schrieb? Die Namen, die wir hinzufügte / sie sind, o meine Brüder, den Verwegenen zum Anlaß geworden / für alle häßlichen Zusätze. Fügt du Untersuchungen hinzu / dann hast du Streit hinzugefügt; zitierst du aber, was geschrieben steht (d. h.: die Heilige Schrift [eigene Anm.]) / dann hast du, was verwirrt ist, beruhigt.“

³⁷ ‚Cur lis? quia scripturis contenti non sumus, sed ex corde non miscenda miscemus . . . in ea quae scripta sunt, attendite et ablata est lis . . . Noli scribere, sed lege, non tua, sed evangelistarum. Etiamsi recte dicas, tamen, quia tua sunt, das occasionem ad litem‘ (Ausg. *E. M. Buytard*, Bd. I, 55; vgl. auch ebd. 95. 107. 110).

Vorephesiner anzeigt. Es geht uns hier zunächst darum, das Faktum dieser Autorität aufzuzeigen, bevor wir die Frage stellen, in welcher Weise die alten Theologen diese Autorität „begründet“ bzw. theologisch verstanden haben. Zwei deutlich voneinander abhebbare Formen lassen sich dabei unterscheiden: Eine Zeitlang und bei bestimmten Autoren ist die *fides Nicaena* lediglich Inbegriff des orthodoxen Glaubens; man bekennt sich zu der Formel, aber man argumentiert noch nicht mit ihr. Auf der zweiten Stufe argumentiert man – z. B. im christologischen Disput – aufgrund der *fides Nicaena*.

An erster Stelle ist hier natürlich *Athanasius von Alexandrien* zu nennen. Seit dem Konzil von Sardika wird er nicht müde, die *fides Nicaena* als Bekenntnisformel der Orthodoxen zu propagieren³⁸. Von den Kappadoziern ist es besonders *Basilius*, der sich wiederholt und in aller Form zur *fides Nicaena* bekennt, so z. B. im Brief 159: „Um es mit einem Wort zu sagen: wir achten die von den in Nikaia versammelten Vätern (aufgestellte) Glaubensformel höher als alle, die später geschaffen wurden.“³⁹ Im Brief an die westlichen Bischöfe, der den desolaten Zustand der Ostkirche schildert, erscheint das Bekenntnis zur *fides Nicaena* als Zielvorstellung aller kirchlichen Erneuerung⁴⁰.

Ähnlich massiv, wenn auch wesentlich weniger häufig als *Basilius*, äußert sich *Gregor von Nazianz*. Auf die Frage, was „Gewißheit“ im Glauben bringe, nennt er die *fides Nicaena*: „Nichts haben wir jemals höher geschätzt und können wir höher schätzen, und mit Gott sind wir dieses Glaubens und werden es bleiben.“⁴¹ Im Werk des *Gregor von Nyssa* ist das explizite Bekenntnis zur *fides Nicaena* seltener als bei den beiden anderen Kappadoziern. Wie sehr diese *fides* jedoch Prämisse seines eigenen Denkens ist, geht u. a. aus einer methodischen Kritik an seinem Gegner *Eunomius* hervor. Dieser sollte, so *Gregor*, statt von ungesicherten eigenen Überlegungen auszugehen, sich an die Widerlegung der kirchlichen Lehre machen. „Die Kirche lehrt jedoch, sich allgemeinverständlich ausdrückend (*idiotikos*): daß der eingeborene Gott ‚aus dem Wesen‘ des wahren Gottes seinem Wesen nach wahrer Gott ist . . .“⁴² Indem *Gregor* auf diese Weise auf die *fides Nicaena* anspielt, bekennt er sich selber zu dieser Formel.

³⁸ Vgl. PG 26: 800 und unseren Aufsatz, a. a. O. (Anm. 16) 361 ff.

³⁹ PG 32: 620; vgl. Ep. 51, 2 (PG 32: 389); Ep. 52, 1 (PG 32: 392); Ep. 81 (PG 32: 457); Ep. 91 (PG 32: 476); Ep. 113 (PG 32: 528); Ep. 114 (PG 32: 528 f.); Ep. 125, 1 (PG 32: 545); Ep. 140, 2 (PG 32: 588); Ep. 226, 3 (PG 32: 848); Ep. 258, 2 (PG 32: 949); Ep. 265 (PG 32: 989).

⁴⁰ „Auch bei uns soll in aller Zuversicht jene gute Botschaft der Väter verkündigt werden, die die unselige Häresie des Arius vernichtet und die Kirchen in der gesunden Lehre auferbaut“ (Ep. 90, 2 [PG 32: 473]).

⁴¹ Ep. 102 (PG 37: 193); vgl. auch die Äußerung über Nikaia in seinem *Poema de vita sua* 1700 (PG 37: 1148).

⁴² *Contra Eun.* III, 94 (Ausg. *W. Jaeger*, Bd. II, 83, 27 f.).

Auch im lateinischen Schrifttum dieser Jahre findet sich das explizite Bekenntnis zur *fides Nicaena*, ohne daß aber schon ihr Text als Argument in der Auseinandersetzung verwendet würde. Hier ist unter anderen *Nicetas von Remesia* zu nennen, dem die Forschung seit einiger Zeit das unter dem Namen des *Nicetas von Aquileia* überlieferte Schriftchen *De ratione fidei*⁴³ zusammen mit dem *De spiritus sancti potentia* und dem *De symbolo* zuschreibt. *De ratione fidei* stellt im Grunde eine Verteidigung der *fides Nicaena* dar, aus der der entscheidende Satz ‚*natum de patre, hoc est de substantia patris, deum de deo, lumen de lumine, deum verum de deo vero, natum non factum, unius substantiae cum patre*‘ zitiert wird⁴⁴. Allem neugierigen Fragen und Forschen nach der ‚*qualitas*‘ und ‚*quantitas*‘ des Mysteriums hat das Konzil von Nikaia ein Ende bereitet: „Durch das Studium und die Untersuchung der Heiligen Schrift wurde die Wahrheit offenbar und niedergeschrieben.“⁴⁵ In seinem *De spiritus sancti potentia* gibt *Nicetas* eingangs Aufschluß über die Quelle, die er bei seiner Darlegung über die dritte Person (= *potentia*) benutzt. Es ist die Schrift allein. Eine solche explizite Rechtfertigung der Gottheit des Geistes ist übrigens, meint *Nicetas*, für die Gläubigen nicht nötig. Für sie genügt der Hinweis auf die *fides Nicaena*⁴⁶.

Phoebadius von Agen, geistiges Haupt der Nizäner in Gallien nach der Verbannung des Hilarius, verfaßte im Jahre 357 eine schwungvolle Kampfschrift gegen die zweite sirmische Glaubensformel⁴⁷. In diesem seinem *Liber contra Arianos* beruft er sich in aller Form auf die *fides Nicaena*, der „vollkommenen Richtschnur des katholischen Glaubens“⁴⁸. Ein sehr prägnantes Zeugnis für die *fides Nicaena* der Jahre um 360 liefert ferner *Marius Victorinus*. Im Kontext der Argumentation seiner *Adversum Arium libri quatuor* ist die *fides Nicaena* noch keine Autorität zugunsten der zu beweisenden Sache (*Victorinus* hält sich in seiner Schrift an die in der Einleitung angekündigte Einteilung in Schriftargumentation – *sacra lectio* – und rationale Durchdringung – *adsertio* – der Lehre von der Wesensgleichheit des Sohnes), wohl aber ein entscheidendes Argument für die Adäquatheit des zur Bezeichnung der Sache verwandten Terminus. Die Pointe seiner Argumentation lautet – und darin liegt sein Bekenntnis zu Nikaia –: gerade der Terminus ‚*homoousios*‘ wurde vom ökumenischen Konzil gewählt, und gerade er hat sich zur Durchsetzung der gemeinten Sache bewährt⁴⁹.

⁴³ PL 52: 847–874. ⁴⁴ Ebd. 849. ⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ ‚*Ratio a nobis requiritur, necessario reddenda est nec aliunde reddenda, nisi ex divinarum fontibus scripturarum*‘ (PL 52: 853).

⁴⁷ PL 20: 13–30. ⁴⁸ Ebd. 17.

⁴⁹ ‚*... homoousion vero magis ac magis teneatur, scribatur, dicatur, tractetur, in ecclesiis omnibus praedicetur. Haec enim fides apud Niceam, haec fides apostolorum, haec fides catholica. Hinc Arriani, hinc haeretici vincuntur universi* (Adv. Arium

Für weitere Bekenntnisse zur fides Nicaena mögen noch zwei Zeugnisse stehen, das eine von höchst offiziellem Charakter, das andere sehr repräsentativ für die spezifische Autoritätsform der fides Nicaena im ausgehenden vierten Jahrhundert. *Damasus* fordert die orientalischen Bischöfe auf: „... erinnert euch eifrig des von den Aposteln her überlieferten Glaubens, zumal desjenigen, der von den Heiligen Vätern im nizänischen Konzil schriftlich verkündet wurde“⁵⁰! Im Jahre 386 rechtfertigt *Ambrosius* in einem Brief an Kaiser *Valentinian*⁵¹ seine Nichtteilnahme am kaiserlichen Konsistorium. Dabei bekennt er sich mit folgenden Worten zur fides Nicaena: „Mit gutem Grund verabscheue ich jenes Konzil (= Rimini) und folge dem Tractatus des Konzils von Nikaia, von dem mich weder Tod noch Schwert trennen kann... An diesem Glauben halten die gallischen, die spanischen Provinzen fest und bewahren ihn zugleich mit dem gottesfürchtigen Bekenntnis zum (Heiligen) Geist.“⁵² – Kennzeichnend für die hier untersuchte Autoritätsphase der fides Nicaena sind Ausdrücke wie ‚protiman‘, ‚sequi‘, ‚amplecti‘ usw., Termini also, die alle eher eine „Entscheidung für“ und ein „Bekenntnis zu“ bezeichnen als eine Bindung durch etwas bzw. eine Verpflichtung.

Die weiterwachsende Autorität der fides Nicaena wird schließlich darin sichtbar, daß Autoren sich für ihre theologischen Ansichten – und zwar auch in Fragen, mit denen die nizänischen Väter nicht direkt befaßt waren – auf die fides Nicaena berufen. Solche Berufung setzt natürlich die Autorität des entsprechenden Textes für den Gegner oder Gesprächspartner voraus.

Eine erste Berufung dieser Art findet sich schon bei *Athanasius*, wenn auch nur in negativer Form. Er weist die Irrlehre von der Homousie des Leibes Christi mit dem Logos durch den Hinweis auf die Schrift und auf die fides Nicaena zurück⁵³. Positive Argumentation aufgrund der fides Nicaena finden wir dagegen bei *Epiphanius*. Er „beweist“ die Gottheit des Geistes aus dem Text der fides Nicaena⁵⁴.

II, 12 [SourChré: 430]); vgl. auch I, 45 (SourChré 324); II, 11 (SourChré 426); II, 9 (SourChré 420. 422 usw.).

⁵⁰ Ep. 7 (PL 13: 370f.); vgl. auch Ep. 1 in: ZNW 35 (1936) 19; Ep. 3 und 4 (PL 13: 356. 358).

⁵¹ Ep. 21 (PL 16: 1045f.).

⁵² Ep. 21, 14 (PL 16: 1048. [1005]); vgl. auch CSEL 78, Prol. 5, 32–37: ‚De concilio id potissimum sequar, quod trecenti decem et octo sacerdotes... velut trophaeum extulerunt...‘; ferner *Gregor von Elvira*: ‚Nicaenae autem synodi tractatum omni animi nisu ex tota fide servantes amplectimur; hunc enim tractatum scimus contra omnes haereses invicta veritate oppositum‘ (De fide orth., conclusio [PL 17: 567]).

⁵³ PG 26: 1056.

⁵⁴ „Auch wir bekennen die Glaubensformel, die in Nikaia aufgestellt worden ist. Beweise uns aufgrund derselben, daß der Heilige Geist in der Gottheit mitgezählt wird!“, läßt er die Pneumatomachen sagen und führt dann den geforderten Beweis

Dieser ist damit eindeutig Glaubensquelle bzw. Glaubensdokument. Als autoritativer Text gilt dabei nicht nur der zweite Artikel, auf den es den Vätern in Nikaia ausschließlich ankam, sondern der gesamte Text des Symbols. Ähnlich sehen wir auch *Damasus* argumentieren. Auch er leitet die Gottheit des Geistes aus der *fides Nicaena* ab⁵⁵. Durch *Gregor von Nyssa* erfahren wir, daß sich *Apollinarius* für seine Lehre auf die Konzilien von Antiochien und Nikaia beruft. Auch er argumentiert mit einem Textstück der *fides Nicaena*, das für die Väter von Nikaia selber keineswegs von Bedeutung war, nämlich mit ‚sarkothenta kai enanthropesanta‘. *Gregor* referiert die Auslegung des *Apollinarius* und bestreitet dabei keineswegs die Erlaubtheit solcher Berufung, sondern nur deren Richtigkeit⁵⁶. Auch *Theodor von Mopsuestia* führt den Beweis für die Gottheit des Geistes in seinen Taufkatechesen aus der *fides Nicaena*, und zwar obwohl er das *Constantinopolitanum* kennt⁵⁷.

Unter der Rücksicht der in der Auseinandersetzung verwendeten Argumente muß auch der Kampf zwischen *Nestorius* und *Cyrrill* als ein Streit um die richtige Auslegung der *fides Nicaena* betrachtet werden. Beide Gegner argumentieren außer mit Schrifttexten (das versteht sich von selbst) mit der *fides Nicaena* in der Hand. Gleich der erste Brief des *Nestorius* an *Caelestin* von Anfang 429 begründet die Ablehnung des Titels ‚theotokos‘ mit dem Fehlen dieses Titels in der *fides*

durch folgende Argumentation: Die *fides Nicaena* ordnet gleichberechtigt nebeneinander Vater, Sohn und Geist. Das „wir glauben“ bezieht sich aber im ersten Artikel nicht auf „Vater“, sondern auf „Gott“ (denn Gott wird geglaubt); also gilt das gleiche sinngemäß für „Sohn“ und „Geist“; auch hier bezieht sich das zu ergänzende „wir glauben“ auf ein sinngemäß zu ergänzendes „Gott“. Folglich ist in der *fides Nicaena* der Glaube an die Gottheit des Geistes enthalten (Adv. Haer. 74, 14 [PG 42: 501]).

⁵⁵ „... Nicaeni concilii fidem inviolabilem per omnia retinentes sive simulatione verborum aut sensu corrupto coaeternae et unius essentiae trinitatem credentes in nullo spiritum sanctum separamus, sed perfectum in omnibus, virtute, honore, majestate, deitate, cum patre conveneramus et filio... (vgl. ZNW 35 [1936] 22).

⁵⁶ „Was haben diese Ausführungen mit dem Vorausgehenden (d. h. den Konzilstexten) gemeinsam? Wo hat die Synode gegen den Samosatener diesen Lehrsatz aufgestellt? Doch lassen wir die Dinge, die weiter als unsere Erinnerung zurückliegen! Wie kommt er dazu, Derartiges mit den nizanischen Lehrsätzen zu beweisen?“ (Adv. Apol. [Ausg. W. Jaeger, Bd. III, 1, S. 143, 4 ff.).

⁵⁷ Hom 9, 3. Vgl. Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction phototypique et trad. par R. Tonneau et R. Devréese (Studi et Testi, 145) 213. 235. 239. – Die Väter von Nikaia haben, so meint Theodor, durchaus gezielt den Geist in der Glaubensformel miterwähnt, um ihn von den Geschöpfen zu unterscheiden: «Car des gens qui n'avaient admis nulle autre des créatures, n'eussent pas pris soin de mettre dans leur Credo et leur profession de foi, avec le Père et le Fils, l'Esprit Saint, s'ils n'avaient pas voulu distinguer dans cette profession de foi toutes les créatures d'avec la nature créée. Et ainsi convenait-il qu'avec le Père et le Fils l'Esprit fut nommé et confessé, parce que lui aussi est la nature créée, qui existe de toute éternité et est cause de tout...» (ebd. 217).

Nicaena⁵⁸. Im Osterbrief des gleichen Jahres an die Mönche stützt sich *Cyrrill* zum Beweis der Richtigkeit des Titels ‚theotokos‘ außer auf das Zeugnis des *Athanasius* und der Heiligen Schrift gerade auf die fides Nicaena⁵⁹. In seinem zweiten Brief an *Nestorius* wiederholt *Cyrrill* diese Auslegung der fides Nicaena⁶⁰. In seinem zweiten Brief an *Cyrrill* weist *Nestorius* seinerseits diese Auslegung mit aller Entschiedenheit zurück, wirft ihm „oberflächliche“ Lektüre der fides Nicaena vor⁶¹ und bringt im folgenden seine eigene Auslegung des Textes⁶². In seinem Brief an die Apokrisiare verdeutlicht *Cyrrill* schließlich noch seine im Brief an die Mönche vorgetragene Auslegung der fides Nicaena, indem er auf den Einwand antwortet, der Text enthalte nicht den Begriff ‚theotokos‘: der Titel „Gottesgebäerin“ befindet sich zwar nicht dem Wortlaut nach im Text der fides Nicaena, wohl aber liegt er in der inneren Logik seiner Begriffe (te dynamei ton ennoon), insofern nämlich, als die Synode die Menschwerdung des aus dem Vater Geborenen affirmiert⁶³. – Unter dem formalen Aspekt der Argumentation ist die christologische Diskussion also wesentlich eine Frage der Auslegung der fides Nicaena, dieser Text ist mithin als entscheidende Autorität in den betreffenden Theologenkreisen anerkannt.

Die wachsende Autorität der fides Nicaena zeigt sich nicht nur darin, daß man sich explizit zu ihr bekennt und Teile des Textes als Argument verwendet, sie manifestiert sich auch darin, daß ihr Wortlaut als ganz kommentiert und ausgelegt wird. Als erstes ist hier der *Commentarius in symbolum Nicaenum* vom Ende des 4. Jahrhunderts zu nen-

⁵⁸ „Hanc enim theotokon vocantes non perhorrescunt, cum sancti illi et supra omnem praedicationem patres per Nicaeam nihil amplius de sancta virgine dixissent, nisi quia dominus noster Jesus Christus incarnatus est ex spiritu sancto et Maria virgine (ACO I, 2, Coll. Ver. 13).

⁵⁹ „Weil also (durch die fides Nicaena) bewiesen ist, daß der aus der heiligen Jungfrau Geborene von Natur aus Gott ist, wird, glaube ich, bestimmt jeder ohne Zögern notwendigerweise denken und es auch aussprechen, daß sie Gottesgebäerin genannt wird, und dies mit Recht“ (ACO I, 1, 1: 12, 28 ff.).

⁶⁰ ACO I, 1, 1: 12, 28 ff.

⁶¹ „Schau dir den Text bitte genauer an, und du wirst finden, daß jener göttliche Chor der Väter nicht die wesensgleiche Gottheit als leidensfähig bezeichnet hat...“ (ACO I, 1, 1: 29, 21).

⁶² Die Worte ‚dominus‘, ‚Jesus‘, ‚Christus‘, ‚unigenitus‘ und ‚filius‘ sind die ‚communia nomina deitatis et humanitatis‘, gleichsam das Fundament, auf dem die „Überlieferung“ von Menschwerdung und Auferstehung und Leiden aufbaut sind (ACO I, 1, 1: 29, 27 ff.). Die gleiche Auslegung der fides Nicaena hatte *Nestorius* schon in seinem zweiten Brief an *Caelestin* vorgetragen: „Das ‚unum Dominum Jesum Christum‘ bezeichnet die ‚utraque natura, id est Christus‘ (ACO I, 2, Coll. Ver. 14, 30). Wie wir weiterhin aus dem ‚Liber Heraclidis‘ erfahren, der freilich erst aus dem Jahre 451 stammt, gruppierte *Nestorius* die Aussagen des zweiten Artikels der fides Nicaena konsequent nach seiner Lehre von der Trennung der beiden Naturen und dem gemeinsamen ‚prosopton‘ (Le Livre d’Héraclide [Ausg. F. Nau] 126–128. 150–151).

⁶³ ACO I, 1, 1: 110, 8 ff.

nen⁶⁴. Für den anonymen Kommentator ist die *fides Nicaena* eine Art Kompendium der Schrift: alle wesentlichen Gebote des AT und NT sind in ihr zusammengefaßt⁶⁵. Die *fides Nicaena* stellt, wie vor allem aus dem Schlußsatz hervorgeht⁶⁶, ein Kompendium des Heilsglaubens im strikten Sinn des Wortes dar; die *fides Nicaena* ist eine Art „heiliger Text“, freilich nicht von in sich selbst gegründeter Autorität. Denn es gilt die Natur des Kommentars zu erfassen: es wird nicht die Bedeutung der verwendeten Termini erklärt, und es werden nicht aufgrund derselben irgendwelche weiterführenden Aussagen gemacht, sondern diese werden durch die Schrift gerechtfertigt. Was die Form der Autorität angeht, steht dieser *Commentarius* irgendwie zwischen den beiden oben unterschiedenen Formen, dem Bekenntnis zu und der Argumentation aufgrund der *fides Nicaena*⁶⁷.

Wirft man einen Blick in die Predigtliteratur des ausgehenden 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts, auf die Predigten etwa eines *Gaudentius von Brescia* oder eines *Maximus von Turin*, so ist man überrascht, daß Nikaia an keiner Stelle erwähnt wird. Selbst da, wo *Gaudentius* ausdrücklich wie in der Praefatio die arianische Problematik anschnidet, fehlt eine explizite Bezugnahme auf das Konzil⁶⁸. Ganz ähnlich ist der Befund bei *Maximus von Turin*. Die Predigt zum Jahresgedächtnis des *Eusebius von Vercelli* kommt auf die ‚*arrianorum detestanda perfidia*‘ zu sprechen und weiß mehrere erbauliche Geschichten aus dem Leben des treuen Nizäners zu berichten, geht aber über das Konzil schweigend hinweg⁶⁹. Ein ähnliches Stillschweigen hinsichtlich Nikaia ist in zwei Bekenntnisschriften, im *Libellus de fide*, der Rechtfertigungsschrift des spanischen Mönchs *Bacharius* aus dem Jahre 383/4⁷⁰, und im *Libellus emendationis sive satisfactorius* des Mönchspriesters *Leporius*⁷¹ festzustellen. Auch in den Fragmenten der *Libri tres de Trinitate*

⁶⁴ PLS I: 220–240.

⁶⁵ ‚Fides quae a patribus nostris exposita est cuncta breviter comprehendit: sic enim spiritualiter omnia posuerunt, ut tota legis et prophetarum, evangeliorum et apostolorum praecepta, dum fideliter legitur illic posita esse monstrentur‘ (PLS I: 220).

⁶⁶ ‚Haec qui non crediderit et istam confessionem usque ad finem vitae non semper tenens et fidelibus dixerit in confessione et gentilibus demonstraverit iubente patre iubente filio spiritu sancto urgente in gehennam missus perpetuas luet poenas‘ (PLS I: 240).

⁶⁷ Die Taufkatechesen des Theodor von Mopsuestia sind analoger Natur, sowohl was die darin vorausgesetzte Autorität des Textes der *fides Nicaena* angeht als auch was die Natur des Kommentars betrifft.

⁶⁸ CSEL 68, 4; vgl. auch Tractatus XIX, wo weder in der theologischen Argumentation noch im geschichtlichen Rückblick Nikaia erwähnt wird. In Tractatus XIV ist zwar mehrmals von der ‚*confessio trinitatis*‘ die Rede, es fehlt jedoch jeder Hinweis auf das Konzil von Nikaia (CSEL 68: 127).

⁶⁹ CCL 23: 24–26.

⁷⁰ PL 20: 1019 ff.

⁷¹ PL 31: 1221–1230.

des *Pelagius*⁷² fehlt jegliche direkte Bezugnahme auf Nikaia, desgleichen im *Libellus fidei Pelagii*, obwohl dort der Terminus ‚homousios‘ vorkommt⁷³. Vielleicht darf man aus dieser Beobachtung folgern, daß die fides Nicaena eher in Theologenkreisen und unter Bischöfen Autorität hatte als bei den einfachen Gläubigen und daß sie auch bei Theologen und Bischöfen nicht als ausschließliche Form des Bekenntnisses erscheint.

III. Sententia divina: zur „Begründung“ der Autorität

Worin sahen die alten Theologen die Autorität der fides Nicaena begründet? Sahen sie den Grund z. B. darin, daß dieser Text von einem ökumenischen Konzil „definiert“ worden war? Oder sind für sie andere Momente ausschlaggebend? Indem wir so fragen, hoffen wir uns der Konzilsidee der Alten Kirche möglichst unvoreingenommen zu nähern.

Zunächst wird negativ festzustellen sein: Das Konzil von Nikaia ist ins Bewußtsein der vorephesinischen Theologen nicht eigentlich als „ökumenisches“ Konzil eingegangen. Zu diesem Ergebnis gelangt man, wenn man die Wahl der Epitheta als in diesem Sinn relevant betrachtet⁷⁴. Das Epitheton ‚oikumenikos‘ bzw. ‚universalis‘ oder auch ‚catholicus‘ ist relativ selten⁷⁵. Vorherrschend sind andere Epitheta, so vor allem ‚he megale synodos‘⁷⁶ oder einfach die Selbstbezeichnung der alten Konzilien ‚he hagia synodos‘⁷⁷. Bei den lateinischen Autoren steht meist überhaupt kein Epitheton⁷⁸.

⁷² PLS I: 1544–1560. ⁷³ PL 45: 1716/18.

⁷⁴ Das Faktum der Ökumenizität ist natürlich bekannt und wird in steigendem Maß auch als Begründung seiner Autorität herangezogen. Vgl. z. B. *Hilarius*: ‚ex omnibus partibus‘ (CSEL 65: 149); *Phoebadius*: ‚ex omnibus orbis partibus‘ (PL 20: 17); *Sulpicius Severus*: ‚ex toto orbe‘ (CSEL 1: 89); *Eusebius von Vercelli*: ‚ab universis catholicis episcopis‘ (CCL 9: 107). – Wir wollen hier lediglich sagen: terminologisch kommt diese Tendenz aber in der von uns untersuchten Periode noch nicht zum Tragen.

⁷⁵ *Vita Constantini III*, 6 (GCS 79: 26); *Athanasius*, Apol. c. Arianos (Ausg. H. G. Opitz II, 1, S. 93, 20); *Epiphanius* (PG 42: 217), geben der Synode von Nikaia das Epitheton ‚oikumenikos‘. *Amphilochius von Ikonium* nennt sie ‚ontos katholike kai apostolike‘ (PG 39: 96). *Gregor von Nyssa*, Adv. Apol. (Ausg. W. Jaeger, Bd. III, 1, S. 157, 28), kann sie die ‚koine synodos‘ nennen; *Julius* ‚katholike‘ (‚universalis‘ [PL 8: 888]).

⁷⁶ *Basilius*, Ep. 81 (PG 32: 457).

⁷⁷ *Gregor von Nazianz*, Or. 21, 14 (PG 35: 1096); *Cyrill von Alexandrien* hat eine Vorliebe für ‚he hagia kai megale synodos‘ (PG 77: 17. 45. 108 usw.). Varianten dazu sind: ‚tosaute kai megiste‘ (*Eustathius von Antiochien* [Ausg. M. Spanneut, Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche] 104); ‚he hagia kai paneuphemos‘ (*Cyrill von Alexandrien* [PG 75: 668]); ‚sanctissima synodus‘ (*Hilarius* [PL 10: 536]); *Theodor von Mopsuestia* (a. a. O. [Anm. 57] 174) spricht von der «admirable» oder der «merveilleux synode», und bei *Eutherius von Tyana* finden wir den Ausdruck ‚ho hieros kai megas choros‘ (*Antilogia* [Ausg. M. Tetz] 243), ähnlich bei *Nestorius* ‚ho theios choros‘ (a. a. O. [Anm. 10] 174).

⁷⁸ Vgl. z. B. *Sulpicius Severus*, Syn. Nicaena (CSEL 1, 93).

Die Ökumenizität als Grund der Autorität der fides Nicaena zeigt sich zumindest terminologisch (in der Auswahl des Epitheton) nicht mit genügender Deutlichkeit an. Wie steht es mit einer anderen Begründung der Autorität: dem bewußten Anknüpfen an das sog. Apostelkonzil? Sehen die vorephesinischen Theologen das Nicaenum in einer Linie mit dem Apostelkonzil, etwa als dessen „Fortsetzung“ oder Nachfolgerin?

Die Antwort fällt auch hier eher negativ aus. Eine Anknüpfung an das sog. Apostelkonzil für den Konzilsgedanken allgemein, wie immer man sich diese Anknüpfung auch näherhin zu denken hat, ist durch eindeutigere Texte erst für das Ende unseres Zeitabschnitts belegbar, für Nikaia im besonderen scheint es gar keine Belegstellen in diesem Sinne zu geben. Zwar kennt die Alte Kirche das sog. Aposteldekret von Apg 15⁷⁹, aber die Idee eines Apostelkonzils⁸⁰ scheint sich doch erst im Anschluß an die Konzilserfahrung des 5. Jahrhunderts gebildet zu haben⁸¹. Auf das Apostelkonzil als Modell oder Vorläuferin von

⁷⁹ Vgl. *Klemens von Alexandrien*, Strom. IV, 15: 97, 3; *Filastrius*, Haer. 8, 36 (CSEL 38: 20); *Ambrosiaster*, Com. in Gal. 18, 16 (CSEL 81: 18 ff.); *Epiphanius*, Haer. 28, 4 (PG 41: 381); *Augustinus*, C. Faust. man. 32, 13 (PL 42: 504).

⁸⁰ Papst *Innozenz I.* weiß in Ep. 24, 1 (PL 20: 548) von Antiochien zu berichten, „ubi et nomen accepit religio Christiana, et quae conventum Apostolorum apud se fieri celeberrimum meruit...“, und meint damit möglicherweise das Zusammenreffen des Petrus und Paulus in Antiochien von Gal 2, 11, über das ja auch *Augustinus* und *Hieronymus* ausführlich diskutierten.

⁸¹ *Augustinus* wendet den Begriff ‚concilium‘ auf die Versammlung der Apostel in Jerusalem an, und zwar in seiner Kontroverse über den Petrus-Paulus-Konflikt: ‚illud Hierosolymitanum concilium‘ (Ep. 82 [CSEL 34: 361, 12]). – *Job. Chrysostomus* bleibt bei seiner Exegese von Apg 15, 1–12 (Hom. 32 [PG 60: 233–238]) ausschließlich bei der moralischen Auslegung, indem er die ‚epieikia‘ des Petrus herausstreicht und anschließend ausführliche Nutzenwendungen bringt. Apg 15, 13 ff. legt er zwar anscheinend im Horizont einer Bischofsversammlung aus (PG 60: 239–246), er vermeidet jedoch den Terminus ‚synodos‘ oder Äquivalente. Auch hier handelt es sich mehr um eine moralische als um eine ekklesiologische Interpretation. Jede direkte Anspielung auf Konzile ist vermieden. Die Idee eines „Apostelkonzils“ als Vorläufer und Modell der kirchlichen Konzilien scheint noch unbekannt zu sein. Ähnlich die Apostolischen Konstitutionen VI, 10–13 (Ausg. *F. X. Funk*, *Didaskalia et Constitutiones apostolorum*, 1 [1905] 322–335). – Das gleiche dürfte gelten für eine Stelle bei *Basilius* (oder *Didymus*?), die zuweilen in diesem Zusammenhang angeführt wird (Adv. Eun. 5, 2 [PG 29: 740–741]). Daß *Chrysostomus* eigentlich keinen Zusammenhang sieht zwischen Apg 15 und den Kirchenversammlungen seiner Zeit, wird deutlich durch den Vergleich mit einem etwas späteren Autor, mit *Ammonius von Alexandrien* (PG 85: 1548–1552). Dieser Exeget kommentiert Apg 15, 7 folgendermaßen: „Die Untersuchungen über die ‚Dogmen‘ führten die Gläubigen der Alten Zeit mit viel Diskussion und Auseinandersetzung durch; sie legten auf diese Untersuchung solchen Wert, daß die Antiochener nicht zögerten, nach Jerusalem zu schicken und Fragen über den Streitpunkt zu stellen, obwohl es dabei nicht um zentrale Fragen ging, etwa um die Frage nach der Gottheit oder Menschwerdung des Sohnes in der Zeit oder um den Heiligen Geist oder die Engel oder die Herrschaften oder den Himmel oder ein anderes Problem dieser Art, sondern um die Beschneidung, d. h. den geringsten Teil der pudenda des menschlichen Leibes; denn sie wußten wohl, daß jedes Jota und jedes Strichlein des Gesetzes voll ist von tiefer Bedeutung“ (PG 85: 1549). Der Kommentar zu Apg 15, 25 ist nicht weniger bezeich-

Kirchenversammlungen scheint zunächst an einer inhaltlich sehr dichten, aber auch dunklen Stelle im *Hohenliedkommentar* des *Aponius*⁸² angespielt zu werden. Der Autor legt Hoheslied 1, 13, wenn unter ‚egregii viri‘ Bischöfe zu verstehen sind, als prophetisches Bild der Gegenwart Christi auf einer Synode aus, und zwar interessanterweise nach dem Vorbild von Apg 15⁸³.

Da man also für den Anfang des 5. Jahrhunderts mit der Idee des Apostelkonzils als Vorbild von Synoden wird rechnen können – der Kommentar des *Aponius* ist zwischen 405 und 415 in Italien verfaßt –, könnte auch eine andere Stelle in diesem Sinne zu verstehen sein: die Anspielung des *Caelestin* in seinem Brief an die Synode von Ephesus auf die ‚frequentissima congregatio‘⁸⁴. Die Konzilsväter dürfen in einem gewissen Sinne (die Formulierung *Caelestins* ist äußerst vorsichtig!) in ihrer Versammlung eine „Nachfolge“ des Apostelkonzils sehen. Die Idee der Anknüpfung an das sog. Apostelkonzil scheint also vor Ephesus in der Luft zu liegen, sie dürfte aber für die Autorität der *fides Nicaena* im besonderen keine Rolle mehr gespielt haben.

Bevor wir uns bestimmten nicht reflektierten Annahmen und den theologischen Denkansätzen zuwenden, mit denen die Autorität der *fides Nicaena* „begründet“ wird, soll noch ein Blick getan werden auf die Terminologie, mit der man den formalen Akt dessen, was man später unter „Definition“ versteht, bezeichnet. Die terminologische Unsicherheit – man schwankt hier zwischen einer Vielzahl von Termini – scheint eine sachliche Unsicherheit zu verraten. Man hat keine klare

nend für die Idee einer gewissen Kontinuität zwischen dem sog. Apostelkonzil und den großen Konzilien des 4./5. Jahrhunderts: „Weder Jakobus noch Petrus wagten in der Frage der Beschneidung ohne die ganze Kirche eine Entscheidung zu fällen, obwohl sie selber der Ansicht waren, daß sie gut sei. Auch hätten nicht alle mitentschieden, wenn sie nicht überzeugt gewesen wären, daß dies eine Entscheidung des Heiligen Geistes ist, dessen Urheberchaft sie auch vorangesetzt haben, indem sie in ihrem Briefe sagen: ‚Der Heilige Geist und wir haben beschlossen‘“ (PG 85: 1552).

⁸² PLS I: 800–1031.

⁸³ *Ecce quo ordine Christum ‚inter sua ubera‘ ecclesiae ‚commorari‘ laetatur; inter illos procul dubio egregios viros, qui pro aetate, vel pro possibilitate ingenii, lacte doctrinae suae spiritali, parvulos nutriunt (de quibus dominus dicit) (Zit. von Mt 18, 19) . . . id est ea (impetrando) quae per gradus provocant ad cultum divini operis, et non in desperationem adducunt: sicut fecisse (alto) concilio Apostolos, actus Apostolorum commemorat, scribentes in Antiochia discipulis adhuc parvulis in Christo‘ (PLS I: 844).*

⁸⁴ AOC I, 2 Coll. Ver. 22–25. An sich könnte mit dem Satz ‚sanctum namque est pro debita veneratione collegium in quo utique nunc apostolorum frequentissimae illius quam legimus congregationis aspicienda reverentia est‘ auch eine Anspielung auf Apg 2, d. h. auf die Pfingstversammlung der Apostel, enthalten sein, zumal wenn man bedenkt, daß das Konzil von Ephesus auf Pfingsten 431 einberufen worden war. Auch die zahlreichen Anspielungen auf die Verkündigung im weiteren Text des Briefes und auf die Gegenwart Jesu durch seinen Heiligen Geist würden sich ausgezeichnet in den Rahmen einer Hindeutung auf die Pfingstversammlung der Apostel einpassen.

Vorstellung über die Natur dessen, was in Nikaia eigentlich geschehen ist. Zunächst ist eine Reihe von Substantiven zu nennen, mit denen man das „Produkt“ des Konzils von Nikaia, die fides Nicaena, bezeichnet. Man schwankt zwischen „Dogma“, was soviel wie Lehrsatz bedeuten dürfte⁸⁵, ,ta dedogmena‘⁸⁶, ,ta horisthenta‘⁸⁷ und ,to tes pisteos symbolon‘⁸⁸, ,to kerygma‘⁸⁹, ,homologia‘⁹⁰, ,didaskalia‘⁹¹, ,he hagia pistis‘⁹² und sogar schon ,ho kanon‘⁹³ auf griechischer Seite. Dem entspricht auf lateinischer Seite ,tractatus‘⁹⁴, ,decreta‘⁹⁵, ,regula fidei‘ und ,forma credendi‘⁹⁶, ,professio sensus nostri‘⁹⁷, ,professio sancta‘⁹⁸ und schließlich ,definitio salutaris‘⁹⁹. Ein Überblick über die verbale Terminologie zeitigt dasselbe Schwanken und die gleiche Unsicherheit in der formalen Bestimmung des Ursprungs der fides Nicaena¹⁰⁰.

⁸⁵ *Gregor von Nazianz*, Or. 21, 22 (PG 35: 1105 [W. Jaeger, Bd. III, 1, S. 157; vgl. auch S. 184]). Vgl. *A. Deneffe*, Dogma. Wort und Begriff, in: Schol 6 (1931) 381–400. 505–538.

⁸⁶ *Vita Constantini III*, 14 (GCS 83: 28).

⁸⁷ *Athanasius*, De decretis Nicaenae synodi (Ausg. H. G. Opitz II, 1, S. 2, 25).

⁸⁸ *Cyrill von Alexandrien* (PG 77: 180. 183 usw.).

⁸⁹ *Basilius*, Ep. 90 (PG 32: 473).

⁹⁰ *Epiphanius*, Haer. 74, 14 (PG 42: 501).

⁹¹ *Basilius*, Ep. 91 (PG 32: 476).

⁹² *Epiphanius*, Haer. 76, 7 (PG 42: 528).

⁹³ *Epiphanius*, Anc. 120 (PG 43: 236); vgl. auch *Gregor von Nazianz*, der die fides Nicaena zwar nicht als aufgestellte, aber als von ihm „vorgezogene“ mit dem Terminus ,horos kai kanon‘ bezeichnen kann (Ep. 102 [PG 37: 193]).

⁹⁴ *Hilarius* (CSEL 65: 153); *Gregor von Elvira* (PL 17: 598); vgl. *G. Bardy*, ,tractare‘, ,tractatus‘, in: RechScRel 33 (1946) 211–235, bes. 215.

⁹⁵ *Ambrosius* (CSEL 78: 50); *Hilarius* (PL 10: 602); *Julius* (PL 8: 888).

⁹⁶ *Phoebadius* (PL 20: 17).

⁹⁷ *Hilarius* (PL 10: 100).

⁹⁸ *Nicetas von Remesia* (PL 52: 850).

⁹⁹ *Damasus*, vgl. ZNW 35 (1956) 19.

¹⁰⁰ Zunächst auf griechischer Seite: *Amphilochius* (PG 39: 96); *Isidor von Pelusium* (PG 78: 1163) und *Gregor von Nyssa*, Adv. Apol. (W. Jaeger III, 1, S. 143 [vom Konzil von Antiochien]) verwenden den Terminus ,dogmatizein‘; *Basilius* schwankt zwischen ,diaggelein‘ und ,exaggelein‘ (Ep. 51 und Ep. 52 [PG 32: 392]) einerseits und ,ektithemi‘, ,ekdidomi‘, ,syggraphein‘, ,graphein‘, ,dihorizein‘ (Ep. 114 [PG 32: 529]); Ep. 125 [PG 32: 548]; Ep. 265 [PG 32: 989] und Ep. 81 [PG 32: 457. 588]; Ep. 125 [PG 32: 548. 549] andererseits. *Cyrill* wechselt zwischen ,horizein‘ bzw. ,ton horon ekferein‘ (Ep. 46 [PG 77: 240]); Ep. 55 [PG 77: 293 usw.]) und ,dihorizein‘ (PG 75: 668). *Epiphanius* verwendet die Vokabel ,homologein‘ (PG 42: 217); *Severian von Gabala*, ,bebaion‘ (PG 56: 560); *Chrysostomus*, ,nomothein‘ (PG 48: 865); *Theodor von Mopsuestia*, ,paradidomi‘ (das syrische Äquivalent ist jedenfalls mit dem französischen «transmettre» wiedergegeben [a. a. O., Anm. 57, S. 53 und passim]); *Titus von Bosra* (PG 77: 101) und *Liberius* (PG 8: 1386), ,thespizein‘. – Auf lateinischer Seite finden wir ebenfalls eine beträchtliche terminologische Variationsbreite: *Damasus* wählt ,firmare‘ (PL 13: 356) und ,auctoritate fundare‘ (vgl. ZNW 35 [1936] 19); *Liberius* (PG 8: 1353) und *Victorinus* (Adv. Arium I, 28 [SourChrÉ 68, 266]), ,confirmare‘; *Liberius* (PG 8: 1384) und *Eusebius von Vercelli* (CCL 9: 107), ,conprobare‘; *Innozenz I.* (von den Kanones! Ep. 7 [PL 20: 503]), ,definire‘; *Lucifer von Calaris* (CSEL 15: 292), *Faustinus* (CSEL 35: 7. 9), *Rufinus* (PL 21: 494) und *Sulpicius* (CSEL 1: 89), ,conscribere‘; *Lucifer von Calaris* (CSEL 15: 113. 162. 265), ,describere‘; *Victorinus*, Adv. Arium II, 9 (SourChrÉ 68, 422),

Wenn das Konzil von Nikaia nur relativ selten als ökumenisches Konzil bezeichnet wird und man aus diesem Umstand folgern darf, daß die Ökumenizität also nicht der entscheidende Grund für seine Autorität darstellt, wenn andererseits eine Anknüpfung an das Apostelkonzil nicht positiv nachweisbar ist und wenn schließlich auch aus der schwankenden Terminologie, mit der man den formalen Akt der „Definition“ bezeichnet, sich keine klare Vorstellung über die Autoritätsbegründung erheben läßt, dann ist es ratsam, in anderer Richtung zu suchen. Es werden deswegen im folgenden Aussagen zusammengestellt, in denen die vorephesinischen Theologen die Autorität der fides Nicaena zu „begründen“ suchen. Es handelt sich dabei um Theologumena, um den unreflektierten Ausdruck einer Glaubensüberzeugung, mit dem Ziel, den Text der fides Nicaena „aufzuwerten“.

Eine Weise der Aufwertung besteht z. B. darin, daß man die personale Qualität der Synodalen heraushebt und zu diesem Zweck das Konzil von Nikaia zu einer Versammlung von Bekennern und Märtyrern hochstilisiert. Das ist der Fall z. B. bei *Ambrosius*. Die fides Nicaena ist eine Märtyrer- und Bekennerconfessio¹⁰¹. Auf ähnliche Weise macht *Chrysostomus* seinen Zuhörern die Autorität von Nikaia sichtbar. Es geht im Zusammenhang seiner Predigt jedoch nicht in erster Linie um die fides Nicaena, sondern um den Ostertermin und das Fastendatum. Nikaia war ein Konzil von Glaubens-„Athleten“ aus der Zeit der Kirchenverfolgung. Die Autorität der fides Nicaena scheint wesentlich in dieser Bekenner- und Märtyrerqualität der Synodalen und nicht – so ist man versucht zu folgern – in ihrem Bischofsamt begründet¹⁰².

,decernere' und ,condere'; *Hilarius* (CSEL 65: 149 und PL 10: 523) ,exponere' und ,ordinare' (CSEL 65: 151); *Phoebadius* (PL 20: 17) ,sancire'.

¹⁰¹ *Ambrosius* vergleicht den ,Liber sacerdotalis' der fides Nicaena mit dem ,Liber propheticus' von Apk 5. Die fides Nicaena ist ein ,liber signatus a confessoribus, et multorum iam martyrio consecratus (De fide III, 15, 128 [CSEL 78: 152 f.]). – Es handelt sich dabei um die von den Arianern verfolgten Bischöfe; ,Librum sacerdotalem quis nostrum resignare audeat, signatum a confessoribus, et multorum iam martyrio consecratus? Quem qui resignare coacti sunt, postea tamen damnata fraude, signarunt: qui violare non ausi sint, confessores et martyres exstiterunt. Quomodo fidem eorum possumus denegare, quorum victoriam praedicamus?'

¹⁰² Contra Jud. II, 3 (PG 48: 865). *Chrysostomus* schildert die ,andrea' der aus der Verfolgung Überlebenden – es klingt wie ein Topos – in leuchtenden Farben: „Die einen hatten aus den Bergwerken zu berichten und der Bedrängnis in ihnen, andere von Hunger, wieder andere von zahlreichen Wunden. Da waren welche mit geschundenen Rippen, mit zerfetzten Rücken, mit ausgestochenen Augen; wieder andere konnten auf andere Teile ihres Körpers hinweisen, die Christi wegen verstümmelt worden waren. Und aus solchen ,Athleten' wurde damals die ganze Synode versammelt. . .“ – Immer phantastischere Blüten trieb in späterer Zeit diese Form der Konzilsaufwertung. Man beachte dabei: Die Verfolger sind die Arianer! „Es war kein Bischof unter jenen 318 Vätern, an dem keine Narbe gesehen worden wäre, mit Ausnahme von 11 Vätern, deren Namen sind . . . (Eusebius von Cäsarea

Die Versuche, die Autorität der fides Nicaena mit der personalen Qualität der Synodalen zu begründen, sind jedoch relativ selten. Was sich mehr und mehr durchsetzt, ist die Affirmation göttlichen Beistandes. Sehr früh finden sich Aussagen, die das Konzil und die fides Nicaena irgendwie mit Gott, seinem Willen und seinem Urteil in Zusammenhang bringen. So schreibt z. B. schon *Julius* (337–352) in seinem Brief an die Antiochener, man habe sich in Nikaia „nicht ohne Gottes Willen“¹⁰³ versammelt. Für *Lucifer von Calaris* ist es die ‚virtus Dei‘, die *Arius* aus der Kirche ausschloß¹⁰⁴, ist es Gott selbst, der die Arianer vertrieben hat aus seinem Volke¹⁰⁵. Bei *Faustinus*, einem etwas späteren Luciferianer, ist die Rede von einer ‚divina sententia‘, die in Nikaia gegen *Arius* ergangen ist¹⁰⁶. Daß diese Idee vom Konzil als ‚sententia divina‘ kaum durch eine solide theologische Reflexion gedeckt ist, vielmehr in bedenklicher Nähe zu vulgärem Wunderglauben steht, zeigt sich darin, daß *Faustinus* die abstoßende Schmähelegende über den Tod des *Arius* vor seiner Wiederaufnahme in die Kirche für bare Münze nimmt und dieses ‚novum genus supplicii‘ neben die ‚auctoritas divinarum scripturarum‘ stellt als Beweis dafür, „ein wie wunderbarer Glaube in Nikaia gegen Arius niedergeschrieben worden ist“¹⁰⁷.

Daß Gott selber dem Konzil beistand, kommt vor allem in dem Theologumenon der Inspiration zum Ausdruck¹⁰⁸. Schon der Autor der *Vita Constantini* (möglicherweise also *Eusebius von Cäsarea*) stellt

ist unter den Narbenlosen!). Alle übrigen waren durch die Martern (und Verfolgungen) der Häretiker teils geblendet, teils waren ihnen die Zähne ausgerissen aus dem Munde, teils waren ihnen die Nägel an Händen und Füßen weggerissen, teils die Ohrmuscheln abgeschnitten, teils die Rippen durch den Druck der hölzernen Schraube (zermalmt) . . . Schrecklich und entsetzlich anzusehen war aber Thomas von Mar’asch . . . (denn) Nase, Ohren und Lippen waren ihm abgeschnitten, seine Zähne waren ausgerissen, Arme und Füße waren ihm abgeschnitten. Denn 12 Jahre war er (von den Ariomaniten) eingekerkert gewesen; ohne Erbarmen hatten sie ihn gepeinigt . . . und jedes Jahr ihm ein Glied abgeschnitten . . . usw.“ (De sancta Nicaena synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat. Ausg. O. Braun, Kirchengeschichtliche Studien 3/4 [Münster 1898] 52 f.). – Vgl. auch *Vita Constantini* III, 9 (GCS 81).

¹⁰³ ‚Non citra dei consilium‘; ‚ouk aneu theou bouleseos‘ (PL 8: 881).

¹⁰⁴ CSEL 14: 18.

¹⁰⁵ ‚Quos . . . deus pepulerat de populo suo‘ (CSEL 15: 113).

¹⁰⁶ CSEL 35: 7.

¹⁰⁷ Ebd. 9. – Im weiteren Kontext des Briefes taucht auch, wie es scheint, zum erstenmal der Begriff der ‚divina auctoritas‘ im Zusammenhang mit Nikaia auf. Die Synodalen von Rimini und Seleucia ‚confirmant illam expositionem, quae apud Nicaeam conscripta est, ita ut nihil inde minueretur, eo quod evangelicam fidem verbis inexpugnabilibus explicaret et Arrii impiam doctrinam divina auctoritate damnet‘ (CSEL 35: 10). – Papst *Siricius* (384–399) ist da noch gegen Ende des 4. Jahrhunderts wesentlich vorsichtiger, was die „göttliche Autorität“ des Konzils von Nikaia angeht. Er spricht lediglich von einem ‚spiritus annuens, dum fidei confessio fuisset iure firmata‘ (PL 13: 1190).

¹⁰⁸ Vgl. hierzu u. a. G. Bardy, L’inspiration des Pères de l’Église, in: RechScRel 40 (1952) 7–26, bes. 23–25 (betr. Konzilien).

Nikaia als ein zweites Pfingsten der Kirche dar, wobei das Interesse des Autors jedoch nicht auf der Herabkunft des Heiligen Geistes liegt, sondern auf der Ökumenizität beider Versammlungen¹⁰⁹. Deutlich wird die Inspiration von Kaiser *Konstantin* selber behauptet¹¹⁰. Während *Athanasius* glaubt, auf dieses Theologumenon verzichten zu können oder zu müssen, greift ein Mann wie *Basilus* es vorsichtig auf. Er begründet die Verbindlichkeit der in der *fides Nicaena* verwendeten Termini mit der Feststellung: „Sie wurden nicht ohne die Wirkung (*energeia*) des Heiligen Geistes ausgesprochen.“¹¹¹ Für *Gregor von Nazianz* ist die Einheit der nizänischen Synodalen eine Wirkung des Heiligen Geistes¹¹².

Auf lateinischer Seite finden wir bei *Gregor von Elvira* die Idee der Inspiration¹¹³. Es scheint jedoch, daß man in der lateinischen Kirche in diesem Punkt zurückhaltender ist als bei den Griechen. Hier „begründet“ ein *Isidor von Pelusium* die Autorität der *fides Nicaena* kurz und bündig so: „Der Heiligen Synode, die in Nikaia versammelt wurde, ist zu folgen, ohne daß man etwas hinzufügt oder hinwegnimmt; denn sie ‚dogmatisierte‘, von Gott inspiriert, die Wahrheit.“¹¹⁴

Besonders klare Aussagen der Inspiration findet man auch bei *Cyrrill von Alexandrien*. In seinem ersten Brief an die Mönche beruft er sich zugunsten der Bezeichnung ‚*theotokos*‘ auf die nizänischen Väter, „denen der Heilige Geist die Wahrheit lehrte, denn nach dem Wort des Erlösers waren nicht sie selbst die Sprechenden, sondern der Geist des Gottes und Vaters war es, der in ihnen sprach“¹¹⁵. Im Vergleich zu *Cyrrill* ist *Nestorius* zurückhaltender, was die Inspiration der nizänischen Väter angeht¹¹⁶.

¹⁰⁹ *Vita Constantini III*, 6–11 (GCS 79–82).

¹¹⁰ *H. G. Opitz*, Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites. In: *Athanasius' Werke*. Hrsg. im Auftrag der Kirchenväter-Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin-Leipzig 1935 ff.). III. Bd., 1. Teil, Nr. 32, S. 66; vgl. unseren Beitrag, a. a. O. (Anm. 16) 386–387.

¹¹¹ Ep. 114 (PG 32: 529).

¹¹² Or. 21, 14 (PG 35: 1096).

¹¹³ „... patres nostri apostolici viri ... quendam obicem veritatis ... sancto Spiritu inundati (Variante: mundati) catholica ratione posuerunt ...“ (PL 17: 583).

¹¹⁴ ‚theothen empneustheisa‘ (PG 78: 1163).

¹¹⁵ ACO I, 1, 1: 12, 26; vgl. auch *De Trin.* (PG 75: 668): „Denn man darf wahrlich nichts anderes als dies denken, geschweige denn auf der Zunge haben, sondern man muß vielmehr dem Urteil und den Worten folgen, die durch den Geist geschaffen worden sind ...“ Vgl. ebenfalls die Aussagen *Cyrrills* nach 431, z. B. Ep. 17 (ACO I, 1, 1: 34, 15 f.): Die *fides Nicaena* ist das „Symbol des Glaubens, das im Heiligen Geist von der heiligen und großen Synode ... in Nikaia aufgestellt worden ist“. Ebenfalls ebd. 35, 12 ff.; ACO I, 1, 4: 19, 24 ff.

¹¹⁶ In bezug auf den „Ansatz“ der *fides Nicaena* heißt es im (nachephesinischen) ‚*Liber Heraclidis*‘: «Moi, j'ai dit, que ce n'est pas simplement qu'ils ont commencé par là, mais par un dessein divin» (Ausg. *F. Nau* 149). «Mais, s'ils (ont commencé) à l'endroit où le Saint-Esprit les a conduits, afin que rien ne manquât ...» (ebd. 150/1).

Ein weiteres Theologumenon, das von dem der Inspiriertheit der Synodalen bisweilen kaum unterscheidbar ist, ist die Gegenwart Jesu auf dem Konzil. In voller Ausdrücklichkeit finden wir diese Form der Autoritätsbegründung bei *Ambrosius*. Er „beweist“ dabei die Gegenwart Jesu auf dem Konzil durch die Zahl von 318 Konzilsvätern, von der weiter unten die Rede sein wird¹¹⁷. Ähnlich begründet auch *Johannes Chrysostomus* die Autorität der fides Nicaena und der Kanones dieses Konzils: „Wenn aber, wo zwei oder drei sind, Christus in ihrer Mitte ist (Mt 18, 20), um wieviel mehr war er gegenwärtig und hat alles bestimmt und verordnet, wo dreihundert und noch viel mehr zugegen waren!“¹¹⁸

Auf ein letztes, wohl das meist verwendete Aufwertungstheologumenon, die Anwendung der mystischen Zahl 318 auf die Väter von Nikaia, ist noch hinzuweisen. Wir können uns kurz fassen, denn dieses Theologumenon wurde schon in mehreren Beiträgen ausführlich behandelt¹¹⁹. Der erste Theologe, der die an sich mystisch bedeutungsvolle Zahl¹²⁰ zur Aufwertung des Konzils von Nikaia verwendet, ist *Hilarius*¹²¹. Was bei ihm noch im dunkeln bleibt, nämlich die Bedeutung

¹¹⁷ ‚Non humana industria, non composito aliquo trecenti decem et octo . . . episcopio ad concilium conuenerunt, sed ut in numero eorum per signum suae passionis et nominis Dominus Iesus suo probaret se adesse concilio: crux in trecentis, Iesu nomen in decem et octo est sacerdotibus‘ (De fide I, 18, 118 [CSEL 78: 51]).

¹¹⁸ In Jud. III, 3 (PG 48: 865); vgl. auch *Aponius*: ‚. . . dominus ipse dicit: si duo vel tres conueniunt super terram, quicquid petierint in nomine meo, ego in medio eorum sum; id est ea (impetrando) quae per gradus provocant ad cultum diuini operis et non in desperationem adducant.‘ Es folgt der Hinweis: ‚ecce quo ordine Christum ‚inter sua ubera‘ ecclesiae ‚commorari‘ laetatur . . .‘ (PLS I: 844). – Bei *Cyrrill* kommt dieses Theologumenon in seiner nachephesinischen Interpretation der fides Nicaena (= Ep. 55) zu besonders klarem Ausdruck: ‚Ihnen (d. h. den Synodalen von Nikaia) war Christus selber Beisitzer; denn er sagte: ‚Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen‘ (Mt 18, 20). Wie könnte man daran zweifeln, daß Christus dieser heiligen und großen Synode auf unsichtbare Weise Vorsteher war? Denn das Bekenntnis des lautereren und reinen Glaubens sollte der ganzen Ökumene als unzerstörbares und unerschütterliches Fundament dienen; wie soll da Christus abwesend gewesen sein, wenn er selber nach dem Wort des hochweisen Paulus das Fundament ist (1 Kor 3, 11)?‘ (ACO I, 1, 4: 50, 16 ff.) Vgl. auch den Schluß dieses Briefes: ‚Laßt uns vielmehr dem Glauben der Heiligen Väter und der Überlieferung der Heiligen Apostel und Evangelisten folgen. Denn der fleischgewordene Logos selber ist es, der in ihnen spricht . . .‘ (ACO I, 1, 4: 61, 15 ff.). Diese Gegenwart Christi war für *Cyrrill* auch auf dem Konzil von Ephesus gegeben. Interessant ist dazu der ironisch-bittere Kommentar des *Nestorius*: «Au milieu de vous siègeait le Christ, lui qui vous a contraints tous à parler et à agir ainsi à ma place» (Le Livre d'Héraclide [Ausg. F. Nau] 109).

¹¹⁹ *J. Rivière*, Trois cent dix-huit. Un cas de symbolisme arithmétique chez s. Ambroise, in: RThAM 6 (1934) 349–367, geht ausführlich auf *Ambrosius* ein und behandelt die Vorgeschichte. *M. Aubineau*, Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen 14, 14) et le nombre des Pères au Concile de Nicée (325), in: RHE 61 (1966) 5–43, stellt die Belegstellen zusammen. Vgl. dazu auch *H. Chadwick*, Les 318 Pères de Nicée, in: RHE 61 (1966) 808–811.

¹²⁰ Vgl. *Ambrosius*, De fide I, 18, 118 (CSEL 78: 51). Vgl. oben Anm. 117.

¹²¹ *Hilarius* spielt – anders als *Athanasius* – die Zahl der 318 Bischöfe von Nikaia aus gegen die 80, die *Paul von Samosata* verurteilt haben, und fährt fort: ‚et mihi

der Zahl 318 darüber hinaus, daß Abraham mit 318 Männern den Feind geschlagen hat (Gen 14, 14), wird bei *Ambrosius* völlig deutlich: Die Zahl symbolisiert die Gegenwart Jesu¹²². Und diese Gegenwart, so scheint es, stellt in den Augen des *Ambrosius* den entscheidenden Grund für die Autorität der fides Nicaena dar¹²³.

Selbst bei einem Theologen vom Range eines *Gregor von Nazianz* scheint dieses Theologumenon nicht ohne Bedeutung für die Autorität der fides Nicaena¹²⁴. Die genaue Zahl 318 verdrängte übrigens sehr bald – wohl wegen ihrer mystischen Bedeutung – die ungenaueren, niedriger liegenden und wohl historisch zutreffenden Zahlenangaben, ohne daß jedoch alle Theologen, die die Zahl 318 übernehmen, deren mystische Bedeutung explizit machen¹²⁵. Interessant ist in diesem Zusammenhang noch das Zeugnis des *Severian von Gabala*: es mag zum Beweis dafür stehen, daß bei ein und demselben Autor mehrere Autoritätsbegründungen nebeneinander existieren können. Nach dem Hinweis auf den consensus omnium folgt die Erwähnung des ‚thaumaston‘: „Und siehe das Wunder! Der Neue Bund hat den Alten in seiner Ökonomie nachgeahmt...“ Es folgt die Entfaltung des Topos der 318 Väter¹²⁶.

IV. Ansätze zu einer konziliaren Theorie

Die bisher genannten Vorstellungen und Theologumena haben mit Ausnahme des ersten (Nikaia als Märtyrerkonzil) dies gemeinsam, daß

quidem ille numerus hic sanctus est, in quo Abraham victor regum impiorum (Gen 14, 14) ab eo qui aeterni sacerdotii est forma benedicitur. Illi contra haereticum improbaverunt: numquid et isti non adversum haereticum improbaverunt? (PL 10: 538 f.).

¹²² Vgl. oben Anm. 117.

¹²³ „De conciliis id potissimum sequar, quod trecenti decem et octo sacerdotes, tamquam Abrahae electi iudicio consona fidei virtute victores, vel tropaeum, toto orbe subactis perfidis, extulerunt; ut mihi videatur hoc esse divinum, quod eodem numero in conciliis fidei habemus oraculum, quo in historia pietatis exemplum“ (De fide I, Prol. 5 [CSEL 78: 6]). – Vgl. auch *Liberius*: „non enim fortuito casu, sed divino nutu adversus Arii insaniam tantus episcoporum numerus congregatus est, quanto numero beatus Abraham tot milia per fidem profligavit“ (PL 8: 1384).

¹²⁴ „Und die glückselige Zahl (der Väter) traf sich damals in Nikaia und stellte die ‚Theologie‘ innerhalb festumschriebener Termini und Begriffe“ (Or. 25, 8 [PG 35: 1209]).

¹²⁵ So übernimmt z. B. *Athanasius* in seinen späteren Schriften die Zahl, ohne ihre mystische Bedeutung zu erklären.

¹²⁶ PG 56: 560–1. – Zur Attribution der Homilie vgl. *J. A. de Aldama*, Repertorium Pseudochrysostomicum (Paris 1965), nr. 80. – *Marcus Eremita* wandelt den Topos nicht unwesentlich ab und erweitert ihn: 1. So wie Melchisedech den 318 Brot und Wein darreicht (die für ihn in den Krieg gezogen sind!), bietet auch Christus den ‚revertentibus ex spirituali bello sanctificatum panem et vinum‘. 2. So wie Abraham dem Melchisedech den Zehnten gab, opfern auch die nizänischen Synodalen Christus den Zehnten, nämlich den zehnten Teil unserer menschlichen Natur: ihre fünf körperlichen und geistlichen Sinne! (De Melchis. [PG 65: 1129–1132]). Vgl. den gleichen Topos auch bei *Ps.-Athanasius* (PG 28: 529).

sie auf die eine oder andere Weise der fides Nicaena mehr als menschliche Autorität zuschreiben. Die Theologen wollen mit diesen Theologomen ihrer Überzeugung Ausdruck verleihen: Hinter diesem Text steht Gott. Gott verbürgt die Wahrheit dieser Aussage: Hier ist absolute Wahrheit gegeben.

Von dieser unmittelbaren Glaubensüberzeugung ist im folgenden auszugehen, wenn wir fragen, ob in der vorephesinischen Literatur schon Ansätze oder Spuren einer Reflexion vorhanden sind, die versucht, diese unmittelbare Glaubensüberzeugung theologisch „aufzuarbeiten“. Wir fragen: Gibt es Elemente einer konziliaren Theorie, und zwar im unmittelbaren Zusammenhang mit der fides Nicaena?

Wir suchen zunächst nach der Grundkategorie, in der die alten Theologen, oder wenigstens bestimmte unter ihnen, die fides Nicaena als göttliche Wahrheit, als Gegebenheit absoluter Wahrheit denken konnten. Diese Grundkategorie scheint bei einem Mann wie *Athanasius* der Paradosis-Begriff gewesen zu sein: Diesen Glauben „hat Christus geschenkt, haben die Apostel verkündet, haben die Väter, die in Nikaia aus unsrer ganzen Ökumene zusammengekommen sind, überliefert“¹²⁷.

Dafür, daß auch andere Theologen dieser Jahre, vor allem unter den Griechen, die fides Nicaena als absolute Wahrheit im Rahmen des Paradosis-Begriffs zu denken gewohnt waren, gibt es eine Reihe interessanter Zeugnisse. Von besonderem Interesse ist hier *Gregor von Nyssa*. Bei seiner Kritik an Eunomius, dieser verdränge die Namen „Vater“, „Sohn“ und „Geist“ durch philosophische Begriffe, beruft sich der Nyssener auf die Paradosis, die vom Herrn selber ihren Ausgang nimmt und an der unbedingt festzuhalten ist. Er kommt in diesem Zusammenhang, wo in aller Ausdrücklichkeit der Vorgang der göttlichen Paradosis expliziert wird, auf Konzilsentscheidungen zu sprechen¹²⁸. Konzilsentscheidungen – und ohne Zweifel denkt *Gregor* dabei u. a. auch an Nikaia – erscheinen hier als spezifische Zeugnisse und Dokumente der göttlichen Paradosis, gleichsam als deren konkrete Gestalt. Das bedeutet aber: er versteht die Gegebenheit absoluter Wahrheit, auch gerade die der fides Nicaena, von der Paradosis-Vorstellung her und macht sie sich von hierher verständlich.

¹²⁷ PG 26: 1029.

¹²⁸ Die „göttliche“ Tradition besteht nach *Gregor* erstens aus der „Wahrheit“, d. h. Christus selber, und zweitens aus denjenigen, „die die Botschaft des Geheimnisses je und je aufgenommen haben“. Diese „Empfänger“ der Botschaft gliedern sich ihrerseits 1. in die, „die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind“, 2. in die, „die nach jenen die ganze Ökumene mit den ‚Dogmen‘ des Evangeliums erfüllt haben“, und 3. in die, „die danach zu bestimmten Zeiten bei Zweifeln über den Glauben in gemeinsamer Versammlung die Entscheidung gebracht haben“. Von den „Empfängern“ der Botschaft insgesamt oder nur von den letzteren, d. h. von den Synoden, heißt es dann: „Ihre schriftlichen Überlieferungen (paradosis) werden in den Kirchen allezeit aufbewahrt“ (Contra Eun. I [Ausg. W. Jaeger, Bd. I, S. 74, 12 ff.]).

Eine ganz ähnliche Vorstellung finden wir bei *Basilius*. Auch bei ihm ist die formale Autorität der fides Nicaena die der Paradosis als solcher, und als „Vorgang“ der göttlichen Überlieferung kommt der fides Nicaena göttliche Autorität zu: „Als Glaubensformel aber haben wir keine von anderen (d. h. als den Vätern) verfaßte neuere angenommen, auch wagen wir nicht, die Erzeugnisse unseres eigenen Verstandes zu überliefern – wir würden damit die Glaubensbotschaft zu einem menschlichen Ding machen –, sondern was wir von den Heiligen Vätern gelehrt wurden, das verkünden wir denen, die uns danach fragen. Folgendermaßen nun lautet der von den Vätern her (ex patre) in der Kirche eingebürgerte, von den zu Nikaia versammelten heiligen Vätern aufgezeichnete Glaube...“, und es folgt kurz darauf der Wortlaut der fides Nicaena¹²⁹. Auch *Epiphanius* versteht die Autorität der fides Nicaena von der theologischen Kategorie der Paradosis her. Bei ihm kommt die Idee der in der katholischen Kirche sich vollziehenden göttlichen Paradosis zu besonders klarem Ausdruck¹³⁰. Nach der Aufforderung, durch Lehre und Katechese den von den Aposteln empfangenen Glauben weiterzuüberliefern und zu bewahren, zitiert *Epiphanius* als den zu überliefernden Glauben die fides Nicaena¹³¹ mit der für unsere Fragestellung höchst aufschlußreichen abschließenden Bemerkung: „So lautet also der Glaube, der von den Heiligen Aposteln und in der Kirche, der Heiligen Stadt, von allen heiligen an einem Ort (versammelten) Bischöfen – über 310 an der Zahl – überliefert wurde.“¹³²

Ein weiterer interessanter Zeuge dafür, daß die Autorität der fides Nicaena von vielen Theologen zunächst – man ist versucht zu sagen: ausschließlich – in der „klassischen“ Kategorie der Paradosis¹³³ gedacht wurde, sind die Katechesen des *Theodor von Mopsuestia*. Er verwendet in seiner Erklärung der fides Nicaena fast ständig den Terminus ‚paradidomi‘ zur Bezeichnung des formalen Aktes der „Konzilsdefinition“¹³⁴.

¹²⁹ Ep. 140, 2 (PG 32: 588). Vgl. auch Ep. 52, 1, ebd. 392.

¹³⁰ „Es sollten doch endlich still werden die Leute, die gegen die heilige Jungfrau und keusche Braut Christi, das heißt unsere heilige Mutter, die Kirche (ankämpfen). Denn deren Söhne haben von den Heiligen Vätern, das heißt von den Heiligen Aposteln empfangen, sowohl Glauben zu bewahren als auch ihn ihren eigenen Kindern zu überliefern und zu verkünden. Werdet auch ihr Söhne von diesen her, geliebte Brüder, und überliefert auch euren Kindern diese ‚Didaskalia‘“ (Anc. 118 [PG 43: 232]).

¹³¹ Die in den Textausgaben abgedruckte Glaubensformel C ist nach *J. N. D. Kelly*, *Early Christian Creeds* (London 1960) 318–322, 335–338, durch N zu ersetzen.

¹³² Anc. 119 (PG 43: 233).

¹³³ Vgl. *Y. M. J. Congar*, *Die Tradition und die Traditionen*, Bd. I (Mainz 1963), bes. 39–64. Dort auch weitere Literaturangaben.

¹³⁴ «C'est en cette profession (de foi) et dans cette conception que nos pères bienheureux nous ont transmis la foi...» (A. a. O. [Anm. 57] 53; vgl. auch ebd. 133, 135, 160 usw.).

Die fides Nicaena ist von göttlicher Autorität, weil der Heilige Geist die Synodalen inspirierte, weil Jesus unter ihnen weilte. Diese unmittelbare Glaubensüberzeugung wird zwar nicht von allen Theologen, aber doch von maßgebenden Vätern in der theologischen Vorstellung der göttlichen Paradosis gedacht und so theologisch verstanden. Jetzt erhebt sich am Schluß noch die Frage, ob in der vorephesinischen Literatur auch schon Denkansätze zu einer weiteren wichtigen Frage einer konziliaren Theorie vorhanden sind, nämlich der nach den Kriterien, wann de facto solche Paradosis stattfindet. Konkret in Beziehung auf die fides Nicaena gefragt: Woran ist diese fides – auch unter Absehung von ihrem Inhalt – für die Väter als göttliche Paradosis erkennbar? Hier muß sehr vorsichtig geantwortet werden, denn eine eigentliche Reflexion über solche Kriterien findet doch noch kaum statt¹³⁵. Was in unserem Zeitabschnitt sichtbar wird, sind lediglich einige Aussagen, an die eine künftige Reflexion anknüpfen wird. – Etwas schematisierend kann man zwei Stufen in dieser Frage nach den Kriterien der Paradosis unterscheiden. Es gibt Autoren, die sie nebenbei erwähnen, und solche, die mit einem gewissen Nachdruck auf sie hinweisen. Es scheinen dabei Ansätze einer konziliaren Theorie vorzuliegen.

Hilarius berichtet über das Konzil von Nikaia: „Mit Zustimmung aller (adsensu omnium) wurden die Arianer als Häretiker verurteilt und wurde das vollkommene Licht der katholischen Einheit aufgestellt.“¹³⁶ Er betont also die Einheit der Beschlußfassung. Die dadurch hergestellte Einheit ist ihrerseits ein ‚lumen perfectum‘. Man wird interpretieren dürfen: Diese Einheit ist in einem gewissen Sinne ein Wahrheitskriterium für die fides Nicaena.

Diese Einheit bzw. Einstimmigkeit als Ursprung der fides Nicaena wird auch von anderen Autoren erwähnt; in fast metaphysischer Sicht z. B. von *Marius Victorinus*¹³⁷, in mehr anschaulicher Weise von *Rufinus von Aquileia*¹³⁸. Nicht nur beiläufig erwähnt, sondern auch nachdrücklich betont wird diese Einheit von *Liberius* in seinem Brief an *Constantius*: Die Autorität Nikaia ist am ‚consensus omnium‘ er-

¹³⁵ Es darf hier vielleicht an die spezielle Rücksicht unserer Untersuchung erinnert werden. Natürlich war die Frage der Einheit und Einstimmigkeit seit jeher für die Konzilspraxis von Bedeutung. Wir fragen aber nach der Entwicklung einer konziliaren Theorie und beschränken uns von der Methode her auf die Untersuchung expliziter Aussagen zur Einheit und Einstimmigkeit, und zwar im unmittelbaren Kontext des Konzils von Nikaia.

¹³⁶ CSEL 65: 149 f.

¹³⁷ ‚Eadem fides in destructionem aliarum haereseon effecta est, una cum sit et ab uno incipiens et operata usque nunc‘ (Adv. Arium I, 28 [SourChré 68, 268]).

¹³⁸ ‚Vero post diutinum multumque tractatum placet omnibus ac velut uno cunctorum ore et corde decernitur ‚homouision‘ scribi debere . . . idque firmissima omnium sententia pronuntiatur‘ (PL 21: 472).

kennbar¹³⁹. Auch *Innozenz I.* sieht die ‚auctoritas Nicaenae synodi‘ anscheinend gerade darin begründet, daß dieses Konzil „als einziges die Überzeugung aller Bischöfe des ganzen Erdkreises offenkundig macht...“¹⁴⁰

Andere Autoren weisen ebenfalls auf diesen ‚consensus omnium‘ hin, sehen darin mehr oder weniger deutlich ein Anzeichen für die göttliche Paradosis oder auch unmittelbar für die Gegebenheit göttlicher Wahrheit. Interessant ist hier vor allem das Zeugnis des *Severian von Gabala*; er hebt einerseits mit großem Nachdruck den ‚consensus omnium‘ hervor und versucht andererseits, aus diesem ‚consensus omnium‘ die Apostolizität der fides Nicaena abzuleiten: „Und damit deutlich wurde, daß es der Glaube der Ökumene ist, gab es unter so viel Versammelten nur sieben, die anderer Meinung waren und die verurteilt wurden. Die ganze Ökumene (indes) stimmte überein, weil (der Glaube) aus der apostolischen Masse stammte.“¹⁴¹ Hier sind deutliche Ansätze einer Konzilstheorie vorhanden. Es wird über die Einstimmigkeit als Kriterium der Paradosis bzw. der göttlichen Wahrheit reflektiert.

Bei *Severian von Gabala* wird übrigens auch deutlich, wie der ‚consensus omnium‘ als solcher – auch unter Absehung von der Paradosis-Vorstellung – die Gegebenheit der Wahrheit anzeigt: Die fides Nicaena ist wahr einfach deswegen, weil ihr alle zustimmen: „Wenn du nun fragst . . . wer als erster ‚homooosios‘ sagte, so können sie (d. h. die Synodalen) nicht sagen: der da oder der hier. 318 Väter haben vielmehr ihre Stimme in einhelliger Übereinstimmung erhoben und in Gottesfurcht zusammenklingen lassen. Sieh doch, wie vollkommen die Übereinstimmung aufleuchtet. Nicht ein erster und ein zweiter begann mit dem ‚homooosios‘, sondern die ganze Synode des Westens, Südens und Nordens (zugleich). Denn wo die Wahrheit erscheint, stimmt alles überein.“¹⁴² Ist hier nicht die Verwendung des philosophischen Wahrheitskriteriums zur „Versicherung“ der überlieferten Wahrheit schon deutlich? Versucht *Severian* nicht die Wahrheit der fides Nicaena zu beweisen, indem er sie aus dem ‚consensus omnium‘ ableitet? Kann man nicht den Satz „Wo die Wahrheit erscheint, stimmt alles überein“ umkehren und formulieren: „Wo alle übereinstimmen, da ist die Wahrheit“?

¹³⁹ „... sic omnia discutiantur, ut quae fuerint iudicio sacerdotum Dei confirmata – cum constiterit omnes in expositionem fidei quae inter tantos episcopos apud Nicaeam . . . confirmata est universos consensisse – cum exemplo possit in posterum custodire“ (PL 8: 1353).

¹⁴⁰ PL 20: 547.

¹⁴¹ PG 56: 560/1. Zur Attribution dieser Homilie vgl. *J. A. de Aldama*, a. a. O. (Anm. 126) nr. 80.

¹⁴² PG 59: 699. Zur Attribution vgl. *J. A. de Aldama*, a. a. O. (Anm. 126) nr. 317.

Der Hinweis auf den ‚consensus omnium‘ stellt jedenfalls – im Vergleich zu anderen Formen der „Aufwertung“ der fides Nicaena – die plausibelste, einleuchtendste Form der Autoritätsbegründung dar. Insofern es sich nun um ein ursprünglich philosophisches Prinzip¹⁴³ handelt, muß das ‚consensus-omnium‘-Kriterium erst noch seine spezifisch kirchliche Form und Begründung finden. Die Tatsache, daß dieses Kriterium auf philosophisch Gebildete und auf Nichtchristen seine Wirkung nicht verfehlte, konnte ja noch nicht als seine theologische Rechtfertigung gelten. Für den Augenblick jedenfalls stehen sich die Gegner des Prinzips, die eine kritische Revision und ein Überdenken im Lichte der kirchlichen Tradition verlangen, und die bisweilen sehr unkritischen Befürworter gegenüber. Zu den Kritikern gehört z. B. ein *Eutherios von Tyana*, der in seiner *Antilogia* die Consensus-Wahrheit, wenn auch nicht unmittelbar eines Konzils, aber doch einer Mehrheit in der Kirche, in Frage stellt und in jedem Fall den Schriftbeweis verlangt: „Die Zahl, die ohne Beweis Autorität beansprucht, vermag Furcht einzujagen, keineswegs aber zu überzeugen. Wie viele Myriaden werden mich davon überzeugen können, den Tag für die Nacht zu halten? ... Nun, in irdischen Angelegenheiten werden wir die Zahl, die irrt, nicht respektieren, und bei den himmlischen ‚Dogmen‘ soll ich der Zustimmung (der Zahl) ohne Beweis folgen und dabei aufgeben, was von alters her mit großer Einstimmigkeit und dem Zeugnis der (Heiligen) Schrift überliefert worden ist¹⁴⁴.“ Man vergleiche mit dieser kritischen Stimme *Kassians* Formulierung des ‚consensus-omnium‘-Kriteriums: „Die Zustimmung aller stellt eine Offenbarung der Wahrheit dar, und vollständige Beweisführung fand statt, wo niemand abweichender Meinung ist.“¹⁴⁵ Hier redet jemand einer eher unkritischen Übernahme des ‚consensus-omnium‘-Kriteriums das Wort. Nicht übersehen werden darf bei dieser Gegenüberstellung, daß beide, sowohl die Befürworter als auch die Gegner oder Kritiker, jeweils durch ihre Parteizugehörigkeit in ihren Stellungnahmen bestimmt sind. *Eutherius* gehört als Nestorianer der Minderheit an, *Kassian* als „Cyrillianer“ der Mehrheit!

¹⁴³ Vgl. *H. U. Instinsky*, *Consensus universorum*, in: *Hermes* 75 (1940) 265–278; *L. Koep*, Art. ‚consensus‘, in: *RAC* III (1957) 294–303; *K. Oehler*, *Der consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und Patristik*, in: *Antike und Abendland* 10 (1961) 103–129 (= *K. Oehler*, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens* [München 1969] 234–271).

¹⁴⁴ *Antilogia* II, hrsg. v. *M. Tetz* (*PatrStud* I [Berlin 1964]) 5, 1 ff.

¹⁴⁵ ‚Indubitata veritatis manifestatio est auctoritas universorum et perfecta ratio facta est ubi nemo dissentit ... Confirmata enim semel ab omnibus veritate, quidquid contra id venit hoc ipso statim falsitas esse noscenda est quod a veritate dissentit, ac per hoc sufficere ei etiam id solum convenit ad sententiam damnationis quod discrepat a iudicio veritatis‘ (*De incarn.* I, 6 [CSEL 17: 245]).

Da Überlegungen dieser Art, das heißt die Diskussion der Frage, inwiefern und inwieweit die Einstimmigkeit Kriterium der Paradosis, d. h. der überlieferten Wahrheit, ist, nicht mehr in den Bereich der vorphesischen Literatur fallen, es dabei auch nicht mehr um die Autorität der *fides Nicaena* geht und solche Gedankengänge zudem meist unter dem Einfluß augustinischer Ekklesiologie – man denke z. B. an *Prosper von Aquitanien* – stehen, soll mit den gemachten Andeutungen die Untersuchung dieser Problematik abgebrochen werden.

Abschließend ist nur noch hinzuweisen auf eine ganz spezifische Form der Autoritätsbegründung der *fides Nicaena*: die des Papstes *Damasus* in seinem Brief an die orientalischen Bischöfe¹⁴⁶. Diese Begründung ist um so mehr zu beachten, als es sich hier nicht um die private Sicht eines Theologen handelt, sondern um die autoritative Stellungnahme des Römischen Stuhles. Der Papst berichtet eingangs, es sei ihm zu Ohren gekommen, daß gewisse Leute anscheinend immer noch nicht wissen, an welches Konzil sie sich zu halten haben¹⁴⁷. Die Eigenart der dann im folgenden vorgetragenen Begründung für die ausschließliche Autorität der *fides Nicaena* besteht nun darin, daß der Papst mit erstaunlicher Konsequenz, unter Absehung von allen anderen Gesichtspunkten, die rechtliche Situation ins Auge faßt. So wird zunächst einmal die ganze Frage nach der rechten *fides* in den Horizont der Rechts- und Gesetzesproblematik gestellt: In der *Orbis Romana* kann es natürlich nur eine einheitliche *lex* geben¹⁴⁸. Welches der stattgehabten Konzile nun als diese einheitliche *lex* der *Orbis Romana* zu gelten habe, wird im folgenden unter Anwendung ausschließlich juridischer Gesichtspunkte entschieden: Die Väter haben in Nikaia *Arius* verurteilt und eine ‚*definitio salutaris*‘ des Glaubens aufgestellt. *Damasus* betont eigens dabei die Anwesenheit von Bischöfen, „die den sehr heiligen Bischof der Stadt Rom vertraten“, weil dies in seinen Augen für die rechtliche Gültigkeit des Konzils von Nikaia entscheidend ist. Die folgenden Konzilien sind ungültig aus rein rechtlichen Gründen. Das Konzil von Rimini, das die *fides Nicaena* verleugnete, ist insofern ungültig, als die Unterzeichner bekannt haben, daß ihnen der Widerspruch zur *fides Nicaena* gar nicht bewußt gewesen ist¹⁴⁹. Das Argument, Rimini sei ein größeres Konzil gewesen¹⁵⁰ als Nikaia

¹⁴⁶ PL 13: 347 ff. (= ZNW 35 [1936] 19).

¹⁴⁷ „... non satis dispicere, quae magis patrum nostrorum sit tenenda sententia, cum diversa concilia eorum auribus ingeruntur ... (ZNW 35 [1936] 19).

¹⁴⁸ „Par est igitur universos magistros legis per orbem Romanam paria de lege sentire nec diversis magisteriis fidem dominicam violare (a. a. O. Anm. 146).

¹⁴⁹ „Sed et in ipso exordio ab iisdem ipsis, qui hoc apud Ariminum retractare cogeantur, emendatum hactenus est, ut subreptum sibi alia disputatione faterentur, idcirco quod non intellexissent patrum sententiae apud Nicaenam formatae esse contrarium (a. a. O. [Anm. 146] 19).

¹⁵⁰ In Rimini waren 400 Bischöfe versammelt.

und habe deswegen Geltung vor diesem, stellt in den Augen des *Damasus* ebenfalls keine Präjudizierung dar. Der Papst weist auf den wesentlichen Mangel des Konzils von Rimini hin: Ihm fehlt die Zustimmung des Römischen Stuhles, „dessen Sentenz vor allem hätte erwartet werden müssen“; ferner fehlte die Zustimmung des *Vinzentius von Capua* und anderer Bischöfe. Aus dieser Rechtslage ergibt sich: „Daher soll . . . allein der Glaube, der in Nikaia mit der Autorität der Apostel (apostolorum auctoritate) begründet wurde, mit immerwährender Standhaftigkeit festgehalten werden.“¹⁵¹ Die *fides Nicaena* hat in Ausschließlichkeit Autorität, weil allein das Konzil von Nikaia vom Rechtsstandpunkt aus gültig ist. Mit dieser konsequenten Klärung der Rechtslage hat das römische Papsttum einen wichtigen Beitrag zur Autoritätsbegründung der *fides Nicaena* geleistet, darüber hinaus auch grundsätzlich die Richtung angedeutet, in der die konziliare Theorie zukünftig ihre Entfaltung finden sollte.

Wir gingen aus von der allgemeinen Frage nach der tatsächlichen Autorität der alten Konzilien. Wir beschränkten unsere Untersuchung auf die Frage nach der Autorität der *fides Nicaena* unter der doppelten Rücksicht der Existenz und der „Begründung“ dieser Autorität. Um anzudeuten, wie das konkrete Ergebnis dieser Untersuchung für die allgemeine Fragestellung fruchtbar gemacht werden könnte, sei zum Schluß die weiterführende Frage gestellt: Läßt sich die Vermutung, die außerordentliche Autorität der *fides Nicaena*¹⁵² habe die Autorität der folgenden Konzile gestärkt oder gar begründet, historisch aufzeigen? Mit anderen Worten: Kann man beweisen, daß der wachsende Autoritätsanspruch und die tatsächliche Autorität der nachnizänischen Synoden eine Folge der Autorität der *fides Nicaena* sind? Gibt es also eine Rückwirkung von der *fides Nicaena* auf das Konzil von Nikaia und von dort auf die Konzile als Institution? Begann man an die grundsätzliche Unfehlbarkeit von Konzilien zu glauben, weil die *fides Nicaena de facto* irrtumsfrei¹⁵³ war? Oder blieb die Kirche weiterhin bei dem oben beschriebenen „traditionellen“ Konzilsverständnis und betrachtete Nikaia nicht eigentlich als ein Konzil unter Konzilien, son-

¹⁵¹ „Unde . . . hanc solam fidem, quae apud Nicaeam apostolorum auctoritate fundata est, perpetua firmitate esse retinendam“ (a. a. O. [Ann. 146] 19).

¹⁵² „Der von jener heiligen und großen Synode treffend mit Gott definierte und aufgestellte Glaube (ist) Fundament und unerschütterliche, sichere Grundlage für unsere Seelen . . . Laßt uns Wort für Wort niederschreiben den göttlichen und hochheiligen Orakelspruch jener heiligen Synode, das heißt, das adäquate („polierte“) und durch seine in jeder Hinsicht wahren Sätze vollkommene Symbol des Glaubens . . . O lautere Nüchternheit, die zu höchster Vollendung gekommen ist! Boanerges, d. h. Donnersöhne, wird jeder, glaube ich, von denen genannt, die dies festgesetzt haben. Denn sie haben etwas Ungeheures und Übernatürliches (hyperphyes) ausgesprochen“ (*Cyrrill von Alexandrien*, De s. Trin. [PG 75: 668]).

¹⁵³ *Cyrrill von Alexandrien*: ‚aplanestate pistis‘ (PG 77: 317).

dern als einmaliges „Wunder“, in dem „der Neue Bund den Alten in seiner Ökonomie nachgeahmt hat“¹⁵⁴, als das Konzil der „dreihundertachtzehn Väter“? Dieser Frage wäre, so scheint uns, in einer weiteren Untersuchung nachzugehen, will man die historische Erforschung der alten Konzilstheologie vorantreiben.

¹⁵⁴ Vgl. oben Anm. 126.