

## Trinität/Trinitätslehre, III. Dogmengeschichtlich, 1. Alte Kirche

**Bernd Oberdorfer**

### **Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:**

Oberdorfer, Bernd. 2005. "Trinität/Trinitätslehre, III. Dogmengeschichtlich, 1. Alte Kirche." In Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG4), Band 8 T-Z, edited by Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, and Eberhard Jüngel, 4., völlig neu bearb. Aufl., Sp. 602-608. Tübingen: Mohr Siebeck.

### **Nutzungsbedingungen / Terms of use:**

 licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the following conditions:

#### **Deutsches Urheberrecht**

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:  
<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



### III. Dogmengeschichtlich

#### 1. Alte Kirche – 2. Mittelalter bis Neuzeit

##### 1. Alte Kirche

Die frühchristl. Schriften kennen keine ausgeführte Trinitätslehre. Wohl aber enthalten sie Aussagezusammenhänge, die unter dem Vorzeichen der Christusoffenbarung zu einer vertieften Reflexion des Gottesverständnisses anregen mußten. Diese führte im Zuge des Hineinwachsens des Christentums in die spätantike Kultur,

teils unter Rückgriff auf bibl.-frühjüd. Vorstellungen, teils unter differenziert-modifizierendem Aufgreifen philos. Konzepte, zur Ausbildung und kirchl. Dogmatisierung des trin. Gottesgedankens. Freilich waren sowohl die bibl. als auch die pagan-philos. Motive und Denkformen als solche mehrdeutig und konnten ebenso zur Begründung einer qualitativen Unterordnung von Sohn und Geist unter den als alleiniger Gott verstandenen Vater herangezogen werden. Von einer teleologischen Zwangsläufigkeit der Entwicklung kann daher nicht gesprochen werden.

Von der hist. Frage zu unterscheiden ist die Beurteilung der theolog. Angemessenheit der Trinitätslehre. Streitig ist, ob diese eine problematische Entfremdung des Christentums von seinen jesuianischen Wurzeln (→ »Hellenisierung« des Christentums; so bes. A.v.-Harnack) oder eine sachgemäße, über den kontingenten Entstehungskontext hinaus verbindliche Entfaltung der bibl. Motive darstellt.

Katalysator der Entwicklung war die christologische Aufgabe, »über Christus zu denken wie über Gott« (2Clem 1,1; s.a. → Christologie: II., 1.). Die in ihrer Bedeutung kaum überschätzbare triadische Taufformel (Mt 28,19) hielt aber das Bewußtsein für die Aufgabe, auch die Stellung des Geistes (→ Geist/Heiliger Geist: IV., VI.) zu reflektieren, in einem zentralen liturgischen Vollzug gleichsam als Platzhalter präsent. Die dezidierte Übernahme des jüd. Monotheismus begünstigte freilich zunächst »monarchianische« (→ Monarchianismus) und »subordinationistische«, d.h. Sohn und Geist dem Vater qualitativ unterordnende Lösungen, die die frühjüd. Hypostasierungen von Gottes *lógos* und *sophía* noch nicht grundsätzlich überboten; nicht zufällig war die Unterscheidung Christi von den → Engeln in bestimmten Konzepten nicht durchweg klar durchgeführt. Den → Apologeten (bes. → Justin) bot der Rückgriff auf den stoischen → Logos-Begriff die Möglichkeit, den Christus-Logos kosmologisch als weltdurchwaltendes Strukturierungsprinzip zu denken und damit eine Brücke zu schlagen zum bibl. Gedanken der Schöpfungsmittlerschaft (vgl. Joh 1,3; 1Kor 8,6; Hebr 1,2). Eben deshalb hatten sie aber Schwierigkeiten, den Logos abzuheben von der Sphäre des Geschöpflichen einerseits, vom gleichfalls weltdurchwirkenden Geist andererseits. → Irenaeus von Lyon begründete eine bibl.-heilsgesch. Tradition, die das Wirken von Sohn und Geist als den beiden in die Welt reichenden Händen Gottes nachvollzieht, ohne daraus freilich konzeptionelle Konsequenzen für die Explikation des Gottesgedankens zu ziehen. Ansätze in dieser Richtung bildeten um 200 n.Chr. → Adoptianismus und Monarchianismus (bzw. → Modalismus) aus. Während nach jenem (bes. → Theodot der Gerber und → Theodot der Wechsler) Jesus, dem keine Präexistenz zukommt, von Gott in der Taufe die Kraft des göttlichen Geistes empfängt und damit gleichsam an Sohnes Statt angenommen wird, verstand dieser (bes. → Noët von Smyrna, → Praxeas und → Sabellius) alle drei Personen als heilsepochengesch. einander ablösende, z.T. ineinander übergehende Erscheinungsweisen des in Wirklichkeit ununterschiedenen einen Gottes. In beiden Formen blieb die trin. Differenzierung der Gottheit im Interesse der Bewahrung des Monotheismus eine heilsgesch. Episode. → Tertullian kritisierte die Monarchianer zwar scharfzüngig als »Patripassianer« (wenn die Offenbarungsgestalt des Vaters in die des Sohnes übergegangen ist, hat der Vater am Kreuz gelitten), auch war die zukunftsträchtige Formel una-

substantia – tres personae bei ihm angelegt (s.o. I.); bei deren Auslegung gelangte er aber über heilsgesch.-subordinationistische Überlegungen nicht hinaus.

Angesichts dessen bedeutete der Entwurf des → Origenes einen Quantensprung. Erstmals (abgesehen von unspezifischen Ansätzen in der → Gnosis) dachte dieser das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist abgehoben von ihrer zeitlich-irdischen Heilskooperation als vorkosmisches, ewiges Seinsverhältnis, genauer als ewiges Abkünftigkeitsverhältnis dreier gleichewiger und stellenweise sogar als konsubstanzial gedachter hypostáseis (im Sinne von Wesenheiten, *ousiai*), die zugleich strikt der eine Gott sind. Dies geschah jedoch im Kontext eines platonisch inspirierten Stufenmodells, das den Geist tendenziell dem Logos-Sohn unter- und nachordnete.

An den Unklarheiten dieser maßstabsetzenden Konzeption arbeiteten sich die folgenden Generationen ab. Der trin. Streit des 4.Jh. ging nicht unwe sentlich um die rechte Auslegung des Origenes. Auch die Position des 268 verurteilten → Paul von Samosata ist nur aus diesem späten Diskussionskontext zu rekonstruieren, wo er indes als »häresiologischer Topos« (Markschies, Trinität, 116) zur Ausgrenzung eines die Gottheit Christi leugnenden Adoptianismus funktionalisiert wurde.

Der eigentliche trin. Streit des 4.Jh. wurde dadurch ausgelöst, daß → Arius die Konzeption des Origenes vereinheitigte, indem er im Namen eines strengen Monotheismus den Christus-Logos als »Gezeugten« der geschaffenen Welt zuordnete (wenn auch in einzigartiger Sonderstellung als präkosmisch »Erstgeborener aller Kreaturen«) und damit vom allein ungeschaffenen Gott unterschied. Daraus war zu schließen, daß dieser Logos keineswegs »seinem Wesen (*ousía*) nach dem Vater gleich« sein könne. Da ihm als Geschöpf die authentische Erkenntnis von Gottes Wesen verschlossen bleibt, war seiner Stellung als Offenbarungsmittler die Grundlage entzogen. Die Geschaffenheit des Sohnes implizierte auch, daß Gott gleichsam Vater wurde; das Vater-Attribut kam ihm daher nicht wesentlich zu.

Vermutlich auch wegen ihrer soteriologisch ruinösen Konsequenzen wurde diese Konzeption auf dem Konzil von → Nicaea 325 einhellig verworfen. Um Christus eindeutig auf die Seite Gottes zu rücken, verzichteten die Konzilsväter im nicaenischen Bekenntnis (DH 125f.) auf den Logos-Begriff und unterschieden (anders als Origenes) terminologisch klar zw. »(ewig) gezeugt/gebornen« und »(zeitlich) geschaffen«. Positiv wurde die volle Gottheit des »einziggeborenen« (*μονογενῆς*) Sohnes durch seine Abkunft »aus dem Wesen (*ousía*) des Vaters« und durch den betonten Hinweis, er sei »Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott«, zur Geltung gebracht. Die Formel *ὁμοούσιος τῷ πατρί* (*homooúsios tō patrī* eines Wesens, *ouni substancialē*, mit dem Vater) erwies sich freilich als problematisch. Von einigen Bischöfen und Theologen (→ Aëtius, → Eunomius) wurde das *homooúsios* in der Folge wegen der synodalen Etablierung dreier wesensgleicher göttlicher Entitäten als faktisch tritheistisch (→ Tritheismus) abgelehnt. Wegen der synodalen Identifikation von *ousía* und *hypóstasis* (DH 126) betrachtete umgekehrt die origenistisch geprägte Mehrheit der östlichen Bischöfe es als latent modalistisch, weil es eine Mehrheit innergöttlicher Hypostasen auszuschließen schien.

Dieses Mißtrauen wurde noch dadurch verstärkt, daß der lat. Westen eine Pluralität von Hypostasen auf der lat. Synode von Serdika (342) ausdrücklich ablehnte, weil das

Äquivalent substantia im Westen für die göttliche Einheit gebräuchlich war. Deshalb stieß die von Kaiser → Konstantius II. kirchenpolit. durchgesetzte »homöische« Position (→ Homöer), auf den unbibl. Begriff *ousía* zu verzichten und sich darauf zu beschränken, den Sohn als dem Vater »gleich (bzw. ähnlich) in jeder Hinsicht« (ὅμοιος κατὰ πάντα/homoios katá pánta) bzw. »gleich (bzw. ähnlich) gemäß der Schrift« (ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς/homoios katá tás graphás) zu bez., zunächst auf einige Zustimmung, zumal sie den radikalen Neuarianismus (Eunomius, Aëtius) auszugrenzen erlaubte, der die ontologische Ungleichheit (ἀνόμοιος/anhomoios, deshalb → »Anhomöer«) von Sohn und Vater behauptete. Dies bedeutete allerdings faktisch den Verzicht auf eine theol.-begriffliche Explikation der Einheit Gottes. Deshalb griff → Athanasius, der in der Sache das Nicaenum immer vertreten hatte, seit den 30er Jahren des 4. Jh. auf das *homooúsios* zurück, das er bisher vermieden hatte. Vertreter der originistischen Hypostasenlehre hielten hingegen zur Vermeidung des modalistischen Scheins allenfalls die Formel ὁμοιούσιος/homoioúsios (»wesensgleich«) für vertretbar. Unter dem Druck der julianischen Repagansierungsmaßnahmen verständigten sich »Homooúsianer« und → »Homöousianer« 362 auf einer Synode in Alexandrien auf eine Lesart des *homooúsios*, die den Modalismusvorwurf gegen dieses ausräumte, eine Hypostasenpluralität nicht mehr ausschloß, zugleich aber das *homoioúsios* gegen eine subordinationistische Deutung sicherte (Tomus ad Antiochenos, PG 26, 796–809; CPG 2, 321–329). Damit war die Grundlage für eine »neunaenische« (→ Neunaenismus) Trinitätstheol. geschaffen.

Dies geschah bereits unter dem Eindruck der Entwicklung, daß seit ca. 360 libysche Bischöfe zwar homöousianisch die volle Gottheit des Sohnes anerkannten, den Hl. Geist aber nur als göttliche Kraft verstanden; von ihren Gegnern wurden sie deshalb als letztlich arianische → »Pneumatomachen« (Streiter gegen den Geist) bez. Während bisher die pneumatologische Frage (→ Pneumatologie) gleichsam unthematisch mitgelaufen war (vgl. die bloße, unentfaltete Nennung des Geistes im Nicaenum), stellte sich jetzt die Aufgabe, im Zuge der Ausbildung einer klaren Begrifflichkeit für die Unterscheidung der innergöttlichen »Seinsinstanzen« voneinander und ihre Zuordnung zur göttlichen Einheit auch die volle Gottheit des Geistes aufzuzeigen. Erst seitdem wurde die Gotteslehre explizit und im Vollsinn trin. behandelt; die Jahre zw. 362 und 381 sind daher die eigentliche »Sattelzeit« der trinitätstheol. Diskussion.

Maßgebend waren neben dem »Altnicaener« Athanasius v.a. die sog. »großen Kappadozier« (→ kappadozische Theologie). Athanasius verteidigte das Trinitätsdogma aus elementar soteriologischem Interesse und betonte deshalb die Einheit Gottes: Nur wenn in der geistgewirkten Christus-Begegnung wirklich und wesentlich Gott begegnet, kommt es im Glauben zur Teilhabe an Gott, in der das Erlösungswerk Christi seine Erfüllung findet: »Gott wurde Mensch, damit wir vergöttlicht würden« (inc. 54). Die Erkenntnis der göttlichen Dreheit führte er auf die in der Taufformel Mt 28, 19 von Christus selbst offenbarten Namen zurück. Eine über die Erhellung der mit diesen Namen gegebenen Unterscheidungen und Zuordnungen hinausgehende spekulativen Entfaltung der innergöttlichen Verhältnisse lehnte er als rel. unangemessen ab, da sie »vorwitzig« in die Geheimnisse der Gottheit eindringe. Das einheitliche Wirken des trin.

Gottes in der Heilsökonomie erschloß er präzise durch die hermeneutische Formel »aus dem Vater durch den Sohn im Hl. Geist«, ohne daraus freilich direkte Konsequenzen zu ziehen für die Bestimmung der innertrin. Beziehungen. Die Verbindung einer strikten Biblizität mit einer »apophatischen« (→ apophathische Theologie), d.h. die Unaussprechlichkeit des göttlichen Geheimnisses anerkennenden Haltung wurde grundlegend für das griech. Trinitätsdenken. Ohne diesen Rahmen zu sprengen, gingen die »jung-« bzw. »neunaenischen« »Kappadozier« erheblich weiter in der begrifflichen Entfaltung. → Basilius von Caesarea setzte die Unterscheidung der einen *ousía*, die das Gemeinsame (κοινόν/koinón) benennt, von den drei *hypostáseis*, die für die je eigentümliche (ἴδιον/ídion) konkrete Existenz stehen, endgültig durch. Anders als die Arianer wies er die Kategorie der »Ungezeugtheit« nicht der Gottheit als solcher, sondern präzise dem Vater zu und konnte so die originistische Kategorie der »ewigen Zeugung« konsistent auf das innergöttliche Vater-Sohn-Verhältnis anwenden. Die volle Gottheit des Geistes begründete er mit der Taufformel und mit dessen aktiver Beteiligung am göttlichen Heilswirken in allen seinen Dimensionen; die »Weise seines Existierens« (τρόπος τῆς ὑπάρχεως/trópos tés hypárxeōs) ließ er freilich (über die blasse Information hinaus, daß er in anderer Weise als der Sohn aus dem Vater »hervorgehe« [ἐκπορεύεσθαι/ekporeúesthai]), »ungesagt«, → Gregor von Nazianz bündelte die »kurze und schlichte Theol. der Dreifaltigkeit« in dem Satz: »Aus dem Licht des Vaters erfassen wir den Sohn als Licht in dem Licht, das der Hl. Geist ist« (or. 31). Die Ewigkeit des Geistes erwies er aus dessen für Gottes Sein konstitutiver Heiligkeit. In der Sache Basilius folgend, in der Begriffsbildung abstrakter faßte er die Eigentümlichkeit der Hypostasen anhand von deren Ursprungsbeziehungen und prägte mit *agennésia*, *gennésis* und *ekpóreusis* die sich fortan durchsetzende Terminologie (s.o. I.). Die Unterscheidung von Sohn und Geist bestimmte er über die unterschiedliche Abkunftsweise aus dem Vater hinaus als eine der ἔκφανσις/ekphánsis (»Hervorleuchten«; aktive wie passive Erscheinung). Die Einheit Gottes verankerte er in der ποναρχία/monarchía des Vaters. → Gregor von Nyssa – der spekulativste Denker unter den Kappadoziern – stellte dem Vater als einzigem αἴτιον/aitiōn (»Ursache«) Sohn und Geist als αἰτιάτη/aitiátiā (»Verursachte«) gegenüber. Die Distinktion zw. diesen präzisierte er, indem er den Sohn betont als den »einzig Gezeugten« (monogenés) bez. und dem Hervorgang des Geistes aus dem Vater die Bestimmung »durch den Sohn« hinzufügte, die er allerdings inhaltlich kaum klar füllte.

Obwohl die Väter des Konzils von → Konstantinopel (381) die letztgenannte Bestimmung nicht rezipierten (möglicherweise wegen ihrer terminologischen Nähe zur als modalistisch abgelehnten offenbarungsepochengesch. Trinitätskonzeption des → Markell von Ancyra), folgten sie im ganzen doch der »neunaenischen« Linie, wie der Tomos der Nachsynode belegt (Thdt.h.e. V 9, 1–18, insbes. 11f.). Das auf dem Konzil entstandene, das Nicaenum fortschreibende → Nicaeno-Constantinopolitanum (NC) dokumentierte das entwickelte konzeptionelle Gerüst zwar nur implizit und indirekt (der Hypostasenbegriff fehlt), aber unzweideutig. Die auffällige Parallelität des zweiten, christologischen zum hinzugekommenen dritten, pneumatologischen Artikel legt die (unausgesprochene) Übertragung des *homooúsios* auf den Geist nahe; ist der Sohn »gezeugt«, so der Geist »hervorgehend

(ἐκπορεύομενος/ekporeuómenon) aus dem Vater«. Aus der theolog. Klärung erwuchs organisch die christologische Aufgabe, das Verhältnis der nun anerkannten vollen Gottheit Christi zu seinem Menschsein zu bestimmen. Auf dem Konzil von 381 deutete sich dieses die weitere Entwicklung dominierende Folgeproblem bereits an in der Verurteilung der christologischen Position des (streng nicaenischen) → Apollinaris von Laodicea.

Der lat. Westen löste sich sukzessive von der in Serdika 342 approbierten Ein-Hypostasen-Lehre. → Hilarius von Poitiers näherte sich seit spätestens 357/58 den Homöusianern an. → Eusebius von Vercelli vertrat den »neu-nicaenischen« Kompromiß des Tomus ad Antiochenos, dem sich in der Sache seit den 70er Jahren des 4. Jh. auch → Ambrosius und → Damasus I. (Tomus Damasi) anschlossen. Ansätze einer spekulativen Durchdringung in neuplatonischem Sinn zeigte → Marius Victorinus. Einen sich (freilich ohne polemisches Interesse) von der griech. Lösung charakteristisch unterscheidenden »lat. Neu-nicaenismus« (Markschies; Gemeinhardt) entwickelte jedoch im wesentlichen erst → Augustin. Durch Gregor von Nazianz und Ambrosius mit der griech. Diskussion vertraut (das NC blieb ihm allerdings unbekannt), übernahm er zwar für die trin. Differenzierung von den Kappadoziern die Abkunftssemantik, integrierte diese aber in das Leitmodell der einerseits im »Wesen des Vaters« gegründeten und aus ihm vermittelten, andererseits im Hl. Geist als der Vater und Sohn miteinander vereinenden Liebe hypostasierten trin. Gemeinschaft im Sinne der Teilhabe am gemeinsamen Wesen. Weil der Geist zudem auch in der Heilsökonomie »Geist des Vaters« und »Geist Christi« ist und von beiden den Gläubigen »gesandt« wird, lehrte Augustin den ewigen Hervorgang des Geistes »aus Vater und Sohn« (trin. XV 26, 47; → Filioque). Die Fähigkeit zum Hervorbringen des Geistes eignet zwar principaliter (ebd. u. ö.) dem Vater, wird dem Sohn jedoch im Zuge der Mitteilung des vollen göttlichen Wesens in der ewigen »Zeugung« übertragen. Zur Annahme einer solchen personenkonstituierenden Beziehung zw. Sohn und Geist war Augustin auch dadurch genötigt, daß er die bei → Aristoteles nachrangige Kategorie der Relation (relatio [s.o. I.], πρός τι/prós ti [→ Relationalität]) gleichsam ontologisch aufwertete und als Allgemeinbegriff zur Bez. nicht-akzidenteller Differenzen in der gleichwohl ungeteilten Substanz etablierte, während bei Gregor von Nazianz noch die konkreten Abkunftsverhältnisse aus dem Vater, gέννησις und eκπόρευσις, zur Unterscheidung von Sohn und Geist als hinreichend erschienen. Wegen der griech.-lat. Übersetzungssprobleme bevorzugte Augustin für die Benennung der göttlichen Hypostasen den Ausdruck persona, allerdings nur, »um nicht überhaupt sprachlos zu bleiben« (trin. V 9, 10).

Wegweisend für den Stil westlichen trin. Denkens wurde, daß Augustin auf der Basis und unter Voraussetzung des dargestalt explizierten kirchl. Trinitätsgläubens rationale Verständnismodelle für die Dreieinigkeit entwickelte. Dies geschah auf zwei Ebenen. Zunächst analysierte er den Begriff der → Liebe, für den einerseits der Liebende, andererseits der Geliebte konstitutiv sind, die im Akt der Liebe verbunden sind (vgl. trin. VIII). Sodann suchte er in der geschaffenen Welt Strukturen, in denen sich der trin. Schöpfer abschattet (vestigia trinitatis). Als solche Analogie kommt wegen der geforderten Selbstreferentialität und Autosuffizienz im Vollsinn nur der menschliche Geist in Betracht. Für die abendländische

Geistesgesch. maßstabsetzend, erschloß Augustin in den Triaden mens – notitia – amor bzw. bes. memoria – intellectus – voluntas die elementar differenzierten und doch die Einheit nicht aufhebenden Vollzüge des geistigen Lebens des Individuums, in denen sich die (eben dadurch als T-Ebenbildlichkeit verstandene) → Gott-ebenbildlichkeit des Menschen realisiert; in der trin. Gotteserkenntnis kommt die menschliche Selbsterkenntnis zum Ziel. Die »psychologische« Analogie (wegen deren sekundären, dem kirchl. Dogma nachgeordneten Charakters sollte man nicht generell von einer »psychologischen Trinitätslehre« [Schmaus] sprechen) akzentuierte die Einheit des Wesens stärker als die trin. Besonderung; eine »soziale«, die Einheit in der Kommunikation der drei »Aktzentren« verortende T. lehnte Augustin ab.

K. HOLL, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, 1904 • A. V. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengesch., Bd. 1, 1909 • M. SCHIMAUS, Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus, 1927 • H. DÖRRRIES, *De spiritu sancto*, 1956 • G. KRETSCHMAR, Studien zur frühchristl. Trinitätstheol., 1956 • A. M. RITTER, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, 1965 • A. SCHINDLER, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, 1965 • F. DINSEN, Homoousios, Diss. Kiel, 1976 • H. DÖRRIES, Hypostasis, in: DERS., *Platonica minora*, 1976, 13–69 • A. M. RITTER, Art. Arianismus (TRE 3, 1978, 692–719) • A. GRILLEMAYER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1, 1979 • A. M. RITTER, Dogma und Lehre in der Alten Kirche (HDThG 1, 1982, [1999], 99–283) • A. DE HALLEUX, »Hypostase« et »personae« dans la formation du dogme trinitaire (RHE 79, 1984, 311–369, 623–670) • K. BEY SCHLAG, Grundriß der Dogmengesch., Bd. 1, 1988 • H. C. BRENNER, Studien zur Gesch. der Homöer, 1988 • F. COURTH, T. In der Schrift und Patristik (HDG 2, 1, 1988) • R. HANSON, The Search for the Christian Doctrine of God, 1988 • A. M. RITTER, Arius redivivus? (ThR 55, 1990, 153–187) • L. LIES, Origenes' »Peri Archon«, 1992 • K. SEIBT, Die Theol. des Markell von Ankyra, 1994 • CH. STEAD, Art. Homoousios (RAC 16, 1994, 364–433) • H. ZIEBRITZKI, Hl. Geist und Weltseele, 1994 • CH. MARKSCHIES, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheol., 1995 • V. DRECOLL, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilios von Caesarea, 1996 • R. STAATS, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, 1996 • H. G. THÜMEL, Logos und Hypostasis, in: Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche, FS U. Wickert, hg. von D. WYRWA, 1997, 347–398 • W. A. BIENERT, Das vornicaenische ὄπούσιος als Ausdruck der Rechtsgläubigkeit, in: DERS., Werden der Kirche – Wirken des Geistes, 1999, 73–95 • P. GEMEINHARDT, Lat. Neunitänzianismus bei Augustin (ZKG 110, 1999, 149–169) • R. M. HÜBNER, Der Paradox Eine, 1999 • CH. MARKSCHIES, Alta Trinità Beata, 2000 • B. OBERDÖRFER, Filioque, 2001 • A. M. RITTER, Art. T. I. (TRE 34, 2002, 91–99) (Lit.).

Bernd Oberdörfer