

# Trinitarische und christologische Hypostasenformeln

Von Luise Abramowski

## I. Babai der Große und Boethius

Von den zahlreichen Schriften des nestorianischen Theologen und Kirchenmannes Babai (ca. 550–ca. 628), der mit Recht den Beinamen „der Große“ führt, haben sich leider nur wenige erhalten, davon drei Schriften zur Christologie: die Monographie „De unione“<sup>1</sup> und zwei kurze Traktate, von denen einer als Anhang zu „De unione“ ediert ist; ich bezeichne ihn nach seinem Fundort als den Vatikanischen Traktat<sup>2</sup>. Im zweiten Teil<sup>3</sup> dieses Traktats erscheint zweimal kurz hintereinander eine Hypostasenformel, von der ein Bestandteil auch in „De unione“ verwendet wird. Die beiden Stellen im Vat. Traktat lauten: *textus* p. 299, 26–28 (*versio* p. 241, 39–242, 2)<sup>4</sup> „*hypostasis quidem est fixa et confirmata et possidet omnes proprietates naturae communis, ousiam enim singularem (jchjdjt') appellant eam*“; p. 300, 31–301, 2 (p. 242, 33–35) „*possidet hypostasim fixam in qua agnoscitur, et possidet omnia naturae communis in hypostasi sua, quam et appellant ousiam singularem*“.

„Sie“, die die Einzel-ousia Hypostase „nennen“, sind eine neutrale Sorte von Fachleuten, nicht eine der streitenden theologischen Parteien, also die Schulphilosophen. Ihre Hypostasendefinition wird durch die Art ihrer Einführung als geläufig und bekannt charakterisiert. Das gleiche gilt für den Anfang von c. 17 in „De unione“. Das Kapitel beginnt mit einer Definition der Hypostase als Einzelnem: für sich selbst bestehend, eins der Zahl nach, unterschieden von mehreren, und fährt dann fort, sie als Empfängerin von Akzidentien zu bestimmen, wobei zwischen vernünftigen und unvernünftigen Hypostasen unterschieden wird. Die ersten Worte des ganzen Abschnitts sind: „hypo-

<sup>1</sup> Ed. A. Vaschalde, CSCO 79 (*textus*). 80 (*versio*) (= Script. Syri 34.35), Löwen 1915. Zur Christologie Babais: L. Abramowski, Die Christologie Babais des Großen, in: Symposium Syriacum 1972 (OrChrA 197, Rom 1974), p. 210–244, und die Fortsetzung: Babai der Große: christologische Probleme und ihre Lösungen, OrChrP 41 (1975) p. 289–343. – Der 8. Buchstabe des syr. Alphabets im folgenden = ch.

<sup>2</sup> p. 291–307 *textus* (p. 235–247 *versio*).

<sup>3</sup> Die Gliederung ergibt sich aus den Lemmata: Teil I p. 235–241, Teil II p. 241–246, Teil III p. 246 f. (*versio*).

<sup>4</sup> Über die notwendigen Korrekturen am Latein von p. 242 s. OCP 41, p. 302 n. 2. Das Verständnis von p. 242 wird noch dadurch erschwert, daß zwei Glossen in der Text eingedrungen sind, cf. l. c. p. 308 n. 1 und p. 314 n. 1.

stasis vocatur substantia singularis“ (textus p. 159, 16; versio p. 129, 4)<sup>5</sup>. Auch hier wird also die Definition als bekannt vorausgesetzt.

In der Tat ist sie uns aus einer andern Quelle geläufig, ja sie ist geradezu berühmt. Ich habe oben das Adjektiv jhjdjt' mit Vaschalde als „singularis“ übersetzt; da es griechisch ἰδιώκη wiedergibt, kann man auch „individua“ übersetzen. Sagt man für ousia lateinisch „substantia“, so erhält man nichts anderes als den zweiten Teil der Persondefinition des Boethius, individua substantia. Boethius sagt selber, daß das eine griechische Hypostasendefinition sei: „sed nos hanc definitionem eam quam Graeci ὑπόστασιν dicunt terminavimus“<sup>6</sup>. Die vollständige Definition des Boethius lautet bekanntlich: persona (= hypostasis) = naturae rationabilis individua substantia<sup>7</sup>. Zur Näherbestimmung von Natur war er durch die vorausgehenden Erwägungen des Inhalts gekommen, daß „persona“ nur von Gott, Engeln, Menschen ausgesagt werden könne<sup>8</sup>. Das terminologische Material bei Babai legt nahe, eine allgemeinere Form der Definition als ursprüngliche anzunehmen: hypostasis = naturae communis individua substantia (ὑπόστασις = ἡ τῆς κοινῆς φύσεως οὐσία ἰδιώκη). Diese Definition setzt auf leicht zu merkende Weise drei termini der Seinsanalyse zueinander in Beziehung, sie klingt sehr nach Handbuch.

Schaltet man die zitierten bzw. referierten Aussagen über die Hypostase aus dem Vat. Traktat (eine der beiden Passagen) und aus dem 17. Kapitel von „De unione“ hintereinander, so erhält man genau jene Kombination von substantiellen und akzidentellen Individuationsfaktoren, deren Verhältnis zueinander bei Boethius die Forschung immer wieder aufs Neue diskutiert<sup>9</sup>. Wie Babai zeigt, ist die recht schematische Aufreihung beider Faktoren bereits Werk der benützten Quelle. Aus dieser Quelle stammt auch der terminus „subsistentia individua“, den Boethius verwirrenderweise für „substantia individua“ substituiert<sup>10</sup>: er erscheint innerhalb desselben Abschnitts im Vat. Traktat, dem wir schon die beiden fast identischen Hypostasensätze entnommen haben: „sed per proprietates hypostaseos individuae“<sup>11</sup> per quam distinguitur ab alia (sc. hypost.)“ (p. 300, 20 f.

<sup>5</sup> Für die Übersetzung des anschließenden Textes l. c. p. 311.

<sup>6</sup> Boethius, V. theologischer Traktat: Contra Eutythen et Nestorium, ed. Stuart/Rand/Tester (Loeb Nr. 74) Neuausgabe 1974, c. III, 5 f. (p. 84).

<sup>7</sup> III, 4 f. (p. 84).

<sup>8</sup> II, 36 f. (p. 84).

<sup>9</sup> V. Schurr, Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der „skythischen Kontroversen“ (FChLDG 18, 1, Paderborn 1935) bleibt grundlegend für die theologischen Traktate I–III und V. Über die Diskussion seither eine bequeme Übersicht bei St. Otto, Person und Subsistenz (München 1968), p. 169–180.

<sup>10</sup> Man vergl. Ctr. Eutythen III, 23 f. (p. 86) mit III, 4 f. (p. 84).

<sup>11</sup> jhjdjt', Vaschalde: „singularis“, worin ich ihm in OCP 41 gefolgt bin.

textus; p. 242, 22 f. versio)<sup>12</sup>. Der Begriff scheint schon Boethius Kopfzerbrechen zu machen, noch mehr aber seinen Erklärern. Doch ist sein Verständnis von seiner Entstehung her recht einfach, man braucht nur in der oben aus Babai rekonstruierten griechischen Hypostasenformel ἰδυχή auf die andere Seite der Gleichung zu ziehen, also zu hypostasis zu stellen. Das hat darin seine Berechtigung, daß innerhalb des gängigen parallelen oder synonymen Gebrauchs von hypostasis und ousia<sup>13</sup> die Festlegung und präzisierende Einschränkung von hypostasis auf die Einzel-ousia die Hypostase eben ihrerseits zur Einzelhypostase macht. Dieser uns tautologisch erscheinende Ausdruck begreift sich nur von der Ausgangslage her. Wenn man sich deren nicht mehr bewußt war, konnte man zu tief sinnigen Erörterungen über die Kennzeichnung einer Hypostase oder subsistentia als individua kommen<sup>14</sup>.

Für die von Boethius und Babai benutzte Quelle stellt der Traktat V des Boethius den terminus ad quem dar. Man kann sich jedoch fragen, ob die Quelle oder die von ihr verwendeten Bestimmungen nicht älter sind. Auf der philosophischen Seite ist die Differenzierung der Begriffe nicht wohl denkbar vor der Schöpfung der neuplatonischen Hypostasenlehre durch Plotin, ihre Ausbildung und Verfestigung durch Porphyrius<sup>15</sup> und der Schulddiskussion über den so gewonnenen Begriff. Andererseits war die Differenzierung die notwendige Voraussetzung für die neunicänische Lösung des Trinitätsproblems (eine ousia, drei Hypostasen)<sup>16</sup>. Das spricht für die erste Hälfte des 4.

<sup>12</sup> Der Satz ist mit seinem Kontext von mir zitiert l. c. p. 309; er ist eine Glosse, was Vaschalde nur durch glättende Übersetzung zu verdecken vermochte (meine Übersetzung folgt dem Text wörtlich). Wie der Text ohne Glosse aussieht, kann man l. c. p. 315 in der Anm. lesen. Die Glosse gehört zur Gattung der richtig erklärenden, aber wie die andere Glosse auf derselben Seite ist sie an falscher Stelle in den Text geraten. Das erste Wort „sed“ ist wahrscheinlich sogar das Stichwort (aus der Zeile davor), zu dem die Glosse gedacht war. Der Glossator arbeitet mit Babais Material – u. U. ist es Babai selber – so daß die textkritische Beurteilung des Satzes uns von der benutzten Quelle nicht abbringt.

<sup>13</sup> Noch bei Gregor von Nyssa kann C. Stead feststellen, daß außerhalb eigentlicher trinitarischer Abhandlungen „ὑπόστασις is not contrasted with οὐσία, but largely agrees with it, in a broad complex of meanings“. G. Christopher Stead, *Ontologie und Terminologie bei Gregor von Nyssa*, in: *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, ed. Dörrie/Altenburger/Schramm (Leiden 1976), p. 107–119; hier p. 119.

<sup>14</sup> Boethius „bereichert“ sein Sammelurium von Definitionen (Ausgleichsversuche verkennen seine addierende Art des Arbeitens) noch durch subsistentia = οὐσίωσις, wodurch subsistentia in diesem Zusammenhang etwas Allgemeineres ist als substantia (III, 42 ff., p. 88 ff.); persona wird nun zu prosopon, obwohl persona vorher gerade deswegen mit hypostasis gleichgesetzt worden war, weil von der Etymologie her sowohl persona wie prosopon unzureichende Begriffe seien.

<sup>15</sup> H. Dörrie, *ὑπόστασις*. Wort- und Bedeutungsgeschichte. NAG, phil. hist. Klasse 1955, 3, p. 35–92 = *Platonica minora*, München 1976, p. 12–69; hier p. 45 ff. und 50 f. des Sammelbandes.

<sup>16</sup> C. Stead, *Divine substance* (Oxford 1977), p. 258: „the Cappadocian fathers' distinction between *ousia* and *hypostasis* ... draws on textbook logic without

Jahrhunderts, und wahrscheinlich läßt sich diese Zeitspanne noch etwas weiter eingrenzen.

## II. Meletianer und Eustathianer in Alexandrien 362; Marius Victorinus und erste Neunicäner

Der trinitarische Streit brach zwar zwischen zwei Vertretern der Drei-Hypostasen-Trinität aus (Alexander von Alexandrien und Arius), wurde aber durch die geographische Ausweitung zu einem zwischen Ein-Hypostasen-Theologie (genuiner Vertreter: Marcell von Ankyra) und der Drei-Hypostasen-Theologie (sämtliche Origenisten); Athanasius vertritt eine sekundäre Ein-Hypostasen-Theologie, einen gekappten Origenismus sozusagen. Er folgt damit seinem Vorgänger Alexander, dessen Glaubensbekenntnis von Antiochien 324/325 im Interesse der Bundesgenossenschaft gegen Arius auf Benennung von drei Hypostasen verzichtet<sup>17</sup>; das Nicänum impliziert eine Ein-Hypostasen-Trinität, und daran hat sich Athanasius gehalten. In all diesen Fällen wird hypostasis synonym mit physis (so Alexander vor der genannten Synode von Antiochien) oder mit ousia verwendet (Nicänum). Als später die neunicänische Formel an Boden gewinnt, hypostasis von ousia also unterschieden wurde, vertritt der radikale Arianer Eunomius eine Drei-Ousien-Trinität, weil eine Drei-Hypostasen-Trinität sein Anliegen unter den gewandelten Umständen nicht mehr auszudrücken vermocht hätte; aber damit ist er ein Vertreter des älteren Sprachgebrauchs (so selbständig seine Theologie sonst auch ist). Von ihrem Ausgangspunkt her wäre für Alexander und entsprechend auch für Athanasius die neunicänische Formel eine naheliegende Lösung gewesen, daß aber weder in Antiochien noch in Nicäa jemand darauf kam, zeigt m. E., daß zu dieser Zeit den Theologen eine präzisierende Einschränkung des Begriffs hypostasis auf die Einzelousia, die sie von der Allgemein-ousia zu unterscheiden erlaubte, noch nicht bekannt war. (Ein zeitlicher Verzögerungseffekt auf der Seite der Theologen in der Übernahme philosophischer Bestimmungen muß immer einkalkuliert werden.)

Als die Homöusianer den Anschluß und Ausgleich mit den Nicänern unter Athanasius suchten, war die Drei-Hypostasen-Trinität für

mentioning any previous theological analysis of *ousia*“. In welchem Ausmaß die Kappadocier das tun, kann man dem Aufsatz von R. Hübner entnehmen: Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. ep. 38 des Basilius, in: *Mélanges Daniélou* (Paris 1972), p. 463–490. Auch Hübner spricht (p. 482) von einem „stoischen Handbüchlein der Logik“, das Basilius benutzt haben müsse. Stoisches lasse sich auch bei einem Aristoteliker wie Alexander von Aphrodisias und einem neuplatonischen Aristoteleskommentator wie Dexippus finden. Ein „stoisches logisches Handbüchlein“ würde ich auch als die gemeinsame Quelle von Boethius und Babai postulieren.

<sup>17</sup> L. Abramowski, Die Synode von Antiochien 324/5 und ihr Symbol. ZKG 86 (1975), p. 356–367.

sie das unaufgebbare Fundament, von dem sie ausgehen mußten. Gleichzeitig mußten sie in der Lage sein, nicht nur die Dreiheit zu betonen, was ihnen selbstverständlich war, sondern sie mußten auch auf irgendeine Weise von der Einheit von Vater, Sohn und Geist reden können, um überhaupt auf der Gegenseite Gehör zu finden. Die origenistische bloße Ähnlichkeits- und Abbildtheologie hatte sich schon in der ersten Phase der trinitarischen Streitigkeiten als nicht zureichend gegenüber den Argumenten des Arius und seiner Freunde erwiesen, da diese mit den gleichen Mitteln zu entgegengesetzten Ergebnissen kommen konnten. Die Terminologie von Ähnlichkeit/Gleichheit und Abbild konnte über die Bestimmungen von Relationen nicht hinausgelangen, außerdem war sie so dehnbar, daß sie der Zusatzbestimmungen bedurfte, um die gewünschte Nähe oder Ferne der zueinander in Beziehung gesetzten Größen auszudrücken<sup>18</sup>. Mit diesem Vokabular ließ sich Einheit von Vater, Sohn und Geist als solche nicht aussagen. Wir wissen, daß die Lösung schließlich in der Differenzierung der Begriffe *ousia* und *hypostasis* für den trinitarischen Gebrauch geschah, daß die Einheit in die *ousia* verlegt wurde, die Dreiheit in die *Hypostasen*.

Das erste offizielle Dokument, das diese Lösung enthält, ist die Erklärung der Meletianer über ihr Verständnis der Drei-Hypostasen-Trinität, abgelegt vor dem Ausschuß, den die Synode von Alexandrien 362 unter Leitung des Athanasius zur Beseitigung des antiochenischen Schismas gebildet hatte. Die Erklärung der Meletianer<sup>19</sup> ist wie die der Gegenpartei im *Tomus ad Antiochenos* festgehalten, den Athanasius verfaßt hat<sup>20</sup>. Nach Zurückweisung der Mißdeutungen der Drei-Hypostasen-Lehre sagen die Meletianer<sup>21</sup>, es sei zu glauben

<sup>18</sup> Radikale Arianer machten mit der Ambivalenz von Ähnlichkeit/Gleichheit kurzen Prozeß, indem sie die Ähnlichkeit/Gleichheit negierten.

<sup>19</sup> Mit M. Tetz (s. nächste Anm.) p. 205 n. 35 bin ich davon überzeugt, daß es sich nur um Meletianer handeln kann. Sie sind die einzige theologische Gruppe, die für eine Erklärung solchen Inhalts in Frage kommt.

<sup>20</sup> Zum *Tomus* s. *Martin Tetz*, Über nikäische Orthodoxie. Der sog. *Tomus ad Antiochenos* des Athanasios von Alexandrien. ZNW 66 (1975), p. 194-222.

<sup>21</sup> PG 26 col. 801 B: Wenn man den Text optisch gliedert, nimmt man erst richtig wahr, wie gut er gemacht ist:

- I 1 διὰ τὸ εἰς ἁγίαν τριάδα πιστεύειν, οὐκ ὀνόματι τριάδα μόνον, ἀλλ' ἀληθῶς οὕσαν καὶ ὑφεστῶσαν,  
 2 a πατέρα τε ἀληθῶς ὄντα καὶ ὑφεστῶτα,  
 b καὶ υἱὸν ἀληθῶς ἐνούσιον ὄντα καὶ ὑφεστῶτα,  
 c καὶ πνεῦμα ἅγιον ὑφεστῶς καὶ ὑπάρχον οἶδαμεν,  
 3 μήτε δὲ εἰρηκῆναι τρεῖς θεοὺς ἢ τρεῖς ἀρχάς, μηθ' ὅλως ἀνέχεσθαι τῶν τοῦτο λεγόντων, ἢ φρονούντων.  
 II 1 ἀλλ' εἰδέναι ἁγίαν μὲν τριάδα, μίαν δὲ θεότητα,  
 2 a καὶ μίαν ἀρχήν,  
 b καὶ υἱὸν μὲν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, ὡς εἶπον οἱ πατέρες,  
 c τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα οὐ κτίσμα, οὐδὲ ξένον,  
 ἀλλ' ἴδιον καὶ ἀδιαίρετον τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς.

an die heilige trias, die trias nicht nur dem Namen nach, sondern wirklich sei und (als solche) existiere. Dann werden Vater, Sohn und Geist als seiend und existierend prädiiziert, wobei jeder der drei zwei Adjektive zugeteilt bekommt, die subtil differenziert sind; eins der Adjektive ist jedoch für jeden „existierend“. – Soweit ist es reine Drei-Hypostasen-Lehre, positiv dargestellt; es folgt noch einmal negative Abgrenzung. Dies der erste Teil der Erklärung.

Der zweite Teil redet aufs Neue über die trias und über Vater, Sohn und Geist, – aber nun unter dem Gesichtspunkt ihrer *Einheit*. Die Einheit der trias liegt in der einen Gottheit – die eine Gottheit ist der Punkt auch terminologischer Übereinstimmung mit den Eustathianern – und die Einheit wird jetzt auch in der Relation von Vater, Sohn und Geist zueinander ausgedrückt. Der Vater ist das eine Prinzip der Einheit; der Sohn ist dem Vater homoousios, wie in ausdrücklichem Hinweis auf das Nicänum gesagt wird, – man beachte die bewußte Parallele zum enousios des ersten Teils; der Geist ist zugehörig zur und ungetrennt<sup>22</sup> von der ousia des Sohnes und des Vaters – nach dem vorher Gesagten ist die ousia die eine Gottheit.

Hat Teil I in seinem Gebrauch verbaler Formen die jedermann geläufige Parallelisierung von „sein“ und „existieren“ vorgeführt, um die trias als eine solche von drei Hypostasen und daher eben als wirkliche trias zu prädiizieren, so wird im zweiten Teil die Einheit der trias in ihrem Wesen gesucht, womit ousia und hypostasis im trinitarischen Gebrauch unter diesem Gesichtspunkt nicht mehr zusammenfallen. Die Antwort der Eustathianer, in drei Schritten den Begriff der Hypostase als einer und als einer Gottheit mit Inhalt verstehend<sup>23</sup>, zeigt, daß sie das Neue der meletianischen Differenzierung sehr wohl erkannt haben. Demgegenüber beharren sie auf der vertrauten Identifikation von hypostasis und ousia, konzedieren aber den Meletianern ihre Interpretation der Dreiheit als Einheit (ohne sie selber zu übernehmen). Aber obwohl sie davor beteuert haben, daß Vater, Sohn und Geist für sie nicht bloße Namen ohne Wesent-

<sup>22</sup> Tetz l. c. p. 206 möchte in den Prädikaten der drei Hypostasen des zweiten Teils des Bekenntnisses „unterschobene subordinatianische Konzeption“ sehen. Aber *idios* und *adihairetos* (s. II 2 c) sind bei Athanasius Vokabeln, die die einzigartige Einheitsbeziehung des Sohnes zum Vater ausdrücken, man kann es den Meletianern nicht zum Vorwurf machen, wenn sie diese termini nun auf die dritte Person der Gottheit anwenden; vielmehr ist das Geschick zu bewundern, mit dem sie die Einheit der zweiten und dritten Person mit der ersten in nicänischem und athanasianischem Stil artikulieren.

<sup>23</sup> PG 26 col. 801 C:

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

lichkeit und Wirklichkeit sind, haben sie keine termini technici für die Dreiheit und für Vater, Sohn und Geist als trinitarische Personen (darin dem Anthanasius gleich), während sie für die Einheit mehrere haben, von denen – mit der entscheidenden Ausnahme der einen Hypostase – die Meletianer ebenfalls Gebrauch machen. Die Meletianer haben gegenüber dem bisherigen Standpunkt der Homöusianer nicht bloß ihre Terminologie, sondern auch ihre theologischen Gedanken bereichert. Sie überwandten damit die Schwäche des origenistischen Ansatzes und gewannen einen theologischen Bewegungsspielraum, der den Altnicänern abging.

Den meletianischen Abgesandten muß die Unterscheidung zwischen ousia und hypostasis wenigstens soweit vertraut gewesen sein, daß sie ihre Formel mit einer gewissen Selbstverständlichkeit vertreten und erläutern konnten. Die bisherigen Bemühungen um die Aufhellung der Herkunft der trinitarischen Bestimmung „eine ousia – drei Hypostasen“<sup>24</sup> haben zu den Schriften des Marius Victorinus – genauer: zu seiner griechischen Quelle<sup>25</sup> – zurückgeführt, außerdem pflegt man die kleine, unter dem Namen des Gregor von Nyssa umlaufende Schrift *Adversus Arium et Sabellium* in die Diskussion einzubeziehen. Da mir deren (auf Bardy zurückgehende) Frühdatie-

<sup>24</sup> Übersichten bei *Adolf-Martin Ritter*, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (Göttingen 1965), p. 288 n. 4, und bei *Frauke Dinsen*, *Homöousios*. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381). Theol. Diss. Kiel 1976, p. 347 (n. 1 zu p. 155).

<sup>25</sup> *Marius Victorinus*, *Adversus Arium* III 4, 38 f. (ed. Henry/Hadot, SC 68): *Idque a Graecis ita dicitur: ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑπόστασεις*. Dasselbe zitiert Victorinus in lat. Übers. *Adv. Arium* II 4, 51 f.: *Et ideo dictum est: de una substantia, tres subsistentias esse*. Schon Gummerus beklagte, daß Victorinus „nicht die leiseste Andeutung“ mache, wer sein Gewährsmann sei (Dinsen p. 348, n. 2 zu p. 155). – Ritter möchte aus der Gestalt der Formel „aus einer ousia . . .“, wie sie Victorinus den Griechen zuschreibt, die Folgerung ziehen, daß diese Griechen, welche keine anderen als die Homöusianer sein könnten, nicht die eigentliche neunicänische Formel („daß drei Hypostasen eine ousia sind“) geprägt haben könnten, der Unterschied sei zu groß (l. c. p. 285 n. 2 und p. 288 n. 4). Dem ist entgegenzuhalten, daß Victorinus selber (*Adv. Arium* III 9, 3 f.) aufgrund jener griechischen Formel sagen kann: *Unam esse substantiam, subsistentias tres*; ferner liegt in der Formulierung „aus einer ousia . . .“ mit Sicherheit eine Beteuerung, daß man nicht „aus einer anderen Hypostase oder ousia“ lehre, was das Nicänum verurteilt hatte. (Cf. *Adv. Ar.* I 39, 8–10: *sed subsistentia propria, et pater et filius est, ab una ex patre substantia* – das entspricht dem Vater als *μία ἀρχή* in der meletianischen Erklärung). Dies spricht für Homöusianer, die Anschluß an das Nicänum suchten. – F. Dinsen meint (l. c. p. 347), daß „wahrscheinlich“ nicht Homöusianer, „sondern Nizäner erstmals zwischen ousia und hypostasis unterschieden . . .“, und zwar solche Nizäner, die bestrebt waren, die orthodoxe Anschauung vom Sabellianismus (bzw. der Lehre Markells) klar abzugrenzen“. Dies Motiv gilt aber in noch viel stärkerem Maße für homöusianisch gewordene Homöusianer, denn allen Vertretern der origenistischen Drei-Hypostasen-Theologie war die genuine Ein-Hypostasen-Lehre buchstäblich ein theologischer Greuel und Abscheu (umgekehrt gilt das Gleiche); notwendigerweise mußten sie sich bei Übernahme der einen ousia (wenn auch nicht der einen Hypostase) gegen den Vorwurf des „Sabellianismus“ apologetisch absichern.

zung (vor 358) trotz des fehlenden Disputs über den heiligen Geist nicht gar so sicher scheint, sehen wir von ihr hier ab<sup>26</sup>. Um so interessanter ist Marius Victorinus als ein Beispiel der gegenseitigen Durchdringung der verschiedenen Weisen, von Vater, Sohn und Geist als eins oder drei, oder als eins und drei zu sprechen. Die Trinitätslehre, die der berühmte Rhetor bei seiner Konversion zum Christentum übernommen hat, ist die übliche westliche der einen substantia. Er weiß, daß substantia sowohl für ousia wie für hypostasis stehen kann, was ihn nicht im geringsten stört, sondern ihm sogar wichtig ist. Sein theologischer Ausgangspunkt ist daher nicht eine trias von drei Hypostasen, wie bei den Origenisten, sondern die eine substantia, die er sowohl als hypostasis wie als ousia verstehen kann. Dies hindert ihn aber nicht, „von den Griechen“ die Differenzierung nach einer ousia und drei Hypostasen zu übernehmen: substantia unum, subsistentia tria<sup>27</sup>, wobei ihm seine neuplatonische Trinität von esse, vivere, intellegere behilflich ist, die Einheit festzuhalten<sup>28</sup>. Die neunicänischen Formulierungen stehen rein quantitativ nicht im Vordergrund.

Wir haben oben die drei verschiedenen Synonyme notiert, die die Meletianer in ihrer theologischen Erklärung neben „existierend“ stellen: ὄν, ἐνοούσιος, ὑπόρχον verteilt auf Vater, Sohn und Geist. Marius Victorinus diskutiert anhand einer griechischen Quelle<sup>29</sup> in Adv. Arium II 1–4, ob Gott und Christus ἐνοούσιος oder ἀνούσιος seien: für beide gilt, daß sie ἐνοούσιος sind; ebenso ist von beiden τὸ ὄν und ὑπαρχίς auszusagen. Schließlich sagt er am Ende von 4: Et ideo dictum est: de una substantia, tres subsistentias esse, ut id ipsum quod est esse *subsistat tripliciter*: ipse deus, et Christus, id est λόγος et spiritus sanctus<sup>30</sup>. Der erste Teil der meletianischen Erklärung

<sup>26</sup> Ein Argument für das Alter der Schrift ist die Erwähnung des Arius-Genossen Achillius gleich zu Anfang (Gregorii Nysseni opera ed. Jaeger III 1, p. 71, 3; die ganze Schrift p. 71–85), aber das kann ein beabsichtigter Eindruck sein und auf Kenntnis von Dokumenten beruhen. Die Intention der kleinen Abhandlung ist, die neunicänische Lösung als „mittleren und schmalen Weg“ (p. 71, 10) zwischen Arius und Sabellius zu erweisen, als den vom Evangelium befohlenen. Gegen eine Frühdatierung spricht m. E. die Selbstverständlichkeit, mit der der Verf. homoousios als ein Adjektiv zu hypostasis benutzt (p. 81, 11). Wenn man bedenkt, wie spät Athanasius beginnt, mit dem nicänischen homoousios zu argumentieren und vor allem berücksichtigt, daß er es dann gewöhnlich als deutlich erkennbares Zitat aus dem Symbol bringt, dann ist die Herauslösung aus dem Zitat und die Verwendung als terminus technicus ein Indiz für die Gewöhnung, die hier auf neunicänischer Seite bereits vorliegt. Der betreffende Satz ist ein schönes Beispiel für die neunicänische Interpretation des nicänischen *ἁποούσιον τῷ πατρὶ*: p. 81, 10 f. τὸ δὲ ὁ λόγος (sc. von Joh. 1, 1) τὴν ἁποούσιον ὑπόστασιν πρὸς τὸν πατέρα δεικνυσιν.

<sup>27</sup> Adv. Arium III 4, 34 f.

<sup>28</sup> Über den Porphyrianismus des Victorinus: *Pierre Hadot*, *Porphyre et Victorinus*, 2 Bde. (Paris 1968).

<sup>29</sup> Daß Adv. Arium II eine griechische Quelle verarbeitet, sieht man an den griechisch geschriebenen termini technici und der Argumentation mit griechischen Bibelziten. Die Quelle plädierte für das ἁποούσιος unter Diskussion anderer Adjektive auf -ουσιος.

<sup>30</sup> Adv. Arium II 4, 51–53.

sagt in der Tat *dreimal* „existiert“ und verteilt die drei Prädikate, von denen bei Victorinus gesagt worden war, daß sie sowohl vom Vater wie vom Sohn, d. h. von jeder Hypostase ausgesagt werden könnten, auf die drei Hypostasen; die eine ousia beherrscht dann ja den zweiten Teil der meletianischen Erklärung.

Ohne Zweifel handelt es sich in beiden Fällen um dasselbe Gedankengut, ausgedrückt in derselben Sprache; ich sehe keinen Hinderungsgrund, die von Victorinus benutzte Quelle oder Quellen als auch dem Verfasser der meletianischen Erklärung bekannt anzunehmen. Sie wären die ältesten für die Unterscheidung von ousia und hypostasis in der griechischen trinitarischen Theologie. Zugleich böten sie den terminus ante quem für jene Festlegung von hypostasis auf die Einzel-ousia, von der wir ausgingen.

Aus Hadots vorzüglicher Einleitung zur deutschen Victorinus-Ausgabe ergibt sich, daß *Adversus Arium II* diejenige der theologischen Schriften des Rhetors ist, die am exaktesten datiert werden kann, nämlich auf 360/1<sup>31</sup>. Zu dem Aktenmaterial der Synoden der Jahre 358 und 359, dessen Kenntnis und sukzessive Benutzung durch Victorinus uns Hadot vorführt<sup>32</sup>, kommt also noch hinzu die in *Adv. Arium II* verarbeitete griechische Quelle, die das  $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  plausibel machen will. Gehörte die neunicänische Trinitätsformel, wie sie Victorinus in *Adv. Ar. II* lateinisch und in *III* griechisch zitiert, auch in diese gleiche griechische Quelle? Und wie ist es mit dem in *Adv. Ar. I A* auftretenden Satz, sowohl Vater wie Sohn hätten eine (je) „eigene subsistentia“<sup>33</sup>, von der einen substantia aus dem Vater“?<sup>34</sup> Für *Adv. Ar. I A* ist Datierung ab 358 möglich, aber das theologische Gesamtwerk könne auch erst ab 360 verfaßt sein, meint Hadot.<sup>35</sup> Je nachdem wäre der terminus ad quem für die Unterscheidung von ousia und hypostasis in der griechischen Trinitätsdiskussion anzusetzen.

Auch wenn mit Recht betont wird, daß die homöusianischen Quellen die neunicänische Formel nicht brächten<sup>36</sup>, so bereiten doch die Diskussionen der Homöusianer die Formel mit ihrer begrifflichen Differenzierung vor. Schließlich ist „eine Gottheit“<sup>37</sup> als Ausdruck für die Einheit der Trinität in einem homöusianischen Dokument enthalten<sup>38</sup>; die Debatten über ousia führen erst recht in diese Rich-

<sup>31</sup> *Hadot/Brenke*, Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus (Bibliothek der Alten Welt) (Zürich 1967), p. 44.

<sup>32</sup> *ibid.* p. 58 ff.

<sup>33</sup> *subsistentia propria* von *Adv. Ar. I* 39, 8 f. und *subsistentibus singulis* von *II* 11, 19 erinnern wohl nicht zufällig an die *subsistentia individua* bei Boethius und ihr nestorianisches Gegenstück.

<sup>34</sup> s. o. n. 25.

<sup>35</sup> l. c. p. 43 f.

<sup>36</sup> Ritter p. 285.

<sup>37</sup> s. o. die Erklärungen der Meletianer und der Eustathianer.

<sup>38</sup> Ritter p. 285 n. 2.

tung<sup>39</sup>; die Argumente des Basilius von Ankyra gegen das ὁμοούσιος mit ihrer Ablehnung einer den Hypostasen vorgängigen ousia<sup>40</sup> nehmen die neunicänische Lösung des Hypostasenproblems geradezu negativ vorweg. Den letzten Anstoß könnte die homöische Wendung der kaiserlichen Kirchenpolitik gebracht haben, die hoffte, durch Verbot des unbiblischen Begriffes ousia Eindeutigkeit zu schaffen; als Reaktion darauf könnten nach meiner Vermutung Homöusianer, denen diese Wendung nicht behagte, Klarheit in der entgegengesetzten Richtung gesucht haben.

### III. Theodoret und ein griechischer Nestorianer des 6. Jahrhunderts

Marcel Richard hat in seinem Aufsatz über den Brief Theodorets an Johannes von Aegaea<sup>41</sup> einige Wörter versuchsweise ins Griechische rückübersetzt und damit eine schwierige Passage, deren Verständnis er im übrigen glänzend aufgehellt hat, mit einer zusätzlichen Schwierigkeit belastet. Der nachchalcedonensische Brief Theodorets ist leider nur fragmentarisch in syrischer monophysitischer Überlieferung erhalten. Über die beiden Zweige dieser Überlieferung und ihr Verhältnis zueinander kann man sich bei Richard unterrichten. Uns interessiert hier das Zitat in den Tmemata des Johannes Philoponus, das durch den Chronisten Michael Syrus (12. Jahrhundert) auf uns gekommen ist<sup>42</sup>. Richard zitiert es in der französischen Übersetzung des Michael-Herausgebers Chabot. Ich zitiere diese Übersetzung hier meinerseits, weil sie die Basis für Richard abgibt, doch lasse ich die anschließenden Bibelstellen fort, die Philoponus als von Theodoret angeführte ebenfalls bringt.

„Ceux qui se réunirent à Chalcédoine prennent ce nom d'hypostase, dit-il (sc. Theodoret), au lieu de personne, dans le sens de proximité mutuelle. En effet, hypostase s'emploie parfois aussi de plusieurs individus, qui forment ensemble une seule collectivité.“

Richard meint, „proximité mutuelle“ sei „wahrscheinlich“ κατ' ἀλλήλων συνάφεια<sup>43</sup>. Das hat für ihn die Konsequenz, daß er die Wörter aus dem jetzigen Satz in den verlorenen Kontext des Briefes verbannen muß. „Proximité“ ist aber die richtige Übersetzung von syrisch *qrjbtwt*, „Nähe“, so daß griechisch eher ἐγγύτης anzunehmen ist. συνάφεια dagegen wäre mit *nqjpw*t übersetzt worden. „En effet“

<sup>39</sup> Hadot p. 63 (unten) ff.

<sup>40</sup> Hadot p. 61.

<sup>41</sup> M. Richard, La lettre de Théodoret à Jean d'Égées. SPhTh 2 (1941/42) p. 415–423 = Opera minora II (Turnhout-Löwen 1977), Nr. 48.

<sup>42</sup> Die Tmemata des Philoponus besitzen wir nur in der Zusammenfassung, die Michael in Buch VIII, 13 seines Werkes gibt. Das Theodoret-Zitat: Chronique de Michel le Syrien ed. J.-B. Chabot, t. IV p. 227 col. 3 l. 7–15 (textus), t. II p. 106, 3–6 (versio). <sup>43</sup> l. c. p. 422.

ist Chabots falsche Übersetzung der Konjunktion *kd* und erweckt den Anschein, als liege bereits in dieser Formulierung absichtlich mißverstehende Interpretation vor. Nun ist das Syrisch der Passage wirklich fürchterlich, mit sklavischem Festhalten an der griechischen Wortstellung. Folgendermaßen ist zu übersetzen:

„Die Bezeichnung ‚hypostasis‘, sagt er (sc. Theodoret), nahmen jene, die in Chalcedon zusammenkamen, für ‚prosoyon‘, in der Weise, die (= *wie es*) sich aus der Nähe (der termini) beieinander (im Text ergibt). Während ‚hypostasis‘, wenn es auch von mehreren Individuen (gebraucht wird), ‚Zusammenbringung‘<sup>44</sup> ist, (von Individuen) die zu einer Versammlung zugleich (συναγωγή?) zusammengebracht werden.“

Die erste Hälfte des Zitats sagt also, daß ‚hypostasis‘ in der Definition von Chalcedon durch den Kontext, d. h. das eine prosoyon, bestimmt wird; das stimmt ganz mit der Parallelüberlieferung überein (die zweite Hälfte wird dort leider nicht geboten)<sup>45</sup>. Mit Recht vermutet Richard, daß wir im zitierten Abschnitt den Beginn einer Zusammenstellung von möglichen Hypostasenbegriffen vor uns haben und daß auch die mitgeteilten Bibelstellen nur der Beginn einer längeren Reihe seien. Er fügt hinzu, daß Theodorets Unternehmung nicht vor dem zweiten Viertel des 6. Jahrhunderts wiederaufgenommen worden zu sein scheine, nämlich bei Theodor von Raithu und Leontius von Jerusalem<sup>46</sup>.

Es läßt sich aber noch ein weiterer Autor aus der gleichen Zeit nennen: es handelt sich um den Verfasser der griechischen nestorianischen Schrift, die Leontius in seinem Buch *Adversus Nestorianos* bekämpft und aus der er zu Beginn jedes Kapitels in zum Teil beträchtlichem Umfang zitiert<sup>47</sup>. So auch in *Adv. Nestorianos* II, 1, wo sich die lange Zusammenstellung des Leontius zum Stichwort *hypostasis* findet. Diese Zusammenstellung ist veranlaßt durch die Erwägungen des Nestorianers, die wir zu Beginn des Kapitels lesen<sup>48</sup>. Dort werden als biblische Belege herangezogen: Ps 88 (89), 48; Hebr 1, 3; 2. Kor 11, 17; 1. Reg (1. Sam) 13, 23. Der Nestorianer unterscheidet drei

<sup>44</sup> Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, führt das Nomen *mttjt'* nicht auf, er hat aber ein Adjektiv und ein von diesem abgeleitetes Abstraktum. Für das letztere gibt er *ἐπαγωγή* als Bedeutung an, was als „Herbeischaffen“ gut auch auf das erwähnte Nomen passen würde.

<sup>45</sup> In Naus Übersetzung (aus PO XIII) bei Richard p. 416 unten.

<sup>46</sup> l. c. p. 418.

<sup>47</sup> Die Tatsache, daß Leontius sich nicht nur mit nestorianischen Meinungen, sondern mit nestorianischen Texten auseinandersetzt, scheint bisher nicht bemerkt worden zu sein. Ich hoffe, in absehbarer Zeit eine Publikation über diese nestorianische Schrift, die leider durch die Exzerpte des Leontius nicht vollständig erhalten ist, vorlegen zu können. In jedem Fall werden die Texte in der Neuedition von *Adversus Nestorianos*, die Patrick Gray für die griechische Serie des *Corpus Christianorum* vorbereitet, gekennzeichnet sein, vielleicht auch zusätzlich in einem Appendix zusammengestellt werden.

<sup>48</sup> PG 86 col. 1525 C – 1528 A (bis Ende des Abschnitts).

mögliche Inhalte von hypostasis: die Vokabel bezeichne mal ein enousion, wie in der Psalmstelle („Gedenke, was meine Existenz ist“) und Hebr 1, 3 (diese beiden Verse dienen im Fortgang der Argumentation als Nachweis dafür, daß hypostasis schon von der Schrift von der menschlichen wie von der göttlichen Natur ausgesagt werden kann), mal ein anousion wie bei Paulus („hypostasis meines Ruhmens“), mal eine Versammlung von Gleichgesinnten („Es gingen aus Männer aus der hypostasis der Fremdstämmigen“). Für die christologische Diskussion kämen natürlich nur die ersten beiden Stellen in Frage.

Während Theodoret also die eine chalcedonensische Hypostase rechtfertigt, indem er sie aus dem textlichen Zusammenhang mit dem einen prosopon gleichsetzt<sup>49</sup>, in welchem die Antiochener allesamt die christologische Einheit ausgedrückt sahen, gehört der von Leontius bekämpfte Autor, wie Johannes von Aegaea, zu jener Fraktion der antiochenischen Theologen, die von zwei Hypostasen in Christus redeten. Das Erstaunliche ist, einen griechisch schreibenden Vertreter dieser Richtung noch zu dieser Zeit in lebhafter Diskussion mit anderen griechischen Theologen zu sehen. Das übliche Bild vom völligen Rückzug der antiochenischen und nestorianischen Theologie hinter die Reichsgrenzen auf persisches Gebiet nach der Schließung der Schule von Edessa (489) erweist sich als starke Simplifizierung; auch die auf römischem Gebiet syrisch schreibenden antiochenischen Gegner des Philoxenus beweisen das. Andererseits war die persische Grenze keine unüberschreitbare Mauer gegenüber der neuchalcedonensischen Christologie; in Gestalt des Chenana war einer ihrer Vertreter jahrzehntelang Leiter der Schule von Nisibis (572–610). Er und sein großer Gegner Babai machen anschaulich, daß die Geschichte griechischer Theologie weder an der syrischen Sprachgrenze noch an der römischen Reichsgrenze endet.

<sup>49</sup> Die von Nau publizierte monophysitische Quelle, die über die Korrespondenz zwischen Theodoret und Johannes von Aegaea berichtet, teils referierend, teils zitierend, bringt diese Deutung mit dem Namen des Nestorius zusammen (bei Richard p. 416 am Ende des zweiten größeren Abschnitts von unten). Es scheint an der betr. Stelle eine Zusammenfassung der Argumente Theodorets vorzuliegen; die Erwähnung des Nestorius würde dann der Beschwichtigung des Johannes dienen. Auf den ersten Blick klingt die dem Nestorius zugeschriebene Meinung erstaunlich, Richard p. 416 = PO XIII p. 190, 8 f.: „mais une hypostase au sens de personne, en entendant l'hypostase au sens de Nestorius.“ Aber bei Nestorius hat hypostasis keineswegs den Sinn von prosopon, sondern nimmt eine Stellung zwischen physis und prosopon ein. Wo Nau zum zweiten Mal „hypostase“ schreibt, hat das Syrische das maskuline Pronomen im Akkusativ, das sich vom genus her sowohl auf qnwm' (= hypostasis) wie auf pršwp' (= prosopon) beziehen kann. Vom Duktus des Satzes her hat Nau wahrscheinlich mit seiner Auffüllung recht: „aber eine Hypostase setzte sie (sc. die Synode) für prosopon, indem sie es (sc. das Wort) wie Nestorius verstand.“ Ich denke, der Schluß ist elliptisch; gemeint ist: „indem sie es (sc. das Wort hypostasis) verstand, wie Nestorius prosopon verstand.“