

Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?*

VON LUISE ABRAMOWSKI

Für P. Alois Grillmeier S. J.

1. Der theologische Tomos von 381

Bevor wir uns mit dem Problem unseres Themas beschäftigen, beginnen wir mit einem Text, von dem feststeht, daß er etwas mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun hat, nämlich mit der Zusammenfassung des theologischen Lehrschreibens des Konzils, welche Zusammenfassung die Synode des folgenden Jahres, abgehalten am gleichen Ort, in einem Brief mitgeteilt hat. Theodoret hat diesen an den Westen gerichteten Synodalbrief von 382 in seiner Kirchengeschichte aufbewahrt, ich zitiere daraus die Zusammenfassung in meiner Gliederung¹:

(Der nicänische Glaube lehrt uns)

- A I a πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ
καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος
b δηλαδὴ θεότητος καὶ δυνάμεως καὶ οὐσίας μιᾶς τοῦ πα-
τρὸς
καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πιστευομένης,
c ὁμοτιμοῦ τε τῆς ἀξίας καὶ συναϊδίου τῆς βασιλείας
II a ἐν τρισὶ τελειοτάτοις ὑποστάσεσιν,
ἦγουν τρισὶ τελείοις προσώποις,
b1 ὡς μήτε τὴν Σαβελλίου νόσον χάραν λαβειν
συγχεομένων τῶν ὑποστάσεων
εἶτ' οὖν τῶν ἰδιοτήτων ἀναιρουμένων,
b2α μήτε μὴν τὴν Εὐνομιανῶν καὶ Ἀρειανῶν
καὶ πνευματομάχων βλασφημίαν ἰσχύειν,
τῆς οὐσίας ἢ τῆς φύσεως [ἦ]² τῆς θεότητος τεμνομένης
b2β καὶ τῆ ἀκτίστῳ καὶ ὁμοουσίῳ καὶ συναϊδίῳ τριάδι
μεταγενεστέρας τινὸς ἢ κτιστῆς
ἢ ἕτερουσίον φύσεως ἐπαγομένης.
B a καὶ τὸν τῆς ἐνανθρωπήσεως δὲ τοῦ κυρίου
λόγον ἀδιάστροφον σώζομεν,

* Der Kern dieses Aufsatzes (die Abschnitte 2.–9.) wurde englisch auf dem XI. Internationalen Patristischen Kongreß im August 1991 vorgetragen, in überarbeiteter Form und um Abschnitt 1. vermehrt deutsch im Dezember 1992 in Tübingen; für den Druck ist der Text noch einmal überarbeitet worden, und es sind die Anhänge A und B sowie Anmerkungen dazugekommen. Für die Reinschrift auf PC danke ich meinem Assistenten Dr. Chr. Marksches.

¹ Theodoret, h. e. (ed. *Parmentier/Scheidweiler*, GCS 44) V 9, 11 f., 292, 11–293, 3.

² Von mir als überflüssig und sinnstörend gestrichen.

- οὔτε ἄψυχον οὔτε ἄνουον ἢ ἀτελεῖ
 τὴν τῆς σαρκὸς οἰκονομίαν παραδεχόμενοι,
 b ὄλον δὲ εἰδότες τέλειον μὲν πρὸ αἰώνων ὄντα θεὸν
 λόγον,
 τέλειον δὲ ἄνθρωπον ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν
 διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν γενόμενον.

Diese Kurzfassung hätte längst in die Quellensammlungen mit Konzilsentscheidungen aufgenommen werden müssen, analog zum Chalcedonense. Übersetzt lautet das Dokument:

(Der nicänische Glaube lehrt uns)

- A I a zu glauben an den Namen des Vaters und des Sohnes
 und des heiligen Geistes
 b indem eindeutig (δηλαδῆ) eine Gottheit und Kraft und
 Wesen
 des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes ge-
 glaubt wird
 c gleichgeehrt auch an Würde und mitewig in der Herrschaft
 II a in drei ganz vollkommenen Hypostasen,
 das heißt drei vollkommenen Personen,
 b 1 so daß weder das Übel des Sabellius Platz habe,
 wo die Hypostasen zusammengeschüttet werden
 oder die Eigentümlichkeiten aufgehoben werden,
 b 2α noch die Lästerung der Eunomianer und Arianer
 und Pneumatomachen Macht habe,
 wo das Wesen oder die Natur³ der Gottheit zerschnitten
 wird
 b 2β und der ungeschaffenen und gleichwesentlichen und mit-
 ewigen Trinität irgendeine jüngere oder geschaffene oder
 nicht gleichwesentliche Natur hinzugefügt wird.
 B a Und die Lehre von der Menschwerdung des Herrn
 bewahren wir unverdreht, indem wir die Heilsveranstal-
 tung des Fleisches nicht ohne Seele oder ohne νοῦς oder
 unvollständig auffassen,
 b indem wir aber uneingeschränkt (ὄλον) den vollkomme-
 nen, vor den Äonen seienden Gott Logos kennen,
 den am Ende der Tage um unseres Heiles willen vollkom-
 mener Mensch gewordenen.

Auf den ersten Blick erkennt man, daß es sich um zwei Themen handelt, Trinitätslehre und Christologie (A und B). Der christologische Teil richtet sich gegen Apollinarius, zuerst in Abwehr des Falschen (a), dann in Feststellung des Richtigen (b). Falsch ist, die „Heilsveranstaltung im

³ Siehe die vorige Anmerkung zum griechischen Text.

Fleisch“, also die Inkarnation, sich so vorzustellen, als ob die menschliche Natur Christi keine Seele oder keinen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ gehabt habe – bei Apollinarius tritt an ihre Stelle ja der Logos, was hier aber nicht eigens gesagt wird.

Wir befassen uns im folgenden mit den Aussagen über die Trinität (A); sie sind in ein einziges langes Satzgebilde gepackt, unter Benutzung umfangreicher absoluter Genitive.

Abschnitt I spricht von der Einheit der Trinität, Abschnitt II von der Dreiheit. Die Einheit ist zu finden in Gottheit, Kraft und Wesen ($\omicron\upsilon\upsilon\varsigma\iota\alpha$) von Vater, Sohn und Geist (b). Zeile (c) könnte wie eine bloße Verzierung wirken, ist es aber nicht. Denn hier in dieser Zeile geschieht etwas, was wir auch im ungefähr gleichzeitigen Tomus Damasi, einem westlichen Dokument, finden: es werden Prädikationen, die üblicherweise für eine der drei Personen der Trinität gebraucht werden, den Prädikaten für ihre Einheit zugeordnet. Die Homotimie war eine von Basilius von Cäsarea gern verwendete Bezeichnung für die Gleichgöttlichkeit *des Geistes* – zur Aussage der Homoousie des Geistes konnte sich dieser Kappadozier bekanntlich nicht entschließen. Und bei der Gleichewigkeit der Königsherrschaft treffen wir auf ein Stichwort aus den Auseinandersetzungen der Eusebianer mit der eigentümlichen Trinitätslehre des Markell von Ankyra⁴ samt der dazugehörigen Auslegung von 1 Kor 15. Diese Debatte betraf *den Sohn* in seiner Beziehung zum Vater.

Die eine Gottheit wird geglaubt „in drei Hypostasen“ (II). Damit ist ausdrücklich die neunicänische Grundformel, eine ousia, drei Hypostasen gegeben, die in C ja nicht als solche erscheint. Die Superlativform $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\tau\acute{\alpha}\tau\alpha\iota\varsigma$ (a) ist vielleicht als Übertrumpfen der „vollkommenen“ Personen der nächsten Zeile zu verstehen. De Halleux hat herausgefunden⁵, daß die altnicänische Partei sich zu „drei *vollkommenen* Personen“ als äußerster Aussage für die Dreiheit in der Einheit verstehen konnte, aber auf keinen Fall zu drei Hypostasen. „Drei Personen“ allein waren schon von Basilius als unzureichend abgewiesen worden, es müßten unbedingt auch drei Hypostasen prädiziert werden. Es ist interessant genug, daß die neunicänischen Meletianer die altnicänische Formel in ihren Text einbezogen haben, aber natürlich in ihrer eigenen Interpretation.

Im langen Abschnitt IIb werden falsche Trinitätslehren abgewehrt. Man bemerkt bei dieser Gelegenheit übrigens einen chiasmatischen Aufbau des Gesamttextes: A *beginnt* mit der rechten Lehre über die Trinität und

⁴ Über die Lehre des Markell von Ankyra jetzt grundlegend und frühere Interpretationen überholend die Tübinger Dissertation von K. Seibt, *Die Theologie des Markell von Ankyra*. Sie wird in den „Arbeiten zur Kirchengeschichte“ (Berlin) veröffentlicht werden.

⁵ A. de Halleux, „Hypostase“ et „personne“ dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375–381), in: RHE 79 (1984) 313–369.625–670. Jetzt in: A. de Halleux, *Patrologie et Oecuménisme. Recueil d'études* (BETHL 93) Löwen 1990, Nr. 5, 113–214. Dort werden die ursprünglichen Seitenzahlen mitgeführt, ich gebe beide an. Über das im Text genannte Phänomen: 329/129 mit Anmerkungen.

weist dann die Varianten der falschen zurück; B dagegen setzt die rechte Lehre von Christus ans Ende. Dies ist ohne Zweifel bewußte Anordnung.

II b 1 richtet sich gegen „Sabellius“ – das kann für die monarchianische Identifikation von Vater und Sohn stehen, aber auch für die Lehre von der einen göttlichen Hypostase, wie sie Markell von Ankyra vertreten hat; es ist wahrscheinlicher, daß der letztere hier bekämpft wird. Jedenfalls ist jede Trinitätslehre gemeint, die die drei göttlichen Hypostasen *nicht* unterscheidet. Eine solche Lehre würde die Hypostasen „zusammenschütten“ und ihre Eigentümlichkeiten aufheben. Es ist die Topik der ἀσύγχυτος ἕνωσις, die hier auf die Trinität angewendet wird (die Bewahrung der Eigentümlichkeit, ἰδιότης, gehört dazu)⁶: Die Interpretation der gegnerischen Auffassung als Ablehnung der ἀσύγχυτος ἕνωσις bedeutet natürlich, daß die Synode selber eben diese „unvermischte Einheit“ von der Trinität lehrt – auch das ein Erbe des Basilius.

Die Lehre der Eunomianer, Arianer, Pneumatomachen, die ja verschiedene Grade von Subordination und Unähnlichkeit, sei es zwischen Sohn und Vater, sei es zwischen dem Geist und den beiden anderen Personen der Trinität annahmen, wird als Gegenstück zur falschen Einheitsvorstellung behandelt (b 2): sie zerschneiden die ousia oder Natur der Gottheit – das zweite ἢ = „oder“ habe ich gestrichen (α). Und damit (β) fügen sie der Trinität etwas hinzu, was später ist oder geschaffen, jedenfalls von anderer ousia als der der einen göttlichen, gleichwesentlichen, gleichewigen Trinität. Es ist zu beachten, daß das berühmte nicänische ὁμοούσιος, das dort das Verhältnis zwischen Vater und Sohn betrifft, hier als Prädikat für die ganze Trinität erscheint. Damit wiederholt sich der Vorgang, den wir schon in I c beobachtet haben: das Prädikat für eine bestimmte der trinitarischen Personen wird von dieser auf die ganze Trinität übertragen.

Im Brief von 382 geht dieser theologischen Erklärung voran die Berufung auf Nicäa, und die Erklärung selbst schließt nun mit der Aufnahme eines nicänischen Ausdrucks in Bb: Mensch geworden „um unseres Heiles willen“. Der darauf folgende Paragraph des Briefes berichtet, daß man 381 in Konstantinopel die Häresien schriftlich verdammt habe – das alte Nicaenum (N) schloß bekanntlich mit Anathematismen.

Wir kommen nun zu dem Text, der traditionell als das entscheidende Produkt der Synode von 381 gilt und dessen Beziehung zu dieser Synode so schwierig zu bestimmen ist, also zu C.

2. A.-M. Ritter über die Entstehung von C

In seiner Monographie von 1965 über das Konstantinopler Konzil und

⁶ Zu diesem topos siehe meine Untersuchung *Συνάφεια* und *ἀσύγχυτος ἕνωσις* als Bezeichnung für trinitarische und christologische Einheit, in: *L. Abramowski, Drei christologische Untersuchungen* (BZNW), 45 (Berlin 1981) 63–109.

sein Symbol hat Ritter⁷ eine Lösung des Problems vorgeschlagen, die seitdem als allgemein akzeptierte Meinung gelten konnte⁸. Nach Ritters Auffassung war das Glaubensbekenntnis „der 150 Väter“, wie es zum ersten Mal anscheinend in Chalcedon 451 genannt wurde, eine Formel, mit der die Mazedonianer in die neunicänische Orthodoxie eingegliedert werden sollten; dieser Plan mißglückte. Ritter selber konzedierte⁹, daß das Symbol während der Synode in Konstantinopel keine weitere Rolle mehr spielte. Trotzdem ist C, betrachtet als Erzeugnis jenes Konzils, die Voraussetzung, auf der Ritters ganzes Buch basiert.

Jüngst hat R. Staats in einem Aufsatz in den *Vigiliae Christianae*¹⁰ aufs neue die Aufmerksamkeit auf die Entsprechungen zwischen C und dem Romanum im zweiten Artikel des Bekenntnisses gerichtet¹¹. Es handelt sich um die Wendungen ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου in der Inkarnationsaussage und ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου bei der Kreuzigung Jesu. Staats möchte vermuten, daß C von den Meletianern auf ihrer Synode von 379 in Antiochien¹² formuliert wurde; diese Synode sei gegen Rom noch freundlich gestimmt gewesen¹³, im Unterschied zu Konstantinopel 381, wo eine dem Westen feindliche Stimmung herrschte. Da der Tomus der antiochenischen Synode in den Versammlungen von 381 und 382 anerkannt wurde, sei anzunehmen, daß Dokumente der antiochenischen Synode in den Akten der Konstantinopolitaner Synoden enthalten waren und so später der Versammlung von 381 zugeschrieben werden konnten. Dies ist ein wichtiger Punkt, an dem sich meine Argumentation mit der von Staats treffen wird.

Aber ich kann Staats nicht zustimmen, wenn er meint, der „breitere (πλατύτερον) Glaube“ des Tomus von Antiochien, von dem 382 geredet wird, sei C¹⁴. Denn πλατύτερον, „breiter“, wird er genannt im Vergleich zur theologischen Zusammenfassung unmittelbar vorher im Brief¹⁵; diese Zusammenfassung wird als solche bezeichnet: ἐν κεφαλαίῳ¹⁶. Die Zusammenfassung und C unterscheiden sich nicht derartig in ihrer Länge, daß C der „breitere“ Text sein könnte. Es ist klar, daß Staats durch die Formulierung τὴν πίστιν ὡμολογήσαμεν¹⁷, „wir haben den Glauben bekannt“, dazu verleitet worden ist, den „breiteren“ Text mit C

⁷ A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*. Göttingen 1965.

⁸ Siehe z. B. de Halleux, l. c. 658/202 n. 3.

⁹ Ritter 197.

¹⁰ R. Staats, *Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379*, in: *VigChr* 44 (1990) 209–221.

¹¹ Ebd. 211.

¹² De Halleux hat l. c. 640/184 diese Synode auf 380 datiert; doch hält er an dem neuen Datum nicht mehr fest (briefliche Mitteilung vom 2. 12. 1991).

¹³ Staats 213 f.

¹⁴ Ebd. 216.

¹⁵ Theodoret 292 f.

¹⁶ Theodoret 293, 15.

¹⁷ Theodoret 293, 9.

zu identifizieren. Aber πίστις ist nichts anderes als das Material, das jetzt ἐν κεφαλαίῳ zusammengefaßt ist.

Obwohl jede Nachricht über die Synode von 381 und ihre Vorgeschichte schon unzählige Male hin- und hergewendet worden ist, gibt es doch ein Zeugnis über den Ursprung von C, das die ihm gebührende Aufmerksamkeit bisher noch nicht gefunden hat. Es ist der erste Abschnitt (in Tonneaus Zählung) der 9. Katechetischen Homilie des Theodor von Mopsuestia¹⁸. Homilie 9 ist die erste der beiden Reden über den Heiligen Geist und die übrigen Aussagen des dritten Glaubensartikels. Es ist natürlich, sich in diesem Zusammenhang zu vergegenwärtigen, daß Theodor zur meletianischen Partei gehört, daß er ein Zeitgenosse der Ereignisse ist und zur Zeit der Synoden noch Presbyter in Antiochien war. Alles, was er zu berichten hat, ist also von großem Gewicht. Ritter hat freilich den Text berücksichtigt¹⁹, aus dem wir erfahren, daß eine westliche Synode den Artikel über den Heiligen Geist im Nicaenum ergänzte; daß die westliche Synode das so ergänzte Nicaenum in den Osten schickte, wo eine dortige Synode es unterschrieb. Die östliche Synode wird von Ritter korrekt als die große Meletianersynode identifiziert. Doch traut Ritter seinen eigenen Augen nicht; indem er die Regel, „Was nicht sein kann, das nicht sein darf“, anwendet, sagt er: „Nun ist aber nur von der Synode von 381, nicht jedoch von den gleichfalls in Frage kommenden Synoden von Antiochien und Rom eine Symbolerweiterung bezeugt“. Da sich Ritter aber gerade die traditionelle Zuschreibung von C an das Konzil von 381 zu untersuchen vorgenommen hatte, ist es natürlich ein methodischer Fehler, diese Tradition zum Kriterium ihrer eigenen Durchleuchtung zu machen.

Theodor selber spricht in einem späteren Abschnitt der 9. Homilie, nämlich dem 14., von der „ökumenischen“ Synode; ihre Teilnehmer nennt er die „Lehrer der Kirche“. Der Katechet benennt auch das dogmatische Thema der Versammlung, und Ritter bezieht das auf C. Dementsprechend kommt Ritter zum Ergebnis: „Folglich dürften wir in“ Theodors „Homilien einen unzweideutigen Beleg dafür besitzen, daß die Synode von 381 den nikäischen Glauben bezüglich der Lehre vom Hl. Geist ergänzte“²⁰. Ich notiere, daß in Ritters „dürften wir“ sich doch noch eine Spur von Unsicherheit erhalten hat, trotz des Adjektivs „unzweideutig“. Ritters Behandlung der 9. Homilie Theodors hat aber das Verdienst, daß sie die Ereignisse, von denen die Abschnitte 1 und 14 spre-

¹⁸ R. Tonneau / R. Devreesse (ed.), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (StT 145), Città del Vaticano 1949. – Die Bedeutung der angegebenen Stelle ging mir bei der Vorbereitung einer Tagung im Herbst 1989 auf, als ich über das Filioque sprechen sollte und, daran verzweifelnd, noch irgend etwas Neues zu diesem Thema sagen zu können, mich u. a. dem Problem des Ursprungs von C zuwandte und dazu Theodor als Zeitgenossen las.

¹⁹ Ritter 154.

²⁰ Ritter 155.

chen, unterscheidet, während andere sie auf dieselbe Synode bezogen haben.

Eine Entstehung des ergänzten Nicaenum in Rom würde auf die natürlichste Weise das Vorhandensein der typischen römischen Klauseln über die Inkarnation und den Tod Christi in C erklären. Aber sollte man nicht auch auf der römischen Seite eine Spur davon finden können? Darauf werde ich weiter unten zurückkommen. Zunächst sehen wir uns etwas genauer die zehn Homilien Theodors über den Glauben an, besonders die beiden letzten über den Heiligen Geist.

3. Theodor als neunicänischer Theologe nach seinen Katechesen

Seitdem die 16 Katechesen 1932/3 vollständig durch Minganas Ausgabe der syrischen Übersetzung²¹ bekannt wurden, sind sie von der Symbolforschung ausgewertet worden. A. Rücker²² und J. Lebon²³ exzerpierten das vom Katecheten erklärte Credo und stellten eine Retroversion ins Griechische her. Ganz offensichtlich wurde das von Caspari rekonstruierte und ins Griechische zurückübersetzte sog. „Nestorianum“²⁴ als Hilfe für die Rückübertragung benutzt. Man liest deswegen bei Lebon (abgedruckt bei Denzinger-Schönmetzer) „wir glauben“ statt „ich glaube“²⁵. In der Literatur wird Theodor vor allem als wichtiger Zeuge für das Phänomen genannt, daß ein Credo, das soviel mehr Ähnlichkeit mit C als mit dem reinen Nicaenum hat, trotzdem als von „unseren seligen Vätern“ herrührend betrachtet wird. Die „seligen Väter“ sind die von Nicäa, wie Theodor ausdrücklich in Homilie 3 § 12 sagt.

Es ist auffällig, wie oft Theodor die „seligen Väter“ in den zehn Tagen erwähnt, während derer er den Taufkandidaten den christlichen Glauben erklärt. Ich habe ungefähr 55 Fälle gezählt, wo die „seligen“ (oder „heiligen“) „Väter“ oder auch einfach die „Väter“ genannt werden: dabei sind nicht mitgezählt die Fälle, wo sie bloß unter dem Pronomen der 3. Person des Plurals erscheinen. Der syrische Text der Reden über den Glauben ist auf 140 Seiten geschrieben – das gibt eine Vorstellung von der Häufigkeit der Erwähnung. Natürlich erscheinen die „Väter“ meist in

²¹ A. Mingana (ed.), *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (WoodSt V), Cambridge 1932; *Commentary... on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (ebd. VI), Cambridge 1933.

²² A. Rücker, *Ritus baptismi et missae, quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus* (OTHE.L 2), Münster 1933, 43 f.

²³ J. Lebon, *Les anciens symboles dans la définition de Chalcedoine*, in: RHE 32 (1936) 809–876; hier 836.

²⁴ Abgedruckt bei A. und L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, Breslau 1897³, als § 132. Über das „Nestorianum“, seine Fundstellen und die Fragen, die sich durch Theodors Symbol neu stellen, siehe G. L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*. Rom etc. 1967, 279–281 n. 24. Mit Recht sagt Dossetti 281: „Credo che la questione meriti un'indagine più approfondita.“ Siehe auch unten am Ende von Anhang B, 512.

²⁵ Über Rückers und Lebons Fassungen und die nötigen Korrekturen an ihnen siehe unten Anhang B.

der Einleitung von Zitaten aus dem Bekenntnis, aber die hätte der Katechet auch mit „unser Glaube sagt“ oder dergleichen einführen können. Gewiß hat er seine Zitationsformeln nicht ohne Grund gewählt.

Über das Datum der Taufreden herrscht keine Einigkeit. Hat Theodor sie vor 392 gehalten, als er noch Presbyter in Antiochien war, oder erst danach, als Bischof von Mopsuestia? Tonneau plädiert für das frühere Datum²⁶. Der terminus a quo steht jedenfalls fest durch Homilie 9 § 14 über die „ökumenische Synode“ und deren Lehre über den Heiligen Geist. Das seit langem bestehende antiochenische Schisma setzte sich auch nach 381 fort, nachdem Bischof Meletius während des Konzils in Konstantinopel gestorben war. Bischof der Meletianer war jetzt Flavian; daneben gab es weiterhin die altnicänische Gemeinde unter Paulinus (und Euagrius nach ihm). In dieser Lage ist es leicht begreiflich, daß der Presbyter der neunicänischen Gemeinde, Theodor, ständig beteuert, daß *seine* Kirche fest im nicänischen Glauben stehe. Wenn wir die starke Akzentuierung des nicänischen Ursprungs des Bekenntnisses in diesem Licht betrachten, wird das zu einem Indiz für den Ort, an dem die Reden gehalten wurden: es ist eher an Antiochien²⁷ zu denken als an Mopsuestia; zeitlich wären sie also zwischen 381 und 392 entstanden.

Bei aller Betonung des Nicänischen ist es aber sehr wohl die *neunicänische* Trinitätslehre, in der die Täuflinge von Theodor unterwiesen werden. Homilie 2 und der Anfang der 3. Homilie interpretieren den Taufbefehl von Mt 28 mit der Lehre von den drei Hypostasen der einen göttlichen Natur. Es ist Christus selbst, der uns in seinen letzten Worten die Lehre von den drei trinitarischen Hypostasen überlieferte. Jede von ihnen ist wahrhaftig Gott, die göttliche Natur ist in den dreien, drei Hypostasen zu bekennen, heißt nicht, daß man einen Polytheismus bekenne (den die Täuflinge ja gerade hinter sich gelassen hatten), – das sind die Hauptpunkte, die der Katechet den Hörern über die drei göttlichen Personen einprägen will. Mt 28 ist auch der Ausgangspunkt in der theologischen Zusammenfassung von 382²⁸ und hatte daher wohl dieselbe Funktion in den *tomoi* von 381 und 379. In Homilie 2 § 5 erklärt Theodor, daß „die Lehre von den drei Hypostasen“ das „wahre Glaubensbekenntnis der Christen“ sei „und die wahre Erkenntnis jener, die zu Christi Jüngern gemacht worden sind“. Die Implikationen solcher Aussagen müssen denen klar gewesen sein, die sich des Vorhandenseins von zwei nicänisch gesinnten Gemeinden unter zwei Bischöfen in Antiochien bewußt waren.

Unter diesen Umständen ist in zweifacher Hinsicht bemerkenswert, daß Kol 1, 15 in Artikel IIa des theodorianischen Credos zitiert wird:

²⁶ Tonneau XVI. – Dem folgen Denzinger/Schönmetzer, geben aber inkonsequent als Ort an: Mopsu(h)estia in Cilicia.

²⁷ Das Problem wird endgültig gelöst durch die Ausführung in Anhang A b) unten.

²⁸ Theodoret 292, 12f.

„der Erstgeborene aller Schöpfung“ (Homilie 3 § 6). Es ist dies eine der Differenzen zwischen Theodor und C, denn C hat die Worte nicht. An sich war πρωτότοκος πάσης κτίσεως eine von den Eusebianern geschätzte Prädikation des Sohnes, wir finden sie in der Formel der Kirchweihsynode von Antiochien 341. Sollte sich hier bei Theodor eine Spur der homöischen Vergangenheit der meletianischen Partei²⁹ erhalten haben?

Die traditionelle Synonymität von πρωτότοκος und μονογενής als Titel des präexistenten Sohnes war heftig von Markell von Ankyra bekämpft worden; Athanasius war ihm gefolgt, wie man an Contra Arianos II 62 sehen kann. Beide geben dem Titel πρωτότοκος, der an seiner biblischen Fundstelle eindeutig für die Präexistenz des Sohnes steht, eine neue Deutung: πρωτότοκος gehört nach ihrer Meinung zum Herabstieg des Sohnes zu den Geschöpfen. Damit sollen die subordinatianischen Konnotationen des Titels, wie die Gegner sie ausbeuteten, vermieden werden. Theodor – und dies ist der wirklich überraschende Aspekt in seiner Auslegung des Zitats als Teil des Taufcredos – folgt Markell und Athanasius in ihrer christologischen (also nicht trinitarischen) Interpretation des Titels. Äußert sich hierin eine Annäherung an die altnicänische Partei? Man muß auch fragen, was Theodors Quelle ist: allgemeine Kenntnis vom Vorhandensein einer solchen Exegese, oder konkrete Kenntnis einer athanasianischen oder pseud-athanasianischen Schrift? Im Zusammenhang von Theodors Erklärung des Bekenntnisses dient das inkarnatorische Verständnis von Kol 1, 15 seiner Absicht, die Einheit der beiden Naturen in der einen Person Christi schon in Artikel IIa des Symbols ausgesprochen zu finden.

Bei dieser Gelegenheit ist eine andere Differenz zwischen Theodors Taufsymbolum und C zu erwähnen, in diesem Fall der Artikel IIb; es ist die antimarkellische Zeile von C: οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Diese Zeile fehlt bei Theodor. Ich bin mir nicht sicher, was man daraus folgern soll. Hängt C hier an der eusebianischen Tradition, während Theodor die antiochenischen Altnicäner nicht verärgern will? Die römischen, d. h. damasianischen Dokumente der Zeit, die in den Osten gerichtet sind, und von denen wir noch reden werden, enthalten einige antimarkellische Sätze³⁰. Wir haben schon gesehen, wie die theologische Zusammenfas-

²⁹ Zum Problem des Übergangs des Meletius vom Homöertum zum Neunicänismus siehe H. C. Brennecke, Erwägungen zu den Anfängen des Neunizänismus, in: Oecumenica et Patristica (FS W. Schneemelcher), Chambésy-Genf 1989, 241–257.

³⁰ Schwartz (siehe u. n. 32), Nr. 2, 20, 1–21, 4 unius usiae ... tres tamen adseramus personas, nec redire in se aut minui ... nec prolativum verbum ut generationem ei demamus. – Ibid. Nr. 4, 22, 32–23, 3 ita etiam plenitudinem dei verbi non prolativi sed nati neque in patre remanentis, ut non sit, sed ex aeterno in aeternum subsistentis perfectum, id est integrum transgressorem adsumpsisse et salvasse confidimus. – Die Darstellung und Verwerfung der Lehre Markells vom Logos als eines (bloßen) προφορικός schon in der Formula makrostichos der Eusebianer. Es ist anzunehmen, daß Basilius dem Westen diese Darstellung der markellischen Lehre vermittelt hat, cf. ep. 263 in den Westen, c. 5 (ed. Courtonne III,

sung von 382 mit diesem topos umgeht: die Kategorie der βασιλεία wird in die Prädikate der Einheit und Gleichheit von Vater, Sohn und Geist eingeordnet (s. A. I c) und damit dem Bereich der Polemik entzogen.

4. Theodor über das Nicaenum und seine Vervollständigung im III. Artikel

Im ersten Paragraphen von Homilie 9 knüpft Theodor nach seiner Wohnheit beim Thema der vorhergehenden Rede an: Ihr habt gehört, beginnt er, was die seligen Väter uns lehrten über den Vater und die οἰκονομία der Menschheit unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi in Übereinstimmung mit der Überlieferung der heiligen Schriften. Dann setzt der Katechet mit einem neuen Thema ein: „Nun wollen wir anführen, was da nach dem Gesagten steht; das ist jetzt der Satz über den Heiligen Geist, den die seligen Väter, die sich von überall her in der Stadt Nicäa in jener wunderbaren Synode versammelten, einfach und ohne (weitere) Untersuchung sagten: ‚und an den heiligen Geist‘“. Hier wird zum ersten Mal in den Taufreden ein Satz zitiert, wie er im reinen Nicaenum steht. Der Grund, der für die schlichte Formulierung von Nicäa in Sachen des Heiligen Geistes angegeben wird, ist der bekannte und zutreffende: „Sie meinten, daß dies zureichend war für die Hörer jener Zeit“. Der Katechet fährt fort: „*Die nach ihnen* jedoch übermittelten uns eine *vollständige* Lehre über den Heiligen Geist“. Wir hören auch, wie das vor sich ging: „*Zuerst* versammelten sich die westlichen Bischöfe untereinander und hielten eine Synode, weil sie nicht in den Osten kommen konnten wegen der Verfolgungen durch die Arianer, die in diesem Gebiet herrschten; *und danach*, als die göttliche Gnade die Verfolgung aufhören ließ, nahmen auch die östlichen Bischöfe mit Freuden die Lehre an, die von dieser westlichen Synode übermittelt worden war, und sie stimmten mit ihrer Meinung überein und zeigten durch ihre eigenen Unterschriften die Gemeinschaft mit ihnen an.“

In seiner Einleitung zu Theodors Reden hat Tonneau³¹ die zitierte Stelle mit einer Subskription der großen meletianischen Synode in Verbindung gebracht, welche Subskription in einer zusammengefaßten und isolierten Form am Ende einer Gruppe von römischen, genauer damasianischen Texten erhalten ist. Diese lateinischen Texte stehen im Codex Veronensis LX, E. Schwartz hat sie 1936 kritisch herausgegeben³², Tonneau bezieht sich aber noch auf die älteren Ausgaben mit ihren falschen

125, 6–8): ... die Lehre Markells sei: οὐτε υἰὸν ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὁμολογοῦν, ἀλλὰ προεγενθέντα καὶ πάλιν ὑποστρέψαντα εἰς τὸν ὄθεν προήλθεν, οὐτε ... – Ep. 263 wird erst auf 377 datiert, aber die Datierung von Schwartz Nr. 2–4 ist unsicher, terminus ad quem 379.

³¹ Tonneau XVI n. 2.

³² E. Schwartz, Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX, in: ZNW 35 (1936) 1–23; der lateinische Text 19–23.

Lesungen. Dieser kleine Komplex von Schriftstücken verdient einige Bemerkungen auch in unserem Zusammenhang.

5. Die Damasus-Briefe und die Subskription der großen Meletianersynode in Cod. Veron. LX

Die Sammlung besteht aus einem vollständigen Synodalbrief in den Osten und drei Exzerpten „ex parte decreti“. Unter den Gelehrten besteht keine Einigkeit über das Datum der verschiedenen Stücke und über die Frage, ob die Exzerpte aus *einem* Brief oder aus mehreren stammen. Der eine vollständige Brief, gewöhnlich als ep. 1 des Bischofs Damasus gezählt, betrifft den Fall des Bischofs Auxentius von Mailand. Die darauf folgenden Exzerpte pflegt man als ep. 2 des Damasus zu zählen. Dagegen hat Schwartz in seiner Ausgabe nach seiner Gewohnheit den einzelnen Stücken laufende Nummern gegeben, 1–5; Nr. 5 ist die östliche synodale Subskription. In Zukunft sollte man die Zählung nach diesen Nummern beibehalten. Nr. 1, der Brief „Confidimus quidem“, hat ein reguläres Lemma: „exemplum synodi habitae Romae episcoporum XCIII ex rescripto imperiali“; auch hat das Schreiben eine vollständige Angabe von Absendern und Empfängern. Es endet mit der Aufforderung an die Empfänger: „reciprocis sanctitatis vestrae litteris adprobate“ = „Anerkennt (dies) mit einem Antwortbrief eurer Heiligkeit“. Soll Nr. 5 dann der Rest des Zustimmungsbriefes sein, der mit Nr. 1 verlangt wurde? Schwartz war 1936 dieser Meinung³³. Aber Nr. 1 hat auch ein Kolophon: „Ego Sabinus diaconus Mediolanensis legatus de authentico dedi“ = „Ich, der Legat, der mailändische Diakon Sabinus, habe dies nach dem Original gegeben“. M. Richard nahm 1949 diese Bemerkung des Sabinus zum Ausgangspunkt für einen Aufsatz³⁴, den man jetzt auch in den gesammelten Schriften nachlesen kann³⁵. Das Kolophon besagt, daß Sabinus eine Kopie des ihm anvertrauten Originalbriefes anfertigte. Nach Meinung Richards war die Abschrift für Basilius von Cäsarea bestimmt, und Athanasius sei es gewesen, der die Abschrift veranlaßt hätte³⁶. Aber hätte die Synode von Antiochien 379 eine gar nicht für sie bestimmte Kopie unterschrieben? Sie muß doch viel eher ein an sie selbst adressiertes Original erwartet haben!

Zu dem formalen Argument gegen eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Nr. 1 und Nr. 5 kommt ein inhaltliches. Es ist undenkbar, daß eine zeitgenössische Versammlung von Neunicäern der trinitarischen Aussage des Briefes Nr. 1 zugestimmt hätte, auch wenn alles andere in diesem Brief natürlich akzeptiert worden wäre: die Berufung auf

³³ Schwartz 14.

³⁴ M. Richard, *Saint Basile et la mission du diacre Sabinus*, in: *AnBoll* 67 (1949) 178–202.

³⁵ M. Richard, *Opera Minora*, T. II, Turnhout/Löwen 1977, Nr. 34.

³⁶ Richard, 183. – Hat Basilius seinerseits eine Kopie für Antiochien anfertigen lassen?

das Nicaenum und auf die apostolische Überlieferung und die Kritik an der Synode von Rimini. Es wird nämlich hinsichtlich der Trinität verlangt zu glauben, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist von einer deitas, einer virtus (= Macht oder Kraft), einer figura und einer substantia seien (Schwartz p. 19, 24 f.). Von diesen Vokabeln wären drei akzeptabel gewesen (falls man nicht unter substantia sofort ὑπόστασις verstanden hätte): una deitas, una virtus, una substantia. Aber was soll nur „figura“ bedeuten?³⁷ Eine Gestalt, Erscheinungsweise, Person? In jeder dieser Bedeutungen wäre es den Vertretern auch der neunicänischen Drei-Hypostasen-Theologie unannehmbar gewesen. Für die Herleitung von „figura“ scheint nichts anderes in Frage zu kommen als Hebr 1, 3 „figura substantiae eius“, die Übersetzung von χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Hat man substantiae als explikativen Genitiv verstanden? Am biblischen Fundort ist es natürlich der *Sohn*, der als χαρακτήρ bezeichnet wird. Man kann jedenfalls den Legaten Sabinus bei seiner Mission nicht beneiden, wenn er etwa dem Basilius von Cäsarea die Meinung seiner abendländischen Auftraggeber hätte erklären sollen.

Die Nrn. 2–4 in der Sammlung weisen keinerlei Protokoll auf, mit Ausnahme des schon erwähnten Lemmas, das in jedem Fall wiederholt wird, „item ex parte decreti“, und eines „explicit“ am Ende von Nr. 4. Diese gewissermaßen nackte Darbietung ist ohne Zweifel beabsichtigt.

Nr. 5 selber ist ein Komplex aus Protokoll und Zitat. Zunächst haben wir ein Lemma, das besagt: „Diese Epistel oder expositio der römischen Synode, unter Damasus gehalten“, wurde in den Osten abgesandt, wo die ganze östliche Kirche eine Synode in Antiochien abhielt; sie glaubten in Übereinstimmung (mit dem Westen), alle stimmten dem oben dargelegten Glauben zu, und jeder bestätigte ihn durch seine Unterschrift. (Man vergleiche oben, Abschnitt 4., die Zitate aus Theodor!). Dann folgt der Anfang der Unterschriftenliste im vollen Wortlaut. Die erste Unterschrift ist die des Meletius episcopus, fünf Namen folgen in der Edition von Schwartz (einen dazwischen hat er gestrichen), der fünfte Name ist der des Bischofs von Tarsus, Diodor. Der Rest ist zusammengefaßt: „Similiter et alii CXLVI orientales episcopi subscripserunt“ – das macht zusammen 151 Bischöfe. Danach werden die Unterschriften beglaubigt: „quorum subscriptiones in authenticum hodie in archivis Romanae ecclesiae tenentur“³⁸. Schließlich folgt das Kolophon der ganzen Sammlung: „explicit synodus Romana et Antiochensis“.

Wessen „decretum“ ist es, dem die Exzerpte Nr. 2–4 „item“, „ebenso“ entnommen wurden? Schwartz hielt es für das Dekret der großen Mele-

³⁷ Dies Problem wird bei Richard nicht behandelt.

³⁸ Das ist natürlich von der interessierten Seite aus gesagt – also der antiochenischen. Aber hätte man nach dem, was unten in Abschnitt 6. dargelegt wird, den Brief tatsächlich im römischen Archiv finden können?

tianersynode³⁹, das die in den vorangehenden Jahren aus Rom geschickten Dokumente enthalten gehabt hätte. Wir haben ja gesehen, daß er die Subskription Nr. 5 für die Antwort auf Nr. 1 hielt. Bei der Zusammenstellung des ganzen Komplexes im frühen 5. Jhd. wären die Exzerpte dazwischen aus den Quellen im antiochenischen Archiv entnommen und an ihrem jetzigen Platz eingefügt worden⁴⁰. Von wem stammen die Bemerkungen, von denen jetzt die Unterschriften der östlichen Synode eingeraht sind? Sind sie in der Zeit der Zusammenstellung abgefaßt worden? Auch de Halleux ist der Meinung, daß die Exzerpte aus dem Dossier der Meletianer stammen⁴¹. Die Sabinuskopie (Nr. 1) muß sich ebenfalls darin befunden haben.

Obwohl also Nr. 1 und Nr. 5 ursprünglich nicht zusammengehören können, ist das Interesse des Kollektors an ihrer Kombination leicht zu erkennen. Eine Zustimmung der Orientalen zum westlichen Urteil über Auxentius konnte den antiochenischen Anstrengungen nützen, irgendwelchen restlichen Verdacht auf „Arianismus“ der Meletianer zu zerstreuen. Die problematische trinitarische Formulierung von Nr. 1 konnte für den Sammler durch Nr. 2 als ausgeglichen gelten, denn dort wird von einer *usia* (Schwarz p. 20, 24; 21, 16 f.) und *tres personae* gesprochen; „eine *usia*“ geht natürlich auf östliche Intervention zurück, damit ist jedes Mißverständnis, das aus der Vokabel *substantia* hätte entstehen können, ausgeschlossen. Man würde viel dafür geben, den Brief der großen Meletianersynode zu besitzen, zu dem die erhaltene Unterschriftenliste ursprünglich gehörte, und erst recht den römischen Brief, auf den er antwortete!

Nach der Enttäuschung über all das, was die Sammlung aus Cod. Veron. LX *nicht* über jene Synode sagt, gewinnen Theodors Bemerkungen aus Homilie 9 § 1 weiter an Gewicht. Und sie erlauben uns endlich, den Wert einer Bemerkung zu erkennen, die zur Einleitung des Tomus Damasi gehört und die bisher noch nicht in diesem Zusammenhang berücksichtigt wurde.

³⁹ Schwartz 14.

⁴⁰ Schwartz 16.

⁴¹ De Halleux, „Hypostase“ et „personne“, 365/165 n. 3 und 636/180 mit n. 1–4.

6. Eine römische Notiz über die Vervollständigung des Artikels über den Heiligen Geist im Nicaenum

In Turners Ausgabe des Tomus Damasi in den Monumenta (I 2, 1)⁴² geht dem Tomus eine Einleitung voran: „(Hier) beginnt der Glaube, verfaßt in Nicäa von den 318 (recht)gläubigen Bischöfen“⁴³, worauf das Nicaenum in lateinischer Fassung folgt⁴⁴. Auf der nächsten Seite⁴⁵ beginnt Turner mit dem Paralleldruck des lateinischen Originals des Tomus und der griechischen Übersetzung aus Theodorets Kirchengeschichte. Theodoret bietet ein interessantes Lemma, aus dem hervorgeht, daß der Empfänger Paulinus (von Antiochien, so wird angenommen) sich gerade in Thessalonich in Macedonien befand. Einige lateinische Handschriften haben ein vergleichbares Lemma, doch kürzer und ohne Ortsangabe. Aber eine große Gruppe von Handschriften sagt – und man muß sich klar machen, daß die Bemerkung unmittelbar auf das letzte der nicänischen Anathemata folgt –: „Post hoc, concilium quod in urbe Roma congregatum est a catholicis episcopis addiderunt de spiritu sancto“ = „Danach fügte das Konzil, das in der Stadt Rom von den katholischen Bischöfen versammelt wurde, hinzu über den heiligen Geist“. Das entspricht ganz dem, was in der ersten Hälfte des Zitats aus Theodor steht (s. o. Abschnitt 4.) und meint daher auch dieselbe römische Synode, von der in Nr. 5 der Sammlung aus Cod. Veron. LX die Rede war. Man würde nun erwarten, daß in der Einleitung des Tomus Damasi auf diese Bemerkung das erweiterte Nicaenum folgen würde oder zumindest der vervollständigte 3. Artikel⁴⁶. Statt dessen folgt jetzt unmittelbar der Tomus des römischen Bischofs⁴⁷.

Turner hat die Notiz in eckige Klammern eingeschlossen, womit er Streichung anzeigt. Wie Ritter hinsichtlich des Berichtes bei Theodor traute Turner hier offensichtlich seinen Augen nicht, aber man muß bedenken, daß ihm die vollständigen Taufkatechesen Theodors noch nicht bekannt sein konnten. Zu den Hss., die die Notiz fortlassen, bemerkt Turner: „Wahrscheinlich richtig, es scheinen auch nicht die Worte des Konzils selbst zu sein“. Wie immer hat der große englische Gelehrte ein ungeheures Material zu dem abgedruckten Text gesammelt, und daraus geht hervor, daß die Notiz einer Kanonsammlung der ersten Hälfte des

⁴² E. H. Turner, EOMJA I 2, 1 (1913), 283 ff.

⁴³ Ebd. 283 a.

⁴⁴ Ebd. 283 a. b.

⁴⁵ Ebd. 284.

⁴⁶ Die Notiz hat aber die Schreiber einiger Hss. veranlaßt, den III. Artikel des vorangehenden reinen N zu erweitern, nämlich um das Kolon neque facturam neque creaturam sed de substantia deitatis, Turner 283 b, 18–20; diese Ausdrücke sind aus dem II. Artikel übernommen worden.

⁴⁷ Der Anschluß wird dadurch erleichtert, daß der Tomus Damasi mit einem Rückverweis auf das Nicaenum und mit Aussagen über den Heiligen Geist beginnt. Aber der Tomus als ganzer befaßt sich ja nicht bloß mit der Lehre vom Geist.

5. Jhdts. bekannt war und daß Papst Vigilius in seinem Constitutum von 554 (es handelt sich um das sog. Constitutum II) den Tomus Damasi mit dieser vorangehenden Notiz kannte⁴⁸. Der erste Zeuge ist älter als alle Hss., die Turner für den Tomus Damasi benutzt hat (meist stammen sie aus karolingischer Zeit), der zweite so alt wie das älteste Ms. des Tomus. Die Notiz muß daher im Text stehen bleiben und die eckigen Klammern sind zu streichen. Wir haben hier also die von mir auf römischer Seite vermißte Spur von den Schritten, die zur Bildung von C führten. Leider fehlt eben nur das Ergebnis der römischen Bemühungen. Meine Hypothese ist, daß einst wirklich das durch die römische Synode erweiterte Nicaenum auf die Notiz folgte, daß sie aber dem Tomus Damasi weichen mußte, obwohl dieser durch die Notiz eigentlich nicht gedeckt war.

Die einzige Erklärung, die mir für die Verdrängung des römischen erweiterten Nicaenum durch den Tomus Damasi einfällt, ist diese: Die *κοινωνία* zwischen der Meletianersynode von Antiochien und Rom, die durch die Annahme des römischen Briefes mit dem ergänzten Nicaenum, bezeugt durch die Subskription, hergestellt worden war, wurde durch eine römische Entscheidung in einer anderen Richtung wieder aufgehoben. Paulinus, der altnicänische Bischof von Antiochien, ging nach Rom, nachdem Flavian nach der Synode von 381 als Nachfolger des Meletius geweiht worden war; und in Rom wurde Paulinus erneut als der legitime Bischof von Antiochien anerkannt. Vielleicht hat er auf der Suffizienz des reinen Nicaenum bestanden, wobei er sich auf den Tomus ad Antiochenos des Athanasius hätte berufen können⁴⁹ – ganz gleich, was er und die Römer tatsächlich über den Heiligen Geist zu sagen hatten. Natürlich konnten die Römer nicht gleichzeitig an der *κοινωνία* festhalten, zu der die Meletianer sich gerade bekannt hatten; so mußte das Dokument der *κοινωνία*, das erweiterte Nicaenum, dem Dokument der Übereinstimmung mit Paulinus weichen. Dieses letztere erschien jetzt als die Entfaltung nicänischen Glaubens. Es ist schwer zu entscheiden, ob die Notiz über die römische Erweiterung von N aus Versehen stehengeblieben ist oder mit Absicht. Wir können jedenfalls froh sein, daß die meisten alten

⁴⁸ Turner 284 a, n. zu Zeile 28–31 und 296 n. 3 und n. 6. Die in n. 6 angegebene Fundstelle „c. XXVI“ entstammt der Zählung der Abschnitte in den älteren Aktenausgaben, nach denen Turner die Passage zitiert. Das sog. Constitutum II liegt seither in ACO IV 2 (1914) vor (138–168). Schwartz hat der titellos überlieferten Schrift, der auch der Anfang fehlt, die Überschrift gegeben: Ex Vigili papae epistula de tribus capitulis, und hat diesen Titel durch spitze Klammern als Ergänzung gekennzeichnet. Das Turnersche Zitat p. 167, 2–9 (im § 161), minimale Abweichungen in der Schreibung. Am Rand gibt Schwartz seinerseits einen Hinweis auf Turner.

⁴⁹ In Alexandrien bedeutete das „Genügen“ von N, daß von jenen, die vom Homöertum zum nicänischen Glauben überwechselt, nicht die Unterschrift unter das „westliche“ Sedicense verlangt werden sollte. Tatsächlich wird aber auch schon eine falsche Lehre über den Geist abgewehrt, cf. M. Tetz, Über nikäische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasius von Alexandrien, in: ZNW 66 (1975) 194–222; hier 200 f.

Schreiber nicht der Meinung Turners waren, sondern getreulich kopierten, was da stand.

7. Theodor über die „ökumenische“ Synode

Wir kehren jetzt zu Theodors 9. Homilie zurück und nehmen den ersten Paragraphen dort wieder auf, wo wir zuletzt stehengeblieben waren. Nach der Erwähnung der östlichen Unterschrift unter den römischen Brief erklärt der Katechet den „nachträglich“ (nachträglich in bezug auf Nicäa) ergänzten Abschnitt für eine legitime Ergänzung: „Wenn ihr genau hinsieht, werdet ihr finden, daß sie ihren Anlaß nahmen von den Seligen, die von überall her nach Nicäa in der ersten Synode kamen“.

Die nächste historische Anspielung gibt es in § 14 derselben Rede, wie schon bemerkt. Der Redner faßt zunächst den Inhalt der vorangegangenen Seiten zusammen und fährt dann mit der Beschreibung fort, wie „diese Lehrer der Kirche“, die „aus der ganzen Schöpfung“ zusammenkamen, die Frage des Heiligen Geistes behandelten. „Aus der ganzen Schöpfung“ gibt das griechische οἰκουμένην im Fall der Synode von Nicäa wieder, also ist hier dasselbe griechische Wort vorzusetzen. Auch der Synodalbrief von 382 gebraucht das Adjektiv „ökumenisch“ für die Synode von 381⁵⁰. Es ist keine Frage, daß die Synode des Abschnitts 14 die Synode von Konstantinopel ist, auch wenn der Name nicht fällt.

Dort mußte das Problem des Geistes behandelt werden, sagt Theodor, weil schlechte Menschen die Frechheit hatten, die Bezeichnung „Diener“ und „Geschöpf“ für den Geist einzuführen⁵¹; andere gingen zwar nicht so weit, waren aber nicht von der Notwendigkeit überzeugt, den Geist Gott zu nennen. Deswegen waren „die Lehrer der Kirche, Erben der ersten seligen Väter“, gezwungen, die Absicht der Väter deutlich zu machen. Sie erwiesen in „genauer Untersuchung“ die Wahrheit des Glaubens, indem sie die Meinung der Väter erklärten. Sie schrieben uns, die Gläubigen zu warnen, und sie zerstörten den häretischen Irrtum. Und wie ihre Väter taten im Bekenntnis des Sohnes, indem sie Arius bekämpften, so taten sie für uns, indem sie vom Heiligen Geist sprachen und diejenigen bekämpften, die ihn schmähten.

Dieser letzte Vergleich zwischen den Aussagen des Nicaenum über den Sohn und denen der Synode von 381 über den Geist führt leicht zur Identifikation der Aktivitäten der Synode mit der Produktion von C. Nun hat man ja schon längst bemerkt, daß der III. Artikel von C nicht ganz oder jedenfalls nicht explizit den Erfordernissen der Widerlegung der verschiedenen Formen der Unterordnung des Geistes entspricht. C nennt den Geist *nicht* ὁμοούσιον, *nicht* Gott, die Titel „Diener“ und „Geschöpf“ werden nicht ausdrücklich zurückgewiesen. All dies ist im To-

⁵⁰ Theodoret 293, 21.

⁵¹ Cf. den Eingang des Tomus Damasi.

mus von 379/381 geschehen, wie man aus der Zusammenfassung im Brief von 382 sehen kann. Und 382 beansprucht man Kontinuität zu Nicäa, und es wird mitgeteilt, daß die neuen Häresien unter Anathem gesetzt wurden.

8. Theodors Bekenntnis, die römische Formel und C

Wir haben gesehen, daß Theodor im 1. Abschnitt der Homilie 9 den III. Artikel des Bekenntnisses aus dem reinen Nicaenum zitiert, in Abweichung von seiner üblichen Praxis. Im Abschnitt 16 nun zitiert er dieselbe Zeile in der Form: „Und an *einen* Heiligen Geist“, was eine Differenz nicht nur zum Nicaenum darstellt, sondern auch zu C. „*Ein* heiliger Geist“ ist sicher analog zu „*ein* Gott“ und „*ein* Herr“ der ersten beiden Artikel formuliert, während C in diesem Kolon beim Text des reinen Nicaenums bleibt.

Was sagt Theodor selber über diese Differenz? Er beginnt: „Also nun, deswegen“ (nämlich wegen dessen, was im Abschnitt 15 theologisch gesagt wurde) „bekannten in dieser Einsicht unsere seligen Väter in ihrem Bekenntnis, daß der Heilige Geist mit dem Vater und dem Sohn göttlicher Natur ist; und durch Hinzufügung *einiger weniger Worte* bestätigten sie die Lehre der Kirche ... indem sie sagten ‚Und an den *einen* heiligen Geist‘“. Zunächst scheint es, daß in den eben zitierten Zeilen das grammatische Subjekt beider Sätze dasselbe sei; um diesen Eindruck zu vermeiden, übersetzt Tonneau den zweiten Satz in unpersönlicher Form, auch macht er eine Anmerkung zu „einigen wenigen Worten“, welche lautet: „Das will besagen: (hinzugefügt) ‚durch die Väter des Konzils von Konstantinopel‘ 381“⁵². Mit dieser Erläuterung zeigt sich Tonneau nicht nur beeinflusst durch das übliche Verständnis von § 14, sondern vor allem durch die gewöhnliche Annahme, daß es das Konzil von 381 war, dem wir C verdanken. Aber Tonneau hat recht darin, daß er die beiden Sätze auf zwei verschiedene Subjekte verteilt. Nur ist aus § 1 klar, daß „*sie*“, die die Hinzufügung schrieben, die Mitglieder der westlichen Synode waren und deswegen auch hier das Subjekt des betreffenden Satzes sein müssen. Auch im nächsten Satz Theodors müssen zwei Subjekte unterschieden werden, die beide „*sie*“ heißen: Theodor insistiert darauf, daß die Rede vom „*einen* Heiligen Geist“ nichts anderes sei als die vom „Heiligen Geist“; „*sie*“ erklären, was „*sie*“ gesagt haben⁵³.

Es ist frustrierend, daß wir nicht mehr von Theodor über die Ergänzung des III. Artikels erfahren als die Mitteilung über die „Hinzufügung einiger weniger Worte“ und daß eins von ihnen „*unum*“ vor „*spiritum*

⁵² Tonneau, 239 n. 1.

⁵³ Es ist zu vermuten, daß entweder schon die syrische Übersetzung oder erst deren hsl. Überlieferung die Differenz nicht mehr erkannt hat. Obwohl das Syrische bei weitem nicht den Reichtum an Pronominalformen aufweist wie das Griechische, wäre eine Unterscheidung durch diakritische Punkte möglich gewesen.

sanctum“ war. Das Stück über den Heiligen Geist in Theodors Symbol ist tatsächlich kürzer als in C, es lautet nur: Καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα τῆς ἀληθείας⁵⁴, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, πνεῦμα ζωοποιόν, – für sein eigenes Bekenntnis kann Theodor also mit Recht von „einigen wenigen Worten“ sprechen. Bestand die westliche Ergänzung in denselben Worten?

Natürlich schreibt Theodor keinen Traktat über Symbolforschung, sondern eine Einführung in den christlichen Glauben. Aber warum macht er soviel Worte über die Differenz des „unum spiritum“ zwischen dem reinen Nicaenum und dem ergänzten Credo, während er doch über die Differenzen im II. Artikel nichts gesagt hat und auch die übrigen zusätzlichen Aussagen über den Geist nicht eigens begründet? Liegt der Grund darin, daß eine Differenz in der Formulierung im Eingang eines Artikels so viel auffälliger ist als an anderen Stellen? Leicht ist dagegen aus der antiochenischen Situation der Hinweis auf die Übereinstimmung mit dem Westen zu begreifen, handelt es sich doch um die Übereinstimmung von Neunicänern mit Rom. Daran zu erinnern war gegenüber den Altnicänern, die sich der κοινωμία mit Rom rühmen konnten, nicht überflüssig, auch wenn die kurze Phase der metletianischen κοινωμία mit dem Westen von Rom her bereits wieder beendet worden war.

Einige wenige Folgerungen symbolgeschichtlicher Art lassen sich aus Theodors Angaben⁵⁵ immerhin erheben. *Erstens*: Das erweiterte Nicaenum, wie es von Rom nach Antiochien geschickt worden war, enthielt den Ausdruck „et in unum spiritum sanctum“. *Zweitens*: Überhaupt ist Theodors Symbol mit der römischen Formel in Beziehung zu setzen – wenn wir nur wüßten, in welchem Ausmaß er sie reproduziert! *Drittens*: Wenn wir an die Zeile πρωτότοκος πάσης κτίσεως in Theodors Credo denken, an ihre Deutung durch den Katecheten und an die möglichen Gründe für ihre Einbeziehung in das Symbol, dann müssen wir damit rechnen, daß Theodor das Bekenntnis den katechetischen Notwendigkeiten der antiochenischen Situation anpaßte. *Viertens*: Die Übereinstimmungen zwischen Theodor und der westlichen Formel in der Sache des „unum spiritum sanctum“ auf der einen Seite und der Unterschied zu C auf der anderen Seite beweisen, daß auch C nicht ganz identisch mit der westlichen Formel sein kann. An diesem Punkt unserer Überlegungen ist es nützlich, eine Bezeichnung für das verlorene Symbol zu finden, das die westliche Synode nach Antiochien schickte: *Romano-Nicaenum* scheint mir passend.

In der Reihe der Taufreden Theodors sind die interessanten Bemerkungen

⁵⁴ Über die Zugehörigkeit dieses Kolons zu Theodors Symbol siehe unten Anhang B.

⁵⁵ Natürlich hat die bloße Existenz von Theodors Symbol schon Folgen für die Symbolgeschichte, siehe unten Anhang A.

kungen von Homilie 9 über die Ausgestaltung des Nicaenums zum Romano-Nicaenum eine Ausnahme. In Homilie 10, wie schon in Homilie 1–8, sind wieder die „seligen Väter“ (also die von Nicäa) die Verfasser von Theodors Symbol, einschließlich der Hinzufügungen. Man nehme diese Passage vom Ende des 2. und vom Anfang des 3. Paragraphen in der Homilie 10: „... passend meinten unsere *seligen Väter*, daß sie die Lehre der Frömmigkeit durch eine kurze Hinzufügung befestigen sollten für alle Menschen und noch mehr für euch, die ihr dabei seid, euch der Gabe des Geistes zu nahen. Denn was haben sie gesagt? ‚Und an *einen Heiligen Geist*‘.“

Wenn wir zur leichteren Handhabung auch den III. Artikel in a) und b) zerlegen und zuerst Art. IIIb betrachten, so wird es wohl allgemeine Zustimmung finden, wenn wir nach Ausweis von C und von Theodors Symbol *und* des Romanum selbst annehmen, daß Art. IIIb (anders als in N) auch im Romano-Nicaenum erstens vorhanden war und zweitens die Stichworte Kirche, Taufe, Sündenvergebung, Auferstehung und ewiges Leben enthielt. Wenn Theodors Credo tatsächlich von der Auferstehung des *Fleisches* (und nicht bloß des Leibes) gesprochen haben sollte, wäre es an diesem Punkt näher am Romanum und damit gewiß auch am Romano-Nicaenum als C (Auferstehung der *Toten*)⁵⁶.

Was die Prädikate des Geistes in Art. IIIa betrifft, so verhilft der Thomas Damasi in Kombination mit den beiden Symbolen, deren Text wir haben, zu Rückschlüssen in der einen oder anderen Richtung. In der zweiten Serie der Verurteilungen in diesem Dokument liest man (Turner p. 291,117–123)⁵⁷:

- 1 Si quis tres personas non dixerit veras, Patris et Filii et Spiritus sancti,
- 2 aequales
- 3 semper viventes
- 4 omnia continentes visibilia et invisibilia
- 5 omnia potentes
- 6 omnia iudicantes
- 7 omnia vivificantes
- 8 omnia facientes
- 9 omnia salvantes: haereticus est.

Diese Passage arbeitet mit dem gleichen Prinzip innertrinitarischer Prädikationen wie die theologische Zusammenfassung von 382: Prädikate, die für einzelne der trinitarischen Personen charakteristisch sind, werden allen Personen zugesprochen. Ich postuliere, daß im Romano-Nicaenum es der Geist war, der als „lebendigmachend“ prädiert wurde,

⁵⁶ Über das Problem von syr. *paḡrā* als Übersetzung von *σῶμα und σάρξ* siehe unten Anhang B.

⁵⁷ Die Zerlegung in Kola und ihre Zählung ist von mir.

nach der Analogie von C und Theodor, und daß von daher „vivificantes“ in Zeile 7 oben herzuleiten ist.

Könnte man mit Hilfe der damasianischen Reihung auch eine andere Schwierigkeit lösen? Ich meine die Ableitung des merkwürdigen Adjektivs κύριον für den Geist, das nur C hat (Theodor nicht). κύριον ist m. E. mit „mächtig“ zu übersetzen, im Sinn von „herrscherlich“. Ich vermute, daß im Romano-Nicaenum stand: et in unum spiritum sanctum, potentem et vivificantem. Wir sehen oben im damasianischen Text, daß das Prädikat omnipotens, das in einem dreigliedrigen Bekenntnis zur ersten Person der Trinität gehört, in seine Bestandteile zerlegt ist (5), als Analogiebildung zu den übrigen göttlichen Eigenschaften erscheint, die „alles“ betreffen, und allen drei Personen zugeschrieben wird. Von daher wäre es wiederum möglich, es einer einzelnen der drei Personen zuzuschreiben, der es ursprünglich nicht zu eigen war. Die griechische Übersetzung von potens konnte nicht mit einem Partizip oder Adjektiv der Stämme δύναμαι oder ἐνεργέω arbeiten, weil das keine Waffe gegen die Pneumatomachen geboten hätte und man damit über die Vorstellung vom Geist als einer bloßen Kraft wieder nicht hinausgekommen wäre.

Was Theodor betrifft, so beschließt er seine Lehre über den Heiligen Geist mit Mt 28, hier nun gedeutet als Anzeige der *Einheit* der göttlichen Natur. Zu dieser Einheit wenden sich die von der Vielgötterei Bekehrten (Homilie 10 §§ 13 und 14). Damit ist der Katechet zum Ausgangspunkt seiner Lehre über die Trinität zurückgekehrt, nur hatte er zum Eingang im Taufbefehl die Lehre von den drei Hypostasen begründet gesehen. Mt 28 ist ihm also Beleg für die beiden Aspekte der Trinitätslehre, für die Dreiheit und die Einheit, und dem Schriftsteller Theodor ist es gelungen, seinen Darlegungen die angemessene *inclusio* zu geben.

9. Vom Romano-Nicaenum zum „Bekenntnis der 150 Väter“ in Chalcedon

Sowohl Theodors Symbol wie C haben das Romano-Nicaenum zur Grundlage, in den Zeilen über die Inkarnation ergänzen sie sich, vielleicht auch an anderen Stellen. Theodors Formel, obwohl später als C, scheint in mancher Hinsicht näher beim Romano-Nicaenum zu sein.

Man müßte eigentlich erwarten, daß eine Glaubensformel, die ausgeschickt wird, um bestätigt zu werden, wie es bei dem westlichen erweiterten Nicaenum in seiner Übersendung nach Antiochien der Fall war, im Antwortbrief wörtlich wiederholt wird. Aber die Evidenz der Theodor-Formel schließt die vollständige wörtliche Identität von C mit dem Romano-Nicaenum aus. Die Frage ist jedoch, ob buchstäbliche Identität überhaupt ein Bedürfnis der Zeit war. Schließlich stellte die aus Rom kommende Formel bereits eine Veränderung des reinen Nicaenum dar, nicht nur im III. Artikel, sondern auch im zweiten, wo das reine Nicae-

num und das Romanum leicht ineinander zu schieben sind. Konnte man diese Gestalt des Bekenntnisses nicht einer weiteren Redaktion unterwerfen? Ich stelle die Hypothese auf, daß C die Gestalt ist, die dem Romano-Nicaenum auf der Meletianersynode in Antiochien gegeben wurde. An diesem Punkt trifft meine Argumentation wieder mit der von Staats zusammen.

Als Formulierung der Meletianersynode war C bereits ein Symbol der (ziemlich genau) „150 Väter“, obwohl von ihnen und von anderen in den folgenden Jahrzehnten als nicänisches Symbol betrachtet. Aus dem Brief der Synode von 382 geht hervor, daß in der Lehre von der Trinität vollständige Kontinuität von der großen Meletianersynode 379 in Antiochien zu den beiden Synoden 381 und 382 in Konstantinopel herrscht. Es kann keinen Zweifel daran geben, daß die Dokumente der Synode von 379, die nach meiner Theorie C enthalten haben müssen, in Konstantinopel gebilligt wurden und in das Dossier von 381 aufgenommen wurden; die Urkunden von 382 sind wohl wiederum angefügt worden.

Eine solche Ableitung von C würde diesem Symbol von seinem Ursprung her eine größere Bedeutung geben, als die bloß marginale Rolle, die ihm Ritters Erklärung zumessen mußte.

Die Spuren der Kenntnis von C vor 451 sind wieder und wieder diskutiert worden. Anscheinend sind sie meist mit Konstantinopel verbunden. Zwischen Theodor und Nestorius als Bischof von Konstantinopel gibt es die überraschende Differenz ihrer Berufung auf das „Nicaenum“ in den Zeilen über die Inkarnation⁵⁸. Diese Differenz entspricht der zwischen Theodor und C: Theodor hat γεννηθέντα unter den Inkarnationsaussagen⁵⁹, C (und N!) nicht⁶⁰. Es handelt sich um das Problem der „zweiten Geburt des Logos“, die Nestorius als der göttlichen Natur unangemessen betrachtete. Nestorius argumentiert mit C, das er natürlich als nicäni-

⁵⁸ Darüber *Lebon*, l.c. 843–845 mit einer entscheidenden Verbesserung eines bei Loofs abgedruckten Nestorius-Fragments; ihm folgend *Ritter* 198–200.

⁵⁹ Man muß dazu aber auch Theodors Kautelen lesen, wenn er in Hom. 6 § 3 das „geboren“ von Art. II b erklärt: „Il est certain que ce ne fut pas la nature divine du (Fils) Unique qu'ils pensent être née d'une femme, comme si de là elle eût eu (son) commencement“; der aus dem Vater Geborene hat nicht seinen Anfang aus Maria; die Väter folgen den heiligen Schriften, die von den Naturen verschiedenartig reden, während sie eine Person auf Grund der „genauen συνάρθεια“ lehren („genau“ hat den Sinn von „vollkommen“). Die Schriften sagen aber beide Ausdrücke von dem *einen* Sohn, um die Herrlichkeit des Eingeborenen zu zeigen und ebenso die Ehre des Menschen, mit dem er sich bekleidete.

⁶⁰ Ich halte es für möglich, daß es der Einfluß des Diodor, seit 378 Bischof von Tarsus, war, der dafür sorgte, daß das römische γεννηθέντα nicht in den Art. II b von C übernommen wurde; man vergleiche unten in Anhang A a), wie ein Antiochener formuliert, wenn er sich nicht an eine gegebene Vorlage hält.

Daß das Taufbekenntnis der neunicänischen Gemeinde von Antiochien, das Theodor erklärt, an diesem Punkt so nah am Romano-Nicaenum bleibt, muß mit der eigenartigen kirchlichen Situation in der Hauptstadt der Diözese Oriens zu tun haben.

sches Symbol versteht, und nicht mit dem von Theodor erklärten Symbol, obwohl Nestorius doch aus Antiochien stammte⁶¹.

Die theologischen Reden, die Gregor von Nazianz in Konstantinopel gehalten hat, zeigen, daß aller Anlaß bestand, in der Reichshauptstadt die richtige Lehre über die Trinität im Klerus und Volk zu verbreiten. Zur weiteren Unterweisung der Gläubigen nach 381 konnte C für den nicänisch gesonnenen Klerus sehr viel brauchbarer sein als der viel längere und anspruchsvollere Tomus von 379/381. Man wird vermuten, daß die Akten von 379/381/382 die direkte oder indirekte Quelle für die örtliche Kenntnis des Symbols waren. Wie weit reichte die Kenntnis von C über den Einflußbereich der Kirche von Konstantinopel hinaus? In Ägypten jedenfalls kannte man es nicht⁶², und dem Nestorius drehte die kyrillische Partei einen Strick daraus, daß dessen Berufung auf das Nicaenum mit Formulierungen arbeitete (nämlich den aus dem Romano-Nicaenum stammenden in Art. II b!), die im reinen Nicaenum nicht zu finden waren. Dies führte in Ephesus 431 zum Beschluß der kyrillischen Synode, daß dem Nicaenum nichts hinzugefügt werden dürfe.

In Chalcedon 451 war das Symbol „der 150 Väter“, jetzt zum ersten Mal als solches bezeichnet, von vornherein in die Strategie der Konzilsleitung einbezogen, sofern diese Strategie auf eine Glaubensdefinition hinzielte⁶³; es gab also Beamte, die von seiner Existenz als einer Ergänzung von N wußten bzw. darauf hingewiesen worden waren.

Ich frage mich, ob es etwas zu bedeuten hat, daß bis zur 3. Sitzung einschließlich zum „Glauben der 150 Väter“ kein Ortsname angegeben wird (beim „Glauben der 318 Väter“ steht der Ortsname manchmal, aber nicht immer). In der 4. Sitzung erst wird die „Bestätigung“ des „Glaubens der 318“ durch die „150 Väter“ in Konstantinopel lokalisiert, auf der Synode „unter dem großen Theodosius“, und zwar hört man das zuerst aus dem Mund der römischen Legaten (Nr. 6) und *dann* (Nr. 8) von den kaiserlichen Kommissaren⁶⁴. Könnte es nicht sein, daß die Römer sich inzwischen nach der Herkunft des Credo der 150 erkundigt hatten und man bei *dieser* Gelegenheit es der kaiserlichen Synode zuschrieb, um ihm größeres Gewicht zu geben?

Unter den obwaltenden Umständen ist es nicht überraschend, daß jetzt nichts über die ursprüngliche Funktion der Formel als Dokument einer

⁶¹ Wie das gegen Nestorius gewendet werden konnte, zeigt die Contestatio Eusebii, siehe unten Anhang Ab).

⁶² Cf. Ritter, 204 n. 1.

⁶³ Cf. ebd., 174.

⁶⁴ ACO II 1 289, 20–31 und 289, 36–290, 3 (ich benutze die durchlaufende Seitenzählung; Ritter pflegt die Seitenzahlen der einzelnen Faszikel von II 1 anzugeben). Die Übersetzung von Nr. 6, Zeile 25 οὐτινος – 27 ἀσπάζεται, durch A. J. Festugière (Actes du concile de Chalcedoine [Cahiers d'Orientalisme 4] Genf 1983, 42) ist irreführend (Ephesus „a semblablement embrassé l'exposé de foi du concile de Constantinople“!), aber vielleicht nur auf Grund eines Versehens des Übersetzers in dieser erst nach seinem Tod herausgegebenen Arbeit.

(bald wieder vom Westen aufgehoben) Union der Neunicäner mit dem Westen und über den römischen Anteil am Text gesagt wurde. All dies war ja offenkundig in Rom inzwischen wieder vergessen; und in Antiochien hatte die seit längerem zurückliegende Vereinigung der beiden nicänischen Parteien die dortigen Wunden geheilt.

Mit der Zitation von C im Tomus von Chalcedon wird die Abfassung und Veröffentlichung der christologischen Definition dieses Konzils gerechtfertigt, gegen die sich viele Konzilsteilnehmer unter Berufung auf Ephesus 431 gewehrt hatten. Das ephesinische Verbot wird damit stillschweigend korrigiert. Der literarischen Form nach (indem sie nämlich nicht die deklaratorische Form des Taufbekenntnisses zum Vorbild nimmt) hat die Definition von Chalcedon ihren Vergleichstext nicht in C, sondern im Tomus von 379/381. Und in diesem letzteren, d. h. in der uns allein noch zugänglichen Kurzfassung von 382, hat man die so oft ange-rufene „Theologie des ökumenischen Konzils von Konstantinopel“ zu suchen. Dem ökumenischen Gespräch könnte es nur nützlich sein, auf die Gemeinsamkeiten dieses Tomus und der gleichzeitigen römischen Dokumente zu achten, wie auf die römische Herkunft und die neunicänische Akzeptanz des Romano-Nicaenum, auf dem C basiert.

Anhang A: Über das „Symbol der Kirche von Antiochien“ (Hahn § 130, Denzinger/Schönmetzer Nr. 50)

Ein Problem, auf das Dossetti (p. 281, in der Anmerkung) hinweist, ist das „der Beziehungen zwischen dem von Theodor kommentierten Symbol und dem alten Taufsymbol von Antiochien, das wir durch partielle Zitationen des hl. Johannes Chrysostomus, des ephesinischen Konzils und Cassians kennen (cf. Hahn § 130), zu denen man einige Formeln hinzufügen muß, zu gewinnen aus einer Paraphrase des Symbols, enthalten in einer jüngst publizierten Katechese des hl. Johannes Chrysostomus (Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, ed. A. Wenger, SC 50, Paris 1957, p. 118–119). Gewöhnlich steht man unter dem Eindruck der Differenzen, die zwischen den beiden Texten auftreten, so daß man daraus ein Argument gegen die Zuschreibung der Katechesen Theodors an die antiochenische Periode des Autors zieht (s. Ritter, *Das Konzil ...*, p. 153³) und man im Symbol, das er kommentiert, ‚das Symbol von Mopsuestia‘ sieht. Ich glaube, daß die Frage eine eingehendere Untersuchung verdiente“. Soweit Dossetti. Ritter sagt an der erwähnten Stelle, „daß das aus“ Theodors „Zitaten rekonstruierbare Symbol in bemerkenswerter Weise von dem Wortlaut des Antiochenums abweicht, soweit es uns bekannt ist“. Die Glaubenszusammenfassung aus Wengers Katechesen erwähnt Ritter an dieser Stelle nicht. Wir beginnen mit der erwähnten Passage aus den „Acht Katechesen“ des Chrysostomus.

a) *Die regula fidei des Johannes Chrysostomus in den Wengerschen Katechesen*

Diese Taufreden sind noch in Antiochien gehalten. Wenger datiert sie auf etwa 390 (p. 63 f.); damit würden sie möglicherweise noch in die Zeit des antiochenischen Wirkens Theodors fallen. Es wäre sehr interessant, die von Wenger versuchte zeitliche Verteilung der „Acht Katechesen“ mit dem zeitlichen Ablauf der Unterweisung Theodors zu koordinieren. Offensichtlich waren an der Taufunterweisung mehrere Kleriker beteiligt. Für die Osterwoche, d. h. für die postbaptismalen Katechesen, geht das aus Katechese VIII des Chrysostomus hervor (dazu Wenger p. 47). In einer der von A. Papadopoulos-Kerameus edierten Reden (St. Petersburg 1909) sagt Chrysostomus: „Aber die Rede über den Glauben überlassen wir dem Lehrer“ (Wenger p. 94 n. 2). Es ist natürlich verführerisch, im didaskalos z. B. den Kollegen Theodor zu vermuten, aber nach Meinung von Wenger ist der „Lehrer“ im Singular „der Lehrer par excellence in der christlichen Gemeinde, also der Bischof“ (p. 94, ebenso p. 247 n. 2); der Bischof dieser Zeit ist Flavian.

In der ersten Katechese legt Johannes Chrysostomus „in Kürze den Katechumenen die hauptsächlichsten Glaubensartikel dar“ (Wenger p. 91), nämlich in I 19–24. Die §§ 19 und 24 haben nur einleitende und abschließende Funktion, es genügt, das Stück dazwischen zu betrachten. Ich gebe griechisch nur die entscheidenden Sätze und zitiere im übrigen Wengers Übersetzung, den sich daraus ergebenden falschen grammatischen Anschluß zu Art. I des Bekenntnisses nehme ich in Kauf.

§ 20 Puisque le fondement de la piété est la foi, eh bien, disons devant vous quelques mots de celle-ci pour que, après avoir posé ce fondement inébranlable, nous puissions ensuite élever sans crainte tout l'édifice. Il faut donc que ceux qui se font inscrire en cette milice spéciale, milice spirituelle,

- (I) πιστεύειν εἰς τὸν τῶν ὅλων θεόν,
τὸν πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,
τὸν πάντων αἴτιον,
τὸν ἄφραστον, τὸν ἀπερινόητον,
τὸν οὔτε λόγῳ οὔτε διανοίᾳ ἐρμηνευθῆναι δυνάμενον
τὸν φιλανθρωπίᾳ καὶ ἀγαθότητι τὰ πάντα συστησάμενον.
§ 21 (IIa) Καὶ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν,
τὸν υἱὸν αὐτοῦ μονογενῆ.
τὸν κατὰ πάντα ὅμοιον καὶ ἴσον τῷ πατρὶ
καὶ ἀπαράλλακτον ἔχοντα τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητα,
τὸν ὁμοούσιον καὶ ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει γνωριζόμενον
τὸν ἀρρήτως ἐξ αὐτοῦ προελθόντα,
τὸν χρόνων ἀνώτερον καὶ αἰώνων ἀπάντων δημιουργόν,
(IIb) ἐν ὑστέροις δὲ καιροῖς διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν

μορφήν δούλου ἀναλαβόντα καὶ ἄνθρωπον γενόμενον
καὶ συναναστραφέντα τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει,
καὶ σταυρωθέντα καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα.

§ 22 Il faut avoir ces vérités bien ancrées dans votre esprit pour n'être pas le proie facile des séductions diaboliques. Mais si les tenants d'Arius veulent vous faire trébucher, sachez bien que vous devrez vous boucher les oreilles à leur discours et leur répondre avec assurance en leur montrant ὁμοιον κατὰ τὴν οὐσίαν ὄντα τῷ πατρὶ τὸν υἱόν. Car c'est lui-même qui a dit: „Comme le Père resuscite les morts et les rend à la vie, ainsi le Fils fait vivre qui il veut à la vie“, καὶ διὰ πάντων δείκνυσιν ὅτι τὴν ἴσην ἔχει τῷ πατρὶ δύναμιν. Si d'un autre côté, Sabellius essaie de corrompre les saines croyances συναλείφων τὰς ὑποστάσεις, ferme aussi les oreilles, bien aimé, à ses discours et apprends-lui ὡς ἡ μὲν οὐσία πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος μία, τρεῖς δὲ ὑποστάσεις. Le Père en effet ne saurait être appelé Fils, ni le Fils appelé Père, ni l'Esprit Saint autrement que de son nom même, ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῇ ἰδίᾳ μένων ὑποστάσει τὴν ἴσην δύναμιν κέκτηται.

§ 23 Il faut en effet que cette autre vérité soit fixée dans notre pensée, ὅτι καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τῆς αὐτῆς ἀξίας ἐστι, selon la parole du Christ à ses disciples: „Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.“

An diesen Darlegungen des Chrysostomus fällt der Wechsel der literarischen Form auf: zunächst spricht er in der vertrauten Form des Glaubensbekenntnisses, wenn auch nicht in dessen deklarativer Gestalt, sondern in der der regula fidei (πιστεύειν); die Artikel I, II a und II b folgen deutlich abgegrenzt aufeinander. Dann aber geht der Redner zu einem Raisonement über die Trinität über, und innerhalb dieser Belehrung und Ermahnung, die auch Zurüstung für die Abwehr falscher Lehre ist, wird zum Schluß vom Geist gesprochen. Das Stück über die Trinitätslehre (§§ 22.23) erinnert in seinen Stichworten mehrfach an die theologische Zusammenfassung von 382. Wie Theodor akzentuiert Chrysostomus die *neunicänische* Lehre von der Trinität; daß der Sohn „in seiner eigenen Hypostase erkannt“ wird, ist sogar in Art. II a aufgenommen worden und balanciert dort das homoousion aus. (Von der einen ousia von Vater, Sohn und Geist und von der ἀδιαιρέτος τριάς hören wir auch in II 26).

Im Blick auf das von Theodor erklärte Bekenntnis und auf die Polemik der beiden Nestoriusfeinde, von denen wir im nächsten Abschnitt reden werden, ist es interessant zu beobachten, daß Chrysostomus in Art. II b γεννηθέντα *nicht* verwendet; darauf aufmerksam geworden, stellt man fest, daß es auch in Art. II a fehlt. In Art. II a steht für γεννηθέντα ein aktives Partizip: προελθόντα; in Art. II b steht ebenfalls ein aktiver Ausdruck, das aus Phil 2 abgeleitete Kolon μορφήν δούλου ἀναλαβόντα. (Es ist übrigens denkbar, daß dies letztere eher das nicänische Passivum

σαρκωθέντα vertritt, folgt es doch unmittelbar auf das nicänische Kolon „um unseres Heiles willen“). Dies alles ist gewiß theologische Absicht: dem Sohn widerfährt nicht etwas, sondern er ist aktives Subjekt auch der Menschwerdung; erst die Kreuzigung ist ein Erleiden, siehe das passive Partizip.

Was Chrysostomus in dieser Katechese als Glaubensinhalt vorträgt, ist gegenüber dem von Theodor ausgelegten Bekenntnis selbständig, auch wenn er wie von selbst in die *Form* des Glaubensbekenntnisses fällt. Aber es besteht kein Grund, daraus zu folgern, nur einer von beiden könne seine Katechesen in Antiochien gehalten haben. Mit dem, was man bisher für das „alte“ Bekenntnis der Kirche von Antiochien gehalten hat, lassen sich die Art. I und II des Chrysostomus auch nicht identifizieren. Vielmehr sind sie als seine persönliche Formulierung zu betrachten. Mit den Darlegungen über die Trinität und implicit über den Geist, die mit Warnungen vor Ketzereien verbunden sind, folgt er dem Auftrag des Konzils von Konstantinopel, von dem Theodor berichtet (s. o. Abschnitt 7).

b) Die Exzerpte aus dem „Symbol der Kirche von Antiochien“ bei Euseb (von Doryläum) und Johannes Cassian

Das „Bekenntnis der Kirche von Antiochien“ in der *Contestatio* (oder *Obtestatio*) (ACO I 1,1 p. 101 f.) des agens in rebus Eusebius, des späteren Bischofs von Doryläum und in der Schrift *De incarnatione domini contra Nestorium* des Johannes Cassian (ed Petschenig, CSEL 17, 1888, p. 235–391) ist nichts anderes als ein in sich gekürztes Exzerpt aus demselben Bekenntnis, das Theodor in seinen Katechesen auslegt. Entscheidend für diese Identifikation sind die Kola aus Kol 1, 15 und Hebr 10, 7, die genau an den gleichen Stellen in Art. II a des Bekenntnisses auftauchen wie bei Theodor (Hebr 10, 7 ist sowieso selten in Bekenntnissen zu finden). Um diese Relation zu verdeutlichen, zeichne ich das „Bekenntnis von Antiochien“ in den rekonstruierten Text des Theodor-Bekenntnisses (s. u. 513 f.) ein, zur Erleichterung ist in beiden Vergleichstexten jede Zeile numeriert. Überschuß gegenüber Theodor kennzeichne ich durch eckige Klammern, Fehlendes durch spitze Klammern. Differenzen hinsichtlich von καί und „et“ zu Beginn von Kola sind nicht berücksichtigt.

- | | | |
|------|---|-----------------------------------------------------------|
| I | 1 | Credo in unum [et solum verum] deum, |
| | 2 | patrem omnipotentem |
| | 3 | creatorem omnium visibilium et invisibilium [creaturarum] |
| II a | 4 | et in <unum> dominum [nostrum] Jesum Christum |
| | 5 | filium eius <statt: dei> unigenitum |
| | 6 | et primogenitum totius creaturae, |
| | 7 | ex eo <statt: e patre eius> natum ante omnia saecula |
| | 8 | et non factum, |
| | 9 | θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, |

- 10 ὁμοούσιον τῷ πατρὶ <αὐτοῦ>,
 11 δι' οὗ οἱ αἰῶνες κατηρτίσθησαν καὶ τὰ πάντα ἐγένετο
 II b 12 τὸν δι' ἡμᾶς < 2 Wörter ausgelassen >
 13 <5 Wörter ausgelassen> κατελθόντα <3 Wörter ausgelassen>
 14 <2 Wörter ausgelassen>
 15 <3 Wörter ausgelassen>
 16 καὶ γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς [ἀγίας] [τῆς ἀει] παρθένου,
 17 καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου,
 18 et sepultus
 19 et tertia die resurrexit secundum scripturas
 20 et ascendit in caelos
 21 <5 Wörter ausgelassen>
 22 et iterum veniet
 23 iudicare vivos et mortuos.

Es ist bemerkenswert, daß nicht einmal in diesem Fall, in dem Nestorius durch einen autoritativen Text widerlegt werden soll, völlige Wörtlichkeit oder Buchstäblichkeit herrscht. Es wird nicht nur weggelassen, sondern auch hinzugefügt; freilich handelt es sich bei den Hinzufügungen meist um epitheta ornantia.

Wieso Johannes Cassian mehr Text hat als Euseb, der doch seine Quelle ist, hat E. Schwarz in seinen Konzilstudien (Straßburg 1914, p. 1–17) erklärt: Euseb schickte nicht nur seine Contestatio nach Rom, sondern auch das Material, aus dem er seine Zitate entnommen hatte (ibid. p. 16). In Zeile 12–16 unserer Zählung, wo mehr Text ausgelassen als übernommen worden ist, liest Cassian nicht mehr Wörter, als Euseb selber bietet; er hat also das Bekenntnis in Eusebs Zubereitung erhalten (dies in Korrektur an Schwarz, p. 16, „legte er in extenso bei“; Schwarz kannte damals noch nicht die Katechesen Theodors).

Die Kürzungen haben die Teile a) und b) des II. Artikels auf ungefähr die gleiche Länge gebracht; und das kurze Exzerpt bei Euseb ist ebenfalls in sich symmetrisch. Das Motiv für die Kürzung (von der Euseb nichts sagt und von der Cassian nichts weiß), geht aus der sehr interessanten Einleitung der Contestatio hervor (ACO I 1, 1 p. 102,1–8; Zeile 3–8 findet man griechisch auch – nach einer älteren Ausgabe – bei Hahn, n. 400 zu § 130). Ich zitiere hier die deutsche Übersetzung von M. Tetz (zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert, Evangelische Theologie 21, 1961, p. 354–368; die Übersetzung der Contestatio p. 355 f.). Der Beginn des Zitates bezieht sich auf den vorangegangenen Vergleich von Nestoriusziten mit solchen des Paul von Samosata (letztere gewiß nicht echt). Tetz p. 356 (Hervorhebungen von mir): „So ist klar gezeigt, wie der Frevler sagt: *der von Gott Gezeugte ist nicht von Maria geboren worden*; er stimmt also mit Paul dem

Häretiker überein, denn der sagt: einer sei der Logos und ein anderer Jesus Christus, und er sei nicht einer, wie es die Orthodoxie lehrt. Deswegen exzerpiere ich dir, du Streiter für den heiligen Glauben, ein Stück *aus dem Bekenntnis der Kirche von Antiochien*, woher auch unser Christenname stammt, denn es kennt nicht zwei Söhne Gottes, sondern einen, der vor allen Äonen *als Gott von Gott dem Vater gezeugt wurde*, ὁμοούσιος dem Vater, und *denselben* als den unter Kaiser Augustus *von der Jungfrau Maria Geborenen*; es lautet:“.

Das Symbol ist also von Euseb in Art. II b zurechtgestutzt worden, damit die Aussage von der doppelten Geburt des Logos, auf die es ihm allein ankam, klar hervortreten sollte.

Zur Unterstützung seiner Argumentation läßt Euseb in der Contestatio ein Zitat des Eustathius von Antiochien folgen, eines „der 318 Bischöfe der heiligen und großen Synode“. Tetz (p. 362) hat das Zitat in der ps.-athanasianischen (= markellischen) Schrift „De incarnatione et contra Arianos“ gefunden. Das Zitat besteht zu einem größeren Teil aus der Bibelstelle Bar 3,36–38; diese endet: καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναεστράφη, das wird im kleineren Rest des Zitates erklärt: πότε συναεστράφη, εἰ μὴ ὅτε ... Es ist dieselbe Baruchzeile, die einem Kolon bei Johannes Chrysostomus zugrundeliegt (s. o. 505).

Johannes Cassian hat seinerseits aus dem Hinweis auf Antiochien, „wo die Christen zuerst ihren Namen erhielten“, das Argument entwickelt, dies Symbol enthalte den allgemeinkirchlichen, den katholischen Glauben. Die entsprechenden Stellen aus lib. VI c. 3.5.6 sind mitgeteilt bei Hahn, n. 402 zu § 130 b. Wenn man sich erinnert, daß das Bekenntnis in Theodors Katechesen auf dem Romanum-Nicaenum ruht, ist Cassians Urteil nicht falsch – jedoch nicht ohne historische Ironie, blickt man auf die Überlieferungsgeschichte der Katechesen und auf die des Bekenntnisses („Nestorianum“). Zur Ehre der lateinischen Theologen muß gesagt werden, daß sie sich hundert Jahre nach Cassian lange gegen die Verurteilung der Drei Kapitel und damit Theodors wehrten.

Mit der Ableitung der Euseb- und Cassianzitate aus dem Symbol, das bei Theodor kommentiert wird, ist endgültig erwiesen, daß der Interpret seine Unterweisungen in Antiochia als Presbyter und nicht erst in Mopsoestia als Bischof gehalten hat. Eusebs anklägerischer Rückgriff auf das Bekenntnis der Kirche von Antiochien, ausgelöst durch die Unmöglichkeit, aus der wörtlichen Formulierung in N oder C (beide haben in Art. II b *nicht γεννηθέντα*) Nestorius in seiner Ablehnung einer zweiten Geburt *des Logos* zu widerlegen, kann nichts anderes bedeuten, als daß um diese Zeit, im Jahr 428 oder 429, das von Theodor erklärte Bekenntnis immer noch Taufsymbol der antiochenischen Kirche war. Wenn wir doch eine vergleichbare Nachricht über C und seinen Gebrauch in Konstantinopel hätten!

Anhang B: Der Text von Theodors Symbol

Zum besseren Verständnis für den Hauptteil dieses Aufsatzes wird am Ende ein Parallelabdruck von C und Theodors Symbol gegeben. Aber zu letzterem, das nach dem in Anhang A Gesagten für mindestens 45 Jahre das Symbol der Kirche von Antiochien war, sind ein paar Vorbemerkungen nötig. Da Theodor das Bekenntnis nicht in einem Stück zitiert, ergeben sich Unsicherheiten dann, wenn die typischen Zitationsformeln fehlen, mit denen der Katechet den Anschluß zwischen den Kola herstellt. Solche Bemerkungen sind z. B.: „... und nachdem sie gesagt hatten: ‚...‘, setzten sie hinzu: ‚...‘“. In der Erklärung des III. Artikels über den Geist und die Eschata gibt es zu wenig von diesen Hilfen, und so weichen die Rekonstruktionen hier am stärksten voneinander ab.

Es gibt drei Rekonstruktionen, zwei davon sind griechische Retroversionen:

a) griechisch: A. Rucker, *Ritus baptismi et missae, quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis* (Opuscula et textus ... ser. liturgica 2), Münster 1933, p. 43 f.;

b) griechisch: J. Lebon, *Les anciens symboles dans la définition de Chalcedoine*. RHE 32 (1936) p. 836 (der ganze Aufsatz p. 809–876) – ohne Kenntnis von a);

c) französisch: zusammengesetzt aus den kursiv gedruckten Zeilen in Tonneaus Inhaltsangabe der Katechesen, p. 619–621.

In Denzinger/Schönmetzer ist Lebons Fassung abgedruckt, mit zwei Änderungen.

Dossetti (p. 279 Anmerkung) sagt von den beiden griechischen Retroversionen: „non sono prive di mende“. Er bespricht dann nötige Änderungen an Lebons Fassung. Tonneaus Rekonstruktion erwähnt er nicht.

Es ist nicht nötig, alle Fassungen abzudrucken; ich bespreche nur Einzelheiten. Rucker und Lebon bemerkten natürlich sofort die außerordentlich enge Verwandtschaft des Symbols bei Theodor mit dem „Nestorianum“, das Caspari ins Griechische rückübersetzt hatte, und nahmen Casparis Wortwahl als Grundlage ihrer Arbeit (Lebon sagt das ausdrücklich, l.c. p. 836 n. 2). Rucker hat mehr Anschlüsse mit $\kappa\alpha\iota$ als die übrigen Rekonstruktionen, aber das liste ich nicht auf; man vergleiche Lebons Bemerkungen zum Problem von Retroversionen; er gäbe nicht vor, „wie sich von selbst versteht“, „exakt bis in die kleinsten Elemente des Originals zu sein, wie Artikel und Konjunktionen, in deren Übersetzung die orientalischen Versionen manchmal mangelhaft oder eigenwillig sind. Man weiß auch, daß die griechischen Partizipien dort oft durch persönliche Formen des Verbums wiedergegeben werden“ (ibid.).

In Ruckers Version ist zu streichen $\epsilon\kappa$ νεκρῶν nach der Auferstehung Christi „am dritten Tag nach den Schriften“. Rucker schreibt ferner nach der ostsyrischen Reihenfolge „zu richten die Toten und die Lebenden“.

Theodor zitiert jedoch Hom. 7 § 11 (p. 176 Zeile 10) die griechische Reihenfolge „Lebende und Tote“; wie de Halleux bemerkt hat, ist der Übersetzer (m. E. könnte es auch ein Kopist gewesen sein) in den Zeilen 14 und 17 in seine eigene Gewohnheit gefallen („Tote und Lebende“): A. de Halleux, *La Philoxénienne du symbole*, in: *Symposium Syriacum 1976* (OCA 205, 1978) p. 295–318; hier p. 298 (de Halleux’ Stellenangaben „p. 178“ und Zeile „12“ sind wie oben zu korrigieren). Ganz am Ende des Bekenntnisses hat Rücker „Auferstehung der *Leiber*“, wogegen das Syrische den Singular bietet.

Lebon hat sich im Unterschied zu Rücker, gegen den Text, vom „Nestorianum“ darin beeinflussen lassen, daß er das Symbol mit der 1. Person des *Plurals* beginnt. Der Singular ist aber sogar durch Johannes Cassian überliefert (s. o. Anhang A) und hat bei Hahn Anlaß zur n. 403 zu § 130 b gegeben. Im I. Artikel hat *Lebon* θεόν vor πατέρα ausgelassen (s. auch Dossetti p. 279 n. dazu), was wohl ein Versehen ist; bei Denz./Schönm., ist das stillschweigend korrigiert. Artikel III b beginnt *Lebon* mit [ὁμολογοῦμεν] ἐν βάπτισμα (bei Denz./Schönm. sind die eckigen Klammern fortgelassen) und läßt dann die Kola über die Kirche und die Sündenvergebung folgen. *Lebon* versucht damit, der scheinbaren Reihenfolge der *topoi* bei Theodor gerecht zu werden, auch fand er „wir glauben eine Taufe“ im „Nestorianum“, freilich erscheint im „Nestorianum“ die sachlich richtigere Reihe: Kirche, Taufe, Sündenvergebung (vgl. die Diskussion bei Dossetti p. 279 n.).

Um zu klären, ob *Lebons* Anordnung berechtigt ist, müssen wir in Theodors Hom. 10 den Übergang von § 14 zu § 15 genauer ansehen. § 14 ist noch Auslegung des Taufbefehls Christi; der Taufbefehl belehrt über die eine Natur von Vater, Sohn und Geist und gebietet die Taufe im Namen dieser drei. Der Paragraph endet: „Et il faut que nous, en ces noms de Père, Fils et Esprit-Saint dits au baptême, nous attendions d’être rénovés et recevoir une libération véritable“. § 15 beginnt: „Et en conséquence encore, à la profession baptismale ils ajoutèrent aussi la profession de la foi à une Église catholique“ (Tonneaus Zitationszeichen um „eine katholische Kirche“ habe ich weggelassen). Aus diesem Satz ist leicht abzulesen, wie *Lebon* zu seinem Kolon „[wir glauben] eine Taufe“ hat kommen können: er hat es aus „profession baptismale“ abgeleitet. Aber „Taufbekenntnis“ meint nach dem Vorangegangenen das Bekenntnis zum Vater, Sohn und Geist, dem Befehl Christi entsprechend, also im Symbol die Artikel I, II und III a. Das wird bestätigt durch § 19 (Anfang) derselben Homilie, wo Theodor sagt: „Deswegen bekennt jeder von uns ‚Ich glaube und werde getauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes *in der einen Kirche, der katholischen, heiligen*“ (§ 21 jedoch: „heilige, katholische“). Die erste, trinitarische Hälfte der Aussage steht hier wieder für die Artikel I, II und III a des Taufsymbols; die zweite Hälfte verknüpft die erste Zeile von III b mit dem vorangegange-

nen Text zum Gedanken, den der Katechet im Folgenden entwickelt. Die Prädikate der Kirche werden in der Reihenfolge „heilig“, „katholisch“, „eine“ am Schluß des § 19 erklärt.

In der letzten Zeile des Symbols retrovertiert Lebon „die Auferstehung des Leibes“ als ἀνάστασιν σαρκός. Damit würde Theodors Symbol eine noch größere Nähe zum Romano-Nicaenum erhalten. Die Voraussetzung für Lebons Rückübersetzung ist die Tatsache, daß das syrische Wort für Leib, pagrā, nicht nur zur Übersetzung von σῶμα, sondern eben auch von σάρξ dienen kann, so in den alten (der Peschitta vorausgehenden) Übersetzungen von Joh 1,14, vgl. de Halleux, La Philoxénienne ... p. 308. Da die syrische Übersetzung der Katechetischen Homilien Theodors noch die älteren Übersetzungsformen für jene christologischen Termini bietet, die von σάρξ abgeleitet sind (de Halleux l.c. p. 309), besteht eine große Wahrscheinlichkeit, aber nicht vollständige Sicherheit, daß Lebons Rückübersetzung in Art. III b die richtige ist.

Tonneau hat in seinem Inhaltsverzeichnis p. 621 versehentlich „résurrection des corps“, richtig p. 277 „résurrection du corps“.

Dossetti hat als einziger postuliert, daß in Art. III a auf das Kolon „Und an einen heiligen Geist“ folgen müsse τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Dies ist ein Punkt, an dem ich meine Meinung seit meinem Vortrag in Oxford geändert habe – ich gebe jetzt Dossetti recht. Das fragliche Kolon steht im „Nestorianum“, doch damit ist noch nicht gesagt, daß es auch in Theodors Symbol notwendig gestanden haben müsse. Aber Theodor gibt in Hom. 10 § 3 (Mitte) eine Auslegung von Joh 14, 15 f. Dann fährt der Katechet fort: Zur Bestätigung seiner Worte fügte Jesus hinzu (aus dem pluralischen Verbum ist mit Tonneau p. 249 mit n. 4 ein Singular zu machen), welches die Würde des heiligen Geistes sei, „indem er sagt: ‚der Geist der Wahrheit‘ (Joh 14, 17)“. In § 4 spricht Theodor über die Lüge und Wahrheit, in § 5 führt er Psalmstellen über die Wahrheit an, in § 6 erklärt er, was es für uns bedeutet, wenn Jesus vom Geist der Wahrheit spricht. Dann heißt es in der Mitte des Paragraphen: „En sa brièveté donc ce fut un grand témoignage sur la nature de l'Esprit-Saint que nous signifia le Christ Notre-Seigneur en disant ‚Esprit de vérité‘.“ Danach werden weitere Kola aus Joh 14, 17 zitiert. Entscheidend für die Zugehörigkeit dieser Prädikation des Geistes zum Text des Bekenntnisses ist der Anfang von § 7: „Ainsi, nos pères bienheureux dirent-ils aussi *ce mot* de l'Esprit-Saint, comme ils l'avaient reçu de Notre-Seigneur; et ils ajoutèrent encore *cet autre*: ‚Celui qui procède du Père‘. Ceci aussi avait été dit dans l'enseignement de Notre-Seigneur à ses disciples. ‚Quand viendra‘, dit-il, ‚l'Esprit Paraclet, celui que je vous enverrai, l'Esprit de vérité, celui qui procède du Père, il rendra témoignage de moi‘ (Joh 15, 26)“. Nach allem, was vorausgeht, kann „ce mot“ nur „Geist der Wahrheit“ sein; in Joh 15, 26 steht dieses Prädikat des Geistes vor dem Kolon über das Hervorgehen des Geistes aus dem Vater. Als Quelle für den „Geist der Wahr-

heit“ im Symbol ist daher diese letztere Bibelstelle anzusehen. Es ist wiederum das Vorkommen des Prädikats im Symbol, das Theodor zu seiner Abhandlung über den „Geist der Wahrheit“ veranlaßt hat. Als guter Exeget hat er auch die Parallelstelle in Joh 14 herangezogen und hat *diese* Passage zum Ausgangspunkt seines Gedankengangs gemacht.

Als ein besonderes Verdienst *Dossettis* muß noch erwähnt werden, daß er den Fundstellen für das „Nestorianum“ vom 5. Jahrhundert an nachgegangen ist (p. 279 f., n.). Der älteste antiochenisch-nestorianische Theologe, den er nennen kann, ist Narsai mit seinen liturgischen Homilien. Das Verhältnis seines Texte zu Theodor und dessen Katechesen sollte man als nächstes untersuchen; ich hoffe, das in absehbarer Zeit tun zu können.

(a) *Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis*

H. Denzinger / A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum* (. . .),
Barcelona u. a. ³⁶1976, Nr. 150 (ebenso ³⁷1991 Hünemann).

- I Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν,
πατέρα παντοκράτορα,
ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς,
ὄρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτῶν·
- II a καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,
τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ.
φῶς ἐκ φωτός,
θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,
γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,
ὁμοούσιον τῷ πατρὶ,
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο
- II b τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους
καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν,
καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου,
καὶ ἐνανθρωπήσαντα,
σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου,
καὶ παθόντα
καὶ ταφέντα
καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς,
καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς,
καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς·
καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης·
κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς
οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος·
- III a καὶ εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον,
τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν,
τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον,
τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον

καὶ συνδοξαζόμενον,
τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν.

- III b Εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν.
Ὁμολογοῦμεν ἕν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.
Προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.

(b) *Das von Theodor von Mopsuestia erklärte Symbol,*

zu gewinnen aus Katechesen I–X, leicht abweichend vom Text bei H. Denzinger / A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum (...)*, Barcelona u. a. ³⁶1976, Nr. 51 (ebenso ³⁷1991 Hünemann).

- I 1 Πιστεύω εἰς ἕνα θεόν,
2 πατέρα παντοκράτορα,
3 πάντων ὀρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.
- II a 4 Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,
5 τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ,
6 τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως (Kol 1, 15)
7 τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰῶνων,
8 οὐ ποιηθέντα,
9 θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,
10 ὁμοούσιον τῷ πατρὶ αὐτοῦ,
11 δι' οὗ οἱ αἰῶνες κατηρτίσθησαν vgl. Hebr. 1, 3) καὶ τὰ πάντα ἐγένετο,
- II b 12 τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους
13 καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν,
14 καὶ σαρκωθέντα
15 καὶ ἄνθρωπον γενόμενον,
16 γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου,
17 καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου,
18 ταφέντα
19 καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς,
20 ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς,
21 καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ,
22 καὶ πάλιν ἐρχόμενον
23 κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς.
- III a 24 Καὶ εἰς ἕν πνεῦμα ἅγιον,
25 πνεῦμα τῆς ἀληθείας
26 τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον,
27 πνεῦμα ζωοποιόν·
- III b 28 μίαν ἐκκλησίαν ἁγίαν καθολικὴν
29 ἄφεσιν ἁμαρτιῶν
30 ἀνάστασιν σώματος (σαρκὸς?) καὶ ζωὴν αἰώνιον.