

# Das Konzil von Antiochien 324/25 und sein vermeintliches Symbol – einige metakritische Bemerkungen

von Holger Strutwolf

Nachdem ich in meiner Monographie über Euseb von Caesarea die Meinung vertreten und zu begründen versucht habe, dass jenes syrische Konzilsdokument einer vorgeblich am Vorabend des Konzils von Nizäa in Antiochien tagenden Synode,<sup>1</sup> auf der nicht nur die Theologie des Arius abgewiesen und ein antiarianisches Glaubensbekenntnis verabschiedet worden, sondern auch der Metropolit und bedeutende Theologe Euseb von Caesarea mit zwei seiner Mitstreiter wegen proarianischer Ansichten exkommuniziert worden sein soll, eine Fälschung darstellt,<sup>2</sup> haben sich nun nach einigen zustimmenden und skeptischen Aussagen<sup>3</sup> die Herausgeber der Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites, die im Rahmen der Edition der Werke des Athanasius erschienen sind, in einem kurzen einleitenden Abschnitt mit dieser These auseinander gesetzt.<sup>4</sup> Allerdings hat meine Argumentation, die im Rahmen meiner Habilitationsschrift überhaupt übersehen zu werden droht, in dieser

---

<sup>1</sup> Ediert bei Hans-Georg Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites bis 328, Athanasius Werke III,1*, Berlin–Leipzig 1934 als Urkunde 18.

<sup>2</sup> Holger Strutwolf, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1999, 31–44.

<sup>3</sup> So stimmen Bernard Meunier, *Bulletin de Patrologie. Les pères grecs*, in: *RSPH* 86 (2002), 499–529, hier 514 und Henning Ziebritzki, *Rez. Holger Strutwolf, Die Trinitätstheologie [...]*, in: *ThLZ* 125 (2000), 1033–1036, hier 1034 meinen Argumenten ohne Vorbehalt zu. Verhalten zustimmend äußert sich Patricia Just, *Imperator et Episcopus. Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem 1. Konzil von Nicaea (325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel*, Wiesbaden 2003, 28 mit Anm. 71. Ablehnend, allerdings ohne Argumente äußert sich Lewis Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth Century Trinitarian Theology*, Oxford 2006, 18. Auch mein verehrter Lehrer, Adolf Martin Ritter, zeigt sich nicht überzeugt, räumt mir aber „gewichtige, wenn auch nicht unüberwindliche“ Argumente ein: Adolf Martin Ritter/Carl Andresen (Hgg.), *Handbuch der Theologie- und Dogmengeschichte*, Band 1: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, Göttingen <sup>2</sup>1999, 165, Anm. 190. Allerdings führt er keine Gegenargumente an, so dass ich meine Zweifel an der Echtheit des Konzilsdokuments bis dato als nicht überwunden ansehe.

<sup>4</sup> Vgl. Athanasius Werke, Dritter Band, Erster Teil: *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*. Herausgegeben im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften von Hanns Christof Brennecke/Uta Heil/Annette von Stockhausen/Angelika Wintjes, 3. Lieferung: *Bis zur Ekthesis Makrostichos*, Berlin–New York 2007, XXXIV–XXXVI (= AW III).

Kritik nicht nur keine Gnade gefunden, sondern ist auch nicht der gründlichen und aufmerksamen Lektüre gewürdigt worden, die man in einem solchen wissenschaftlichen Kontext erwarten kann und voraussetzen muss.

So wird gleich zu Anfang bei der Vorstellung meiner These behauptet, ich griffe in meiner Untersuchung die „alte These von Harnack“, der ja bekanntlich als erster die Unechtheit der von Eduard Schwartz ans Licht gebrachten Urkunde<sup>5</sup> nachzuweisen versucht hatte, nur „leicht verändert“ auf und dies, „ohne Harnack [...] zu nennen (!)“, wobei das in Klammern gesetzte Ausrufezeichen die tiefe Empörung über ein solches Vorgehen zum Ausdruck bringen soll. Nun kann und muss ich die Verfasser dieser kleinen „Auseinandersetzung mit H. Strutwolf“ zumindest in diesem Punkt beruhigen und die Wogen der Empörung durch eine objektiv überprüfbare Tatsache glätten: Man schlage bitte nur die Seite 32 meines Buches auf und finde hier: Selbstverständlich habe ich Adolf von Harnack als ersten Bezweifer der Echtheit des vermeintlichen antiochenischen Synodalsschreibens nicht nur genannt, sondern auch seine Beiträge zu diesem Problem sowohl in der Anmerkung (S. 32 Anm. 45 und 46) als auch in der Literaturliste (S. 439)<sup>6</sup> aufgelistet.

Zum anderen entspricht es wohl kaum der Wahrheit, dass ich die These von Harnack nur „leicht verändert“ aufgegriffen hätte. Was ich mit Adolf von Harnack gemeinsam habe, ist nicht viel mehr als die Überzeugung von der Unechtheit des genannten Dokuments. Ich begründe den Verdacht allerdings mit anderen und teilweise neuen Argumenten und verorte die Fälschung auch zeitlich und theologisch völlig anders als der große patristische Gelehrte der Vergangenheit.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Eduard Schwartz, Die Dokumente des arianischen Streits bis 325, in: Ders., Gesammelte Schriften. Dritter Band: Zur Geschichte des Athanasius, Berlin 1959, 117–168 (= in: NGWG.PH 1905, 257–299); Ders., Das antiochenische Synodalschreiben von 325, in: Gesammelte Schriften III, 169–187 (= NGWG.PH 1909, 305–374).

<sup>6</sup> Adolf von Harnack, Die angebliche Synode von Antiochien im Jahre 324/5, in: SPAW (1908), 477–491. (Wiederabgedruckt in: Adolf von Harnack, Kleine Schriften zur alten Kirche. Berliner Akademieschriften 1908–1930, Leipzig 1980, 1–15); Ders., Die angebliche Synode von Antiochien im Jahre 324/5 (II), in: SPAW (1909), 401–425. (Wiederabgedruckt in: Adolf von Harnack, Kleine Schriften zur alten Kirche. Berliner Akademieschriften 1908–1930, Leipzig 1980, 16–40).

<sup>7</sup> Harnack, Synode I (wie Anm. 6), 488 (= Schriften, 12) geht davon aus, dass der Fälscher ein Monophysit des 6. oder 7. Jahrhunderts gewesen ist (vgl. allerdings seine leichte Korrektur in Synode II (wie Anm. 6), 423 = Schriften, 38) und er habe „nichts als Aktenstücke und Berichte, die wir auch noch besitzen, nämlich eine Kanonessammlung und was man bei Sokrates und seinen Genossen las“ besessen und er habe „von Chronologie [...] keine Ahnung“ gehabt und habe seine Fälschung, die Harnack für ein ziemlich plummes Machwerk hielt, erst in sehr viel späterer Zeit wagen können, als jedwede wirkliche Kenntnis der historischen Gegebenheiten des frühen arianischen Streits längst geschwunden war. Ich dagegen datiere die Fälschung in die Mitte des vierten Jahrhunderts und lasse sie auf einem echten Konzilsdokument aus dem Jahre 325 basieren, was die zahlreichen Anzeichen für antiochenisches Lokalkolorit und für Verbindung des Dokuments mit vornizänischen Zuständen erklären kann. Man vergleiche nur die Aufzählung der Argumente bei Harnack, Synode II (wie Anm. 6), 424f. (= Schriften, 39f.) mit meinen Ausführungen (s. o.) und wird finden, dass ich von diesen für meine Argumentation keines aufgreife. Die von mir vorgetragenen literarkristischen und theologiegeschichtlichen Argumente finden sich bei Harnack noch nicht. Als Wiedergänger der Harnackschen Bestreitung muss sich meine Kritik an der Echtheit des Konzilsdokuments also keineswegs beschreiben lassen.

Da also diese an so prominentem Ort wie der Athanasiusausgabe veröffentlichte Kritik an meiner Darstellung des Konzils von Antiochien von 324/25 befürchten lässt, dass – sollte sie unbeantwortet bleiben – nicht nur meine wissenschaftliche Reputation leiden, sondern auch die von mir vertretene Position in dieser Frage unter die Räder kommen könnte, sehe ich mich gezwungen, noch einmal auf die Frage nach der Echtheit des Konzilsdokumentes einzugehen, um auf die Kritik an meiner Argumentation zu antworten.

### I. Das Dokument – Überlieferung und Inhalt

Das von Eduard Schwartz nach der Pariser Handschrift Syr. 62 im Jahre 1905 zum ersten Mal veröffentlichte Dokument einer antiochenischen Synode, von dem inzwischen noch zwei weitere syrische Handschriften bekannt geworden sind, wurde vom antiken Redaktor der Sammlung der so genannten Enkainiensynode, die im Jahre 341 n. Chr. in Antiochien tagte, zugeordnet,<sup>8</sup> kann aber dieser Synode nicht zugehören, weil der im Konzilsdokument als in Anwesenheit verurteilter Ketzler vorgestellte Euseb von Caesarea zu diesem Zeitpunkt schon nicht mehr am Leben war.<sup>9</sup> Schwartz folgerte aus dem Fehlen des nizänischen *ὁμοούσιος* im Glaubensbekenntnis sowie einem im Konzilsdokument sich findenden Hinweis auf die kurz bevorstehende „große hieratische Synode zu Ankyra“ mit Verweis auf eine ebenfalls nur noch syrische Urkunde, in der Kaiser Konstantin das schon nach Ankyra einberufene ökumenische Konzil nach Nizäa umdirigiert,<sup>10</sup> dass es sich bei dem Absender des antiochenischen Schreibens um eine am Vorabend des nizänischen Konzils tagende Bischofsversammlung gehandelt habe, die sich im Vorfeld der ökumenischen Synode mit den Problemen des arianischen Streites beschäftigte.<sup>11</sup>

Das eigentliche Dokument beginnt mit einer Liste von 56 Bischöfen, die einen nicht näher bezeichneten Alexander grüßen. Der erste dieser namentlich genannten Bischöfe, der wohl als Initiator und Leiter der Versammlung zu denken ist, soll nun entweder Ossius oder Euseb von Isaura<sup>12</sup> gewesen sein. Auf diesen Gruß folgt dann eine kurze Schilderung der Ereignisse, die zu der Zusammenkunft der Bischöfe

<sup>8</sup> Vgl. Schwartz, *Dokumente* (wie Anm. 5), 143 [279], syrischer Text: Zeile 7–13, griechische Übersetzung: Zeile 10–14.

<sup>9</sup> Vgl. Schwartz, *Dokumente* (wie Anm. 5), 145f. mit Anm. 1 [280/281].

<sup>10</sup> Vgl. das Schreiben des Kaisers Konstantin an die Bischöfe (Opitz, *Urkunde* [wie Anm. 1], 22 [41,1–42,6]).

<sup>11</sup> Vgl. Schwartz, *Dokumente* (wie Anm. 5), 146 [281/282].

<sup>12</sup> Während die beiden syrischen Handschriften Codex Par. Syr. 62 und Vat. Borg. Syr. 148 Eusebius lesen, bietet der von Henry Chadwick gefundene Zeuge Mingana collection syr. 8 augenscheinlich Ossius. Zu diesen gegenüber der von Eduard Schwartz veranstalteten Ausgabe neuen Handschriften vgl. François Nau, *Littérature canonique syriaque inédit*, in: *ROC* 4 (1909), 1–49, hier 3, und Henry Chadwick, *Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch 325*, in: *JThS* 9 (1958), 292–304. Darüber hinaus wird die Lesart „Hosius“ jetzt auch von den Handschriften Hs. Mardin 309 und 310 unterstützt (vgl. Hubert Kauhöld, *Griechisch-syrische Väterlisten der frühen griechischen Synoden*, in: *OrChr* 77 [1993], 1–96, hier 38f. und 70). Diese „neue“ Lesart unterstützt damit eine ältere Konjektur von Brillantow; vgl. Erich Seeberg, *Die Synode von Antiochien im Jahre*

geführt haben soll: Der in der ersten Person Singular schreibende Bischof will anlässlich seines Aufenthaltes in Antiochien große Unruhen und Spaltungen in der Gemeinde festgestellt haben, die mit dem arianischen Streit in direktem Zusammenhang standen, und daher eine Bischofsversammlung der am nächsten benachbarten Gemeinden und Diözesen zusammengerufen haben, um die häretischen Meinungen zu bekämpfen. Die versammelten Bischöfe erklären dann, zur Klärung von kirchenrechtlichen Fragen zusammengekommen zu sein, wobei sie sich zu allererst mit der dogmatischen Frage beschäftigt hätten. Sie erklären, zu diesem Zwecke ein Glaubensbekenntnis verfasst zu haben, das sie dann auch wörtlich anführen. An dieses anti-arianisch redigierte Glaubensbekenntnis schließen nicht nur deutlich an die nizänischen Anathemata gemahnende Lehrverurteilungen an, sondern auch die namentliche Exkommunikation von drei auf der Synode anwesenden Bischöfen, die sich als Anhänger der arianischen Häresie erwiesen hätten: Theodot von Laodicea, Narcissus von Neronias und Euseb von Caesarea. Diesen Bischöfen wird aber trotz ihrer expliziten Exkommunikation die Möglichkeit eingeräumt, sich auf der bevorstehenden großen hieratischen Synode von Ankyra eines besseren zu besinnen, um dann wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen zu werden.<sup>13</sup>

324/25. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa, Berlin 1913 (ND Aalen 1973), 69–72, nach der nicht ein ansonsten „unbedeutender“ Euseb, sondern der vom Kaiser als theologischer Beauftragter zur Klärung des arianischen Konflikts gesandte Ossius von Cordoba den Vorsitz auf der Synode geführt haben soll.

<sup>13</sup> Ganz so einmalig, wie Hanns Christof Brennecke, Nicäa I, in: TRE 24 (1994), 429–443, hier 430 annimmt, der erklärt, die Tatsache, dass im Synodalbrief den drei Verurteilten „ausdrücklich die Möglichkeit eröffnet wurde, auf einer bevorstehenden [...] Synode [...] ihre Rechtgläubigkeit unter Beweis stellen zu können“, stünde „im eklatanten Widerspruch zur gesamten Synodaltradition“, „nach der die Beschlüsse jeder Synode unmittelbar geistgewirkt und daher im Prinzip für die ganze Kirche verbindlich und nicht einfach aufhebbar waren“, ist ein solches Verfahren allerdings nicht. Das Synodalschreiben gegen Aetius, das bei Theodoret, h.e. II,29 zitiert wird, räumt vier namentlich genannten Bischöfen, die sich der Verurteilung des Neoarianers Aetius verweigert haben und deshalb nach langen Debatten exkommuniziert werden, ausdrücklich eine Frist von sechs Monaten ein, um ihre Ansicht zu überdenken, umzukehren, und sich der Mehrheitsmeinung anzuschließen. Wenn sie sich den Dekreten gegen Aetius innerhalb dieses Zeitraums anschließen sollten, sollen sie wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden und ihre Bischofsitze wieder einnehmen können: ὡς δὲ ἐπὶ πολλῶν τῷ χρόνῳ προσκαρτερήσαντες ἡμεῖς οὐκ ἔδυσωποῦμεν αὐτοὺς ἀκολουθεῖν ταῖς περὶ τοῦ προειρημένου ἀνδρὸς ἀποφάσει, τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας τιμώτερον ἡγούμενοι τῆς φιλίας τῶν ἀνδρῶν, ὥρισamen κατ’ αὐτῶν ἀκοινωνησίαν, χρόνον εἰς τοῦτο διδόντες αὐτοῖς μῆνας ὅλους ἕξ πρὸς ἐπιστροφὴν καὶ μετάνοιαν καὶ πρὸς ἐπιθυμίαν ἐνώσεως καὶ συμφωνίας τῆς πρὸς τὴν σύνοδον ἔαν εἴσω τῆς δοθείσης αὐτοῖς προθεσμίας ἐπιστρέψαντες ἔλθωται τὴν πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν ὁμόνοιαν καὶ συνῶνται τοῖς περὶ αὐτοῦ ὀρίσθεισι, δεκτοὺς αὐτοὺς εἶναι τῆς ἐκκλησίας ἐδοκιμάσαμεν καὶ ταῖς συνόδοις καὶ τὴν οἰκίαν παρησίαν καὶ ἀγάπην πρὸς ἡμᾶς ἀπολαμβάνειν. εἰ δὲ ἐπιμένοιεν ἀμεταμέλητα τολμώντες καὶ φιλίαν ἀνθρώπων τῶν κανόνων τῆς ἐκκλησίας καὶ τῆς πρὸς ἡμᾶς συμφωνίας προτιμήσαντες, τότε ἀλλοτριῶσι αὐτοὺς ἡγούμεθα τῆς ἐπισκοπικῆς ἀξίας. Vgl. Theodoret, h.e. II,29 (164,9–22). Diese Vorgehensweise einer um 360 n. Chr. tagenden Synode zeigt, dass immerhin zu dieser Zeit – allerdings lange nach dem Konzil von Nicäa (!), wahrscheinlich aufgrund vieler inzwischen gemachter Erfahrungen mit Widerrufern verurteilter Bischöfe und der des öfteren praktizierten Wiederaufnahme synodal rechtmäßig Exkommunizierter (!) – der von Brennecke genannte Grundsatz nicht, oder wohl auch nicht mehr, in Geltung war.

## II. Literarkritische Argumente

Gegen die Echtheit des Dokuments hatte ich zunächst einige literarkritische Beobachtungen ins Feld geführt, die ich als Indiz dafür angesehen habe, dass die Urkunde 18 (Opitz) keine ursprüngliche literarische Einheit darstellt, sondern eine auf der Basis eines echten Konzilsdokuments hergestellte bewusste Fälschung ist.

### 1.

Ich verwies dafür zum einen auf die in einem Konzilsdokument, das in der Grußadresse mit der Nennung von 56 Bischöfen beginnt, doch wenigstens ungewöhnliche Eröffnung der Rede in der ersten Person Singular, wo doch eher die erste Person Plural zu erwarten gewesen wäre und wies auf den ungewöhnlichen Wechsel zwischen Ich- und Wir-Passagen in dem Dokument hin,<sup>14</sup> die zumindest in den ersten Passagen des Textes auch mit einer gewissen inhaltlichen Spannung korrespondiert. Wenn die Kritiker nun darauf hinweisen, dass ich „diese literarkritischen Beobachtungen nicht zu einer klaren Scheidung von primären und sekundären Textabschnitten“ weiterführe, was auch schwierig sei, „da in den Passagen im Singular sowohl Theologisches als auch Disziplinarisches angesprochen wird bzw. Theologisches sowohl in den Singular- als auch in den Pluralpassagen vorkommt“ (XXXV), so kann ich darin kein Argument gegen meine literarkritischen Ausführungen erblicken.

Tatsächlich habe ich diese literarkritische Beobachtung nicht genutzt, um eine Quellenscheidung durchzuführen, weil eine solche voraussetzen würde, dass der Grundtext und die Redaktion sich allein aufgrund des Wechsels von Ich- und Wir-Passagen voneinander abheben ließen und der Grundtext auch halbwegs vollständig in die Produktion des neuen Textes eingegangen ist. Das habe ich aber nie behauptet, sondern nur erklären wollen, wie auf Basis einer älteren Vorlage, die benutzt wurde und teilweise noch durchscheint, ein neues Dokument erstellt wurde. Zudem habe ich auch nicht unterstellt, dass es eine klare Trennung zwischen dogmatischen Ich-Passagen und rein kirchenrechtlich argumentierenden Wir-Abschnitten in dem Dokument gibt. Vielmehr hätte nach meiner Ansicht ein recht geschickt vorgehender Fälscher ein echtes Konzilsdokument, das recht konventionell

<sup>14</sup> Die quasi dramatische Rollenverteilung zwischen „Ossius von Cordoba“ und den übrigen Bischöfen, der sich durch den mehrmaligen Subjektwechsel innerhalb der Urkunde ergibt, ist für ein solches Konzilsdokument m.W. singular. In Dokumenten, die ich kenne, kommt ein solcher Beginn in der ersten Person Singular (so z. B. Opitz, Urkunde [wie Anm. 1], 4a = AW III [wie Anm. 4], Dokument 2.1) und ein gelegentlicher Wechsel zum Plural nur dann vor, wenn auch explizit am Beginn des Schreibens ein einzelner Bischof als Autor des Briefes herausgehoben wird (so z. B. im Brief des Athanasius von Alexandrien an Presbyter und Diakone Alexandriens = AW III [wie Anm. 4], Dok. 43.8. Beginn in der ersten Person Plural 239,14; Ich-Passage: 242,28–36) und deutlich ist, dass er es ist, der im Namen einer Gruppe von Synodalen spricht. Vgl. Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florenz 1759–1798, Bd. 3, 455–460 (Nachdruck und Fortsetzung Paris–Leipzig 1901–1927; Anfang zitiert bei Eduard Schwartz, *Die Sammlung des Theodosius Diaconus*, in: *Gesammelte Schriften III* (wie Anm. 5), 30–72, hier 37).

im Wir-Stil kirchenrechtliche Fragen behandelt hatte, als Grundlage für seine Fälschung benutzt und unter Verwendung dieser Quelle und anderer Materialien ein neues Dokument verfasst, das jenen charakteristischen Wechsel zwischen Ich- und Wir-Passagen und der Vermengung von dogmatischen und kirchenrechtlichen Fragen enthält, wie er nun in dem Dokument vorliegt. Mag also eine solche, von mir nie intendierte Quellenscheidung nicht möglich sein, so ist sie auch für meine Hypothese nicht notwendig: Die Spannung zwischen der ersten Ich-Passage und der ersten reinen Wir-Passage bleibt aber deutlich bestehen und ergibt sich eben nicht „ganz natürlich aus dem Duktus“, weil „Ossius in seinem Bericht genau zwischen seinen eigenen Aktivitäten und denen der Synode unterscheidet“ (XXXV): Während der vermeintliche Vorsitzende der Synode in § 3 davon spricht, er habe bei seiner Ankunft in Antiochien festgestellt, dass in der Stadt die Häresie für Verwirrung sorgte, und er deshalb, weil er nicht allein und in eigener Vollmacht diese Häresie durch Exkommunikation beseitigen wollte, die Bischöfe der Nachbarprovinzen zusammengerufen habe, berichten in § 4 die Bischöfe, die in Antiochien zusammen gekommen sein wollen, um ganz allgemein die kirchlichen Angelegenheiten zu regeln, dass sie erst im Verlaufe ihrer Unterredungen feststellten, dass arge Verwirrung herrschte, die aber nicht die Lehre, sondern die Geltung der kirchlichen Gesetze und Kanones betrafen. Dann erst – und recht unvermittelt – wird auf die dogmatischen Probleme hingeleitet, mit der recht ungewöhnlichen Begründung:

„Weil es verhindert wurde, dass sich eine Bischofssynode in den Orten dieser Regionen versammelte, schien es gut, dass als erstes das untersucht würde, was mehr als alles Gute und mehr als alles Erhabene ist, vielmehr, was das Geheimnis des Glaubens ist, der bei uns gilt. Ich spreche nämlich vom Erlöser von uns allen, dem Sohn des lebendigen Gottes.“<sup>15</sup>

Und es ist wohl auch kein Zufall, dass an dieser Stelle noch einmal die erste Person Singular auftaucht, weil hier der Schreiber im Namen des Ossius in einen ursprünglich wohl rein kirchenrechtlichen Kontext die Erwähnung der dogmatischen Streitigkeiten eingebracht hat. Überhaupt scheint es mir, dass der erste Halbsatz der oben zitierten Formulierung ursprünglich zu dem vorangegangenen Satz gehört hat, und die notwendige Erklärung dafür gebildet hat, wie es überhaupt zu den kirchenrechtlich unhaltbaren Zuständen in Antiochien hat kommen können:

„Da uns nun die Gnade Gottes in dem Sprengel<sup>16</sup> von Antiochien versammelt hat und als wir nachdachten und die gemeinsamen und nützlichen Dinge der Kirche und das, was der Kirche Gottes förderlich ist, behandelten, fanden wir arge Verwirrung vor, besonders deswegen, weil das kirchliche Gesetz und seine Kanones in der Zwischenzeit in vieler Hinsicht verdammt und verachtet wurden von gewissen Leuten, die sich wie junge Menschen gebärden, und so gänzlich zum Schweigen gebracht worden waren, weil es verhindert wurde, dass sich eine Bischofssynode in den Orten dieser Regionen versammelte.“<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,5 (37,12–15). Übersetzung nach AW III (wie Anm. 4), 102.

<sup>16</sup> Griechisch dürfte hier *παροικία* gestanden haben: Die Handschrift E liest hier im Text *b-ma<sup>c</sup>mrā* und in margine *b-tautābūthā*. Beide Vokabeln bedeuten dasselbe und können als Äquivalent für *παροικία* stehen. Dieser Begriff steht, wie u. a. Alexander von Alexandrien, Brief an Alexander von Thessalonich (Opitz, Urkunde [wie Anm. 1], 14,1.2) 19,2–3.7–8 zeigen kann, in der griechischen Kirche für den Sprengel, der einem Bischof untersteht.

<sup>17</sup> Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,4–5 (37,9–15).

Dies war m. E. der ursprüngliche Anfang des originalen Konzilsdokuments, wie ja auch die Parallele im nizänischen Konzilsbrief zeigen kann.<sup>18</sup>

## 2.

Ein weiteres literarkritisches Argument wird von meinen Kritikern zwar genannt, aber nicht angemessen diskutiert oder gar einer ausführlichen Widerlegung gewürdigt: die Spannung, die zwischen der Bischofsliste (§ 1) und der Aufzählung der Provinzen, aus denen die versammelten Kirchenfürsten stammen sollen (§ 3), besteht. Es lassen sich zwar die meisten Bischöfe mithilfe der Namensliste der nizänischen Synode tatsächlich den Provinzen Palästina, Arabia, Phoenicia, Coelesyria, Cilicia und Cappadocia zuweisen, aber einige von ihnen entstammen mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit anderen als den genannten Weltgegenden.

So ist unzweifelhaft, dass Jakob von Nisibis aus Mesopotamia stammt, was wohl auch für den sonst nicht bekannten Syrer Rabulas gilt, während Agapios von Seleukia aus Isaurien und der in der Liste genannte Kyrillos entweder aus Cyprus, oder aus Isauria oder vielleicht auch aus Bythynia gekommen sein könnte.<sup>19</sup> Der in der Namensliste ebenfalls auftauchende Alexander schließlich macht die meisten Schwierigkeiten: Denn einerseits ist kein Bischof dieses Namens in den genannten Provinzen belegt, zum anderen scheiden alle anderen Bischöfe dieses Namens, von denen wir nur irgendeine Kunde haben, eindeutig aus: Denn weder Alexander von Alexandrien, den der Synodalbrief als Mitbruder der versammelten Bischöfe nennt und damit deutlich von ihnen unterscheidet, noch Alexander von Byzanz als vermeintlicher Adressat des Briefes dürften gemeint sein, und man darf sagen, dass auch die Gegenwart des Alexander von Thessalonike auf diesem Konzil höchst unwahrscheinlich ist. Wenn dies der Fall ist, wäre es m. E. eine viel wahrscheinlichere Möglichkeit, dass mit Alexander der Bischof von Nikopolis gemeint ist, dessen Bischofsitz in Nizäa noch von einem Petros von Nikopolis eingenommen wird, der aber unter den Unterzeichnern einer Synode von Antiochien 326 n. Chr. zu finden ist.<sup>20</sup>

Die Spannung, die zwischen Bischofsliste und der Aufzählung der Kirchenprovinzen besteht, weist darauf hin, dass die ursprüngliche Liste von Bischöfen nachträglich aufgefüllt worden ist, um eine imposantere Anzahl von Bischöfen aufbieten zu können, als sie das ursprüngliche Dokument geboten hat, wobei dann allerdings ein Widerspruch zwischen Bischofsliste und der Liste der Provinzen entstanden ist. Solche Spannungen sind m. E. eher einem späteren Fälscher zuzutrauen als dem Vorsitzenden der Synode, der ihren Synodalbrief verfasste.

Die Herausgeber der Dokumente zum arianischen Streit meinen nun das Problem, dass „nicht alle in Dok. 20 = Urk. 18,1 genannten Bischöfe sich den in Dok. 20 = Urk.

<sup>18</sup> Ἐπειδὴ τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος καὶ τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως Κωνσταντίνου συναγαγόντος ἡμᾶς ἐκ διαφόρων ἐπαρχιῶν καὶ πόλεων .. Vgl. Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 23, 2 (47,4f.).

<sup>19</sup> Bei Kyrillos könnte es sich entweder um Kyrillos von Paphnos (Cyprus), Kyrillos von Hومانados (Isauria) oder Kyrillos von Chios (Bithynia) handeln.

<sup>20</sup> Vgl. Friedrich Schultheß, Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon nebst einigen zugehörigen Dokumenten, Berlin 1908, 65, 21.

18,3 genannten Provinzen zuordnen lassen“, damit lösen zu können, dass „dort nur die benachbarten als wichtigste Provinzen genannt werden“ (XXXVI). Bei dieser Verlegenheitserklärung fragt man sich nur, warum Cappadocia Antiochien mehr benachbart sein soll als etwa Isauria oder Mesopotamia.

### 3.

Ein weiteres Indiz für die Vermutung einer sekundären Verwendung der beiden Listen in dem Kontext von Urkunde 18 lässt sich in der verunglückten Formulierung erblicken, in die die Liste der Provinzen eingebunden ist: Der Ossius dieses Dokuments erklärt in § 3, er habe die Nachbarbischöfe Antiochiens zusammen gerufen, weil er nicht alleine und auf eigene Faust die Häresie in Antiochien exkommunizieren wollte, und begründet sein Vorgehen dann des Weiteren damit, dass es ihm in dieser Situation richtig erschienen sei,

„unsere Seelenverwandten und die Mitpriester, besonders die aus unserer Nähe wegen dieser Sache zu ermahnen, die dringend und drängend für unsere Brüder ist, für jene nämlich, die aus Palästina und Arabien und aus Phönizien und aus Coelesyrien und aus Kilikien und auch für einige von denen, die aus Kappadokien sind [...]“<sup>21</sup>

Dies ist nun wahrlich eine höchst merkwürdige Formulierung: Sollte die Frage der antiarianischen Rechtgläubigkeit wirklich nur für „einige Bischöfe aus Kappadokien“ drängend und wichtig gewesen sein? Es spricht m. E. viel dafür, dass hier eine ältere Aufzählung der Provinzen, aus denen die Bischöfe, die sich in Antiochien faktisch versammelt hatten, stammten, durch den Redaktor in einen neuen Zusammenhang gestellt worden ist. In einer Aufzählung von Provinzen, aus denen die Teilnehmer einer Synode stammten, ist eine Formulierung „und auch einige von denen, die aus Kappadokien sind“ durchaus natürlich. Sie wird merkwürdig und unpassend erst dadurch, dass sie sekundär in den Zusammenhang der Begründung gerückt wird, warum man gerade die Bischöfe dieser Provinzen zusammengerufen habe.

## III. Kirchengeschichtliche Situation

Ein starker Hinweis auf die Unechtheit von Urkunde 18 scheint mir weiterhin die kirchengeschichtliche Situation zu sein, die in dem Schreiben vorausgesetzt wird und die deutlich in nachnizänische Zeit zu weisen scheint.

Ich hatte mit Verweis auf die Aussage:

„Und auch die Dinge, welche von Alexander, dem Bischof von Alexandrien gegen jene um Arius getan wurden, stellten wir in die Mitte, damit, wenn irgendwelche Leute so erscheinen sollten, dass sie durch eine diesen Dingen entgegen gesetzte Lehre verdorben sind, auch diese in der Kirche fremd sein sollten, damit sie nicht, wenn sie drinnen bleiben, einige von der Einfältigeren mit fortreißen würden.“<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,3 (37,4–7).

<sup>22</sup> Meine Übersetzung des syrischen Textes bei Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,7 (38,5–8).

gesagt, dass es in dem Dokument gar nicht mehr primär um die Frage des Arius und seiner Gefolgsleute, sondern schon nur noch um die Entlarvung von Kryptoarianern geht, die heimlich die längst schon als häretisch verurteilte Lehre vertreten. Mit Verweis auf Urkunde 18,5 und 18,7 wird nun von den Editoren der Quellen zum arianischen Streit moniert, es sei „nicht ersichtlich, wie Strutwolf schließen kann, daß die Verurteilung des Arius nicht mehr zur Debatte steht, sondern schon beschlossene Sache sei.“ (XXXV) Nun will die Synode zwar nach eigenen Angaben Untersuchungen angestellt haben über das Glaubensbekenntnis, aber schon die Art und Weise, wie dabei auf die Person des Arius eingegangen, bzw. gerade nicht eingegangen wird und wie die arianische Lehre überhaupt behandelt und dargestellt wird, zeigt, dass Arius selbst schon gar nicht mehr im Fokus des Interesses steht. In der Urkunde werden in § 6 allein „einige der Presbyter“ des Alexander von Alexandrien erwähnt, „die zu Arius gehören“ (*l-(ʿa)nāšīn men qaššīšē dīleh men hālēn d- ʿam Arīyōs*) / ἐνίοις τῶν πρεσβυτέρων αὐτοῦ τῶν περὶ τὸν Ἀρειοῦ) und vom alexandrinischen Bischof exkommuniziert worden seien, und 18,7 werden allgemein „die um Arius“ (*hānōn d- ʿam Arīyōs /oi μετ’ Ἀρειοῦ*) genannt, gegen die derselbe Alexander vorgegangen sei. Wenn man, wie die Herausgeber der Urkundensammlung es durchaus zurecht tun, davon ausgeht, dass in Urkunde 38,1,7f. und 39,3 (130,6-7), die Tatsache, dass hier „nur von denen um Arius die Rede“ sei, als Kennzeichen dafür zu werten sei, dass es im Jahre 335, dem Datum jener beiden Dokumente, „nicht mehr um Arius persönlich ging, sondern nur noch um ‚übriggebliebene‘ Anhänger des Arius“ (XXXVIII), so wird man analog aus der ähnlichen Bezeichnung der Gegner des Alexander schließen dürfen, dass es in dem Konzilsdokument nicht mehr primär um die Person des Arius ging, sondern um die Position der weitaus weiter gefassten so genannten Arianer.<sup>23</sup> Überhaupt zielt die Schilderung der frühen arianischen Streitigkeiten in dem angeblichen Synodalbrief primär auf die vermeintlichen oder wirklichen Unterstützer des Arius, denn die Verurteilung des Arius und seiner Genossen ist schon deutlich vorausgesetzt und nicht mehr Gegenstand der Debatten. So wird denn auch keine explizite Untersuchung der Lehren des Arius berichtet und auch keine Verurteilung des Arius und seiner ersten alexandrinischen Anhänger mehr ausgesprochen, die ja immerhin die Teilnehmer des Konzils von Nizäa noch für nötig hielten.<sup>24</sup> Davon, dass man die arianische Theologie untersucht und die Berechtigung ihrer Verurteilung durch Alexander von Alexandrien geprüft habe, steht nichts im vermeintlichen Konzilsdokument. Auch die Darstellung der Herausgeber, man habe „zunächst über den theologischen Dissens debattiert (Dok. 20 = Urk. 18,5) und sich schließlich der Position des Alexander von Alexandrien angeschlossen (Dok. 20 = Urk. 18,7)“, ist nicht durch die angeführten Passagen gedeckt: Die Bischöfe stellen ganz offensichtlich die Entscheidung des Alexander als eine schon feststehende Größe dar, über die von vornherein nicht mehr debattiert werden

<sup>23</sup> Interessant ist auch, dass sowohl in Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,6 als auch in AW III (wie Anm. 4), Dok. 39.5 (130,30–31) = Athanasius, De synodis 21,6 allein von den „Presbytern um Arius“ die Rede ist.

<sup>24</sup> Die nizänischen Väter schildern in Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 23,2, dass in Anwesenheit des Kaisers zuerst die „Probleme mit der gottlosen und gesetzwidrigen Lehre des Arius und seiner Anhänger untersucht“ wurden und sprechen dann in Urkunde 23,3–4 auch explizit die Verurteilung dieser Lehren aus.

kann und die selbst schon unhintergehbare Richtschnur der Orthodoxie geworden ist.

Daher halte ich meine von meinen Kritikern angegriffene Position, nach der es im vermeintlichen Konzilsdokument von Antiochien gar nicht mehr primär um die Beurteilung von Person und Lehre des Arius geht, dessen Verurteilung vielmehr schon a priori feststeht, weiterhin für gut begründet.

Es geht dagegen in Urkunde 18 von vornherein um die Exkommunikation von Theologen und Bischöfen, die als heimliche Unterstützer der Arianer zu gelten haben. Dies wird deutlich an dem Verhalten, das Euseb von Caesarea und seinen beiden Mitverurteilten unterstellt wird. Während alle anderen Bischöfe in der Glaubensfrage einer Meinung waren in Bezug auf das von der Synode aufgestellte Glaubensbekenntnis, heißt es über die drei Verurteilten Bischöfe:

„Allein Theodot von Laodizea und Narkissos von Neronias und Euseb von Caesarea in Palästina, so als hätten sie die Heiligen Schriften und die apostolischen Lehren vergessen, auch wenn sie durch viele Täuschungen versuchten, sich zu verhüllen und ihre Torheiten durch Überredungskunst von Worten und nicht durch Wahrheit zu verdecken, wurden als solche offenbar, die zu diesen entgegen gesetzte (Lehren) eingeführt haben. Und auch von den Werken her und von den Dingen, die sie gefragt wurden und die sie fragten, wurden sie für schuldig befunden, dass auch die Gleichheit der Lehre mit jenen, die um Arius sind, bei ihnen ist und dass sie Gegensätzliches zu diesem, was vorher festgesetzt wurde, denken.“<sup>25</sup>

Diese Sätze meine ich weiterhin nicht anders deuten zu können, als dass es um die Enttarnung von Kryptoarianern der zweiten Generation geht. Die Verurteilten werden nicht deshalb exkommuniziert, weil sie offene Sympathie für die Lehren des Arius zeigen, oder weil sie sich weigern, die Verurteilung der arianischen Lehren mit zu tragen, noch weil sie das Konzilsdokument nicht unterzeichnen wollen – von all dem steht nichts im Text –, sondern weil ihre verborgene Gesinnung arianisch ist und dem Inhalt des soeben aufgestellten Glaubensbekenntnisse innerlich widerspricht, eine Glaubenshaltung, die sie nicht offen an den Tag gelegt haben, sondern die sie zu verbergen trachteten, so dass sie erst in langen Gesprächsgängen an den Tag gebracht werden musste. Diese Charakterisierung des Euseb und seiner Freunde ist m. E. deutlich aus nachnizänischer Perspektive getroffen, als nämlich die im Osten in der Minderheitenposition stehenden Theologen Markell von Ankyra, Athanasius von Alexandrien und auch die Eustathianergemeinde in Antiochien die eusebianische Mehrheit im Osten als Kryptoarianer zu denunzieren versuchten. Als kirchengeschichtlicher Hintergrund dieser Fälschung drängt sich dabei die Situation der kleinen Eustathianergemeinde in Antiochien auf, die sich für die recht bald nach dem Konzil von Nizäa erfolgte Absetzung ihres verehrten Bischofs Eustathius von Antiochien revanchierte, indem sie die Hauptbetreiber dieser Absetzung als schon vornizänisch verurteilte Kryptoarianer denunzierte. Denn die drei vermeintlich Exkommunizierten spielten nachweislich bei dieser Absetzung des Eustathius eine maßgebliche Rolle: Euseb von Caesarea war Vorsitzender der antiochenischen Synode und Verfasser von deren Synodalbrief<sup>26</sup> und schließlich Kandidat des Kaisers Konstantin

<sup>25</sup> Meine Übersetzung des Syrischen bei Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,14 (40,6–14).

<sup>26</sup> Vgl. Schultheß, Kanones (wie Anm. 20), 84,11. Dass diese „kanonische“ Synode, der Euseb von Caesarea zweifellos vorsah, tatsächlich dieselbe ist, auf der Eustathius abgesetzt wurde, wurde

für die Nachfolge des abgesetzten Eustathius.<sup>27</sup> Neben Euseb waren es dabei besonders Narkissos von Neronias und Theodot von Laodicea,<sup>28</sup> die als hauptsächliche Betreiber dieser Absetzung galten, und besonders prominent scheint auch die Rolle des Theodot und des Narkissos in dem Betreiben gewesen zu sein, Euseb von Caesarea auf den antiochenischen Thronos zu erheben.<sup>29</sup>

Wenn man nun bedenkt, dass der Synodalbrief nicht behauptet, die drei Exkommunizierten hätten das Synodalschreiben nicht unterzeichnet, oder Arius offen unterstützt, sondern dass ihre verborgene Gesinnung, die sie unter Ausflüchten und der Verleugnung ihrer wahren Ansichten nicht zu Tage treten lassen wollten, arianisch sei, bekommt m. E. ein altes Argument gegen die Echtheit des Synodalschreibens<sup>30</sup> neues Gewicht. Es ist unter diesen Voraussetzungen mehr als verwun-

---

zunächst von Schwartz, *Schriften III* (wie Anm. 5), 145f., angenommen, später aber wieder zurückgenommen; vgl. *Schriften III* (wie Anm. 5), 170 und Schwartz, *Eusebios*, 24; sowie Eduard Schwartz, *Eusebios von Caesarea*, in: *RE* 6 (1907), 1370–1439, hier 1417. Wenn aber Euseb von Caesarea offenbar als Metropolit von Caesarea zuständig war, die Synode in Antiochien zu leiten, wie es im Falle der so genannten „kanonischen“ Synode, aber auch bei jener Synode, die Asklepas absetzte der Fall war; vgl. *AW III* (wie Anm. 4), Dok. 35.1 (122), so wird er es auch auf einer anderen Synode, sollte sie von der „kanonischen“ zu unterscheiden sein, gewesen sein. Denn aus Sokrates, h.e. I 23,8–24,9 = *AW III* (wie Anm. 4), Dok. 35.2 (123) lese ich wie die Herausgeber der Dokumente zum arianischen Streit heraus, dass die Verurteilung des Eustathius auf einer antiochenischen Synode unter der Leitung des Euseb von Caesarea erfolgt ist. Eine Frage sei in diesem Zusammenhang auch erlaubt: Wenn in zwei der syrischen Handschriften, wie gesagt, ein gewisser Euseb und nicht Ossius der Leiter der Synode war, und – was m. E. nicht so schnell ausgeschlossen werden kann, wie es zumeist geschieht – die ursprüngliche Lesart Euseb gewesen sein sollte, wird es wohl kaum jener unbekannte und nicht zuständige Bischof Euseb von Isaura gewesen sein, der dieser Synode, auf der Eustathius von Antiochien gewählt und kirchenrechtliche Fragen geklärt worden sind, geleitet hat, sondern vielmehr der eigentlich zuständige Euseb von Caesarea! Das wird aber dem Fälscher, der die Liste der alten Synode für seine Fälschung eine Generation nach den Ereignissen benutzte und für den die meisten Namen auf ihr inzwischen wirklich nicht viel mehr als bloße Namen gewesen sein dürften, nicht bewusst gewesen sein. Denn man muss sich doch fragen, ob es nicht wahrscheinlicher ist, dass in einer Handschrift von einem Schreiber, der von der Rolle des Ossius von Cordoba beim Konzil von Nizäa wusste, ein unbekannter Euseb durch den berühmten Ossius verdrängt wird, als umgekehrt in zwei Handschriften jener Ossius durch einen sonst nicht bekannten Euseb ersetzt wird. Allerdings ist das wirklich nur eine Frage, letzte Sicherheit lässt sich hier nicht gewinnen. Für die Frage nach der Echtheit des Dokuments spielt sie aber auch keine entscheidende Rolle.

<sup>27</sup> Vgl. Euseb, *Vita III*, 61, 1–3.

<sup>28</sup> Vgl. Theodoret, h.e. I, 21, 4; h.e. V, 7, 1.

<sup>29</sup> Vgl. den Brief des Kaisers an Theodor, Theodor, Narkissos, Aetius und die übrigen in Antiochien versammelten Bischöfe bei Euseb, *Vita III*, 62, 1.

<sup>30</sup> So hat schon Harnack, *Synode II* (wie Anm. 6), 412 (= *Schriften*, 27) darauf hingewiesen, dass es höchst unwahrscheinlich sei, dass „speziell Gregorius von Berytus, Aetius von Lydda, Macedonius von Mopsvestia, Tarcodimantus von Aegeae und Alphius von Apamea den Arius und Eusebios verurteilt haben sollen“, weil sie allesamt eher Verbündete und Freunde des Euseb und teilweise auch des Arius waren. Man kann nun zwar diesen Bischöfen Unredlichkeit und Heuchelei unterstellen, wie es Erich Seeberg, s. u. und Schwartz, *Dokumente* (wie Anm. 5), 162 (zu Aetius von Lydda) bzw. 153 (zu Gregorius von Berytos) getan haben. Allerdings ist zumindest im Falle des Gregorius nicht wahrscheinlich, dass es sich bei ihm wirklich um Gregorius von Berytus gehandelt hat. Vielmehr scheint es näher zu liegen, dass er mit jenem kappadokischen Gregorius gleichzusetzen ist, der in der nizänischen Liste als chorepiscopus ohne Nennung seines Bischofsitzes auftaucht. Von den Bischöfen aus Kappadokien, die das Konzil von Nizäa besucht haben, tauchen in der Liste von Antiochien nämlich nur die Namen Eutyichius (bzw. Eupsychius) von Tyana und eben jener Gregorius auf. Wenn

derlich, dass unter den Bischöfen, die Euseb von Caesarea als einen Kryptoarianer enttarnt haben wollen, einige sind, die selber einer solchen Untersuchung und Verketzerung kaum entgangen sein konnten. Von den auf der Bischofsliste genannten Personen ist Tarcodimantus eindeutig als Tarcodimantus von Aige zu identifizieren, der zusammen mit Amphion von Side<sup>31</sup> von arianischer Seite zu einem der Ihren gerechnet wurde. Ob dieser Amphion mit dem unserer Bischofsliste identisch ist, ist nun allerdings nicht sicher. Es könnte sich bei diesem nämlich auch um Amphion von Epiphania in Cilicia handeln.<sup>32</sup> Ziemlich sicher ist aber, dass der in Antiochien 324/25 unterzeichnende Aetius jener Aetius von Lydda gewesen ist, der in den Quellen als eifriger Anhänger des Arius gilt.<sup>33</sup> Mag man besonders im Fall des letztgenannten Ariusunterstützers mit Verweis auf seinen vermeintlichen späteren Übergang zur Position des Athanasius einigen Bischöfen jede nur denkbare Charakterlosigkeit zutrauen und behaupten, er gehöre eben „auch zu den Bischöfen, die, wie es im arianischen Streit nicht eben selten war, ihre Überzeugung zu wechseln pflegten“ und daher sei es „kein Wunder“, das solch eine Gestalt „dann auch dieser orthodoxen Synode beipflichtete“,<sup>34</sup> so setzt auch diese Auskunft voraus, dass es – wie wenig später auch in Nizäa – nur darum ging, ein antiarianisches Glaubensdokument zu unterzeichnen, um in der Kirchengemeinschaft verbleiben zu können. In Urkunde 18 geht es aber vielmehr darum, dass die verborgene Gesinnung der Exkommunizierten verdächtig war und als kryptoarianisch galt. Wie hätten bei solch einem Verfahren die drei unterzeichnenden Arianer, oder besser Eusebianer, eine solche Synode ohne Ausschluss überstanden?

Wenn Luise Abramowski in ihrer sehr instruktiven Studie über das vermeintliche Synodalschreiben von Antiochien von 324/25 gegen David Hollands Bezweiflung einer Verurteilung des Euseb von Caesarea<sup>35</sup> darauf hinwies, dass Euseb sich zwar in Nizäa dem Druck des Kaisers und der Synode gebeugt habe und sich in einer Weise

---

also die Behauptung von Urkunde 18,1, dass auch einige Bischöfe auf Kappadokien anwesend waren, nicht jeder Grundlage entbehren soll, was natürlich selbst wieder ein starkes Argument gegen die Echtheit des Dokument wäre, so müsste man annehmen, dass mindestens zwei Bischöfe aus dieser Provinz in Antiochien anwesend waren und neben Eutychius von Tyana auch Gregorius chorepiscopus aus Kappadokien auf der Liste finden.

<sup>31</sup> Beide werden von Philostorgios, h.e. I,8a als „arianisch Gesinnte“ auf dem Konzil von Nizäa bezeichnet. In diesem Falle heißt das wahrscheinlich nur, dass sie wie der u. a. auch genannte Euseb von Caesarea und Euseb von Nikomedien zu denen gehörten, die zunächst Arius unterstützten.

<sup>32</sup> Vgl. Seeberg, Synode (wie Anm. 12), 84.

<sup>33</sup> Laut Theodoret, h.e. I,55–6 war er Arianer, und wird auch von Arius, Brief an Euseb von Nikomedien (Opitz, Urkunde [wie Anm. 1], 1,3 (2,5)) als einer der Theologen im Osten angeführt, die seine Lehre von der „Präexistenz“ des Vaters vor dem Sohn teilen.

<sup>34</sup> Seeberg, Synode (wie Anm. 12), 87f.

<sup>35</sup> David Larrimore Holland, Die Synode von Antiochien (324/25) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa, in: ZKG 81 (1970), 163–181 argumentierte hauptsächlich mit dem Bild, das das Synodalschreiben von Euseb entwirft und das nicht den sonst feststellbaren Tatsachen entspreche und besonders damit, dass es zwischen der Theologie des Antiochenum und der des Euseb kaum einen Gegensatz gäbe, der es ihm unmöglich gemacht haben würde, das Bekenntnis zu unterschreiben, um seinen Kopf zu retten. Aber nach der Schilderung in Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,14 (40,6–14) hätte es den drei Exkommunizierten keineswegs gereicht, das Bekenntnis zu unterschreiben, um der Exkommunikation zu entgehen, da ja ihre geheim gehaltene arianische Gesinnung angegriffen wird.

kompromissbereit gezeigt habe, die seine Rehabilitierung und sein Verbleiben in der Gemeinschaft der Bischöfe ermöglicht habe, während sein scheinbar unbeugsameres Verhalten in Antiochien eben dadurch erklärbar werde, dass „dem Euseb die Loyalität gegenüber dem Kaiser noch höher stand als die Loyalität gegenüber Arius“ und der Kaiser ihm deshalb „das Opfer seiner eigenen theologischen Position abverlangen“ konnte, „die die Unterschrift unter das Nicänum bedeutet“,<sup>36</sup> so setzt dies ein Verhalten des Euseb in Antiochien voraus, das von dem Konzilsbrief nicht bezeugt wird. Denn die gewundene Beschreibung seines Verhaltens macht nur Sinn, wenn er gerade auf der Synode in Antiochien dasselbe getan hätte, was man ihm auch vorwarf, auf der nizänischen Synode getan zu haben: Öffentlich sich von Arius und seiner Theologie zu distanzieren, das Bekenntnis mitzutragen, aber innerlich anders zu denken und zu glauben. Dieser Vorwurf aber macht im Falle des Euseb und seiner Mitstreiter nur nach dem Konzil von Nizäa Sinn, weil sie in den Augen ihrer Gegner durch ihr Verhalten nach dem Konzil von Nizäa gezeigt haben, dass ihre Zustimmung zur Verurteilung des Arius und zum nizänischen Bekenntnis nicht auf innerer Überzeugung, sondern aus Heuchelei und aufgrund des äußeren kaiserlichen Drucks erfolgt sei. Die Schilderung des Verhaltens der drei vermeintlich Verurteilten setzt also ein Bild der „Eusebianer“ voraus, das eine bestimmte Deutung ihres nachnizänischen Agierens voraussetzt.

#### IV. Theologie- und dogmengeschichtliche Argumente

Für das stärkste und überzeugendste Argument für die nachnizänische Entstehung des antiochenischen Synodalschreibens halte ich nach wie vor seine theologische Ausrichtung, die sich in zwei kleinen Formulierungen deutlich ausspricht, die aber auch als solche theologisch durchaus gewichtig und darüber hinaus auch eindeutig verortbar und datierbar sind. Ich spreche von der in Urkunde 18 ausgesprochenen Verurteilung der „willentlichen Zeugung“ (§ 10) des Sohnes und von der ausdrücklichen Hervorhebung der Ansicht, der Sohn sei „nicht Bild des Willens oder von sonst etwas, sondern der väterlichen Hypostase“ (§ 11). Beide Lehrabgrenzungen sind m. E. deutlich nachnizänisch.

##### 1.

Die Verketzerung der seit Origenes<sup>37</sup> im Osten weit verbreiteten und noch von Alexander von Alexandrien selbst vertretenen Ansicht,<sup>38</sup> der Sohn sei durch den Willen des Vater erzeugt worden, ist eine deutlich nachnizänische Entwicklung, die

<sup>36</sup> Luise Abramowski, Die Synode von Antiochien 324/25 und ihr Symbol, in: ZKG 86 (1975), 356–366, hier 364f.

<sup>37</sup> Origenes, De princ. I,2,6; De princ. IV,4,1; Frg. IIII bei Justinian, Epistula ad Menam (Collectio Sabbaitica contra Acephalos et Origeniastas destinata. Insunt acta synodorum Constantinopolitanae et Hierosolymitanae a. 536, edidit Eduard Schwartz, Berlin 1940, 209,11–15).

<sup>38</sup> So heißt es in einem syrisch überlieferten Fragment einer Predigt des Alexander (CPG 2010), deren Echtheit m. E. nicht zu bestreiten ist (vgl. Manlio Simonetti, Studi sull' Arianesimo, Rom 1965,

besonders von Athanasius seit den vierziger Jahren vorangetrieben worden ist und von dieser Zeit ab dann auch hitzig diskutiert wird.<sup>39</sup>

Zwar haben sowohl Arius<sup>40</sup> als auch Euseb von Nikomedien<sup>41</sup> in der Zeit vor dem Konzil von Nizäa die Lehre von der willentlichen Zeugung deutlich vertreten, aber sie wurde damals weder von Alexander von Alexandrien<sup>42</sup> noch von den Vätern des Konzils von Nizäa als häretische Ansicht gebrandmarkt. Dies geschieht erst in den vierziger Jahren, als Athanasius seinen theologischen wie kirchenpolitischen Gegnern nachweisen will, dass sie Kryptoarianer seien und dies mit der neuen These tut, die Vorstellung von der willentlichen Zeugung führe zwangsläufig zu der arianischen

119f. mit Anm. 47), allein der Vater sei ungeboren, während der Sohn als Abglanz immer beim Vater war:

(')hrīnā 'ithaw(hy) nuhrā wa-(')hrīnā šemhā  
trēn su' rānē d-ħad men ħad lā methpseq  
'ellta (h)u d-šemhā nuhrā. ħākanā w-ābā dabrā

law 'a(y)kh mnātheh

'ellā 'a(y)kh 'ellā da-qnūmeh dab-šebhyoneh  
yaldeh

ἕτερον ἐστὶν τὸ φῶς, ἕτερον δὲ τὸ ἀπαύγασμα,  
δύο πράγματα ἀλλήλων ἀχώριστα.

αἰτία ἐστὶν τοῦ ἀπαυγάσματος τὸ φῶς, οὕτως καὶ  
ὁ πατὴρ τοῦ υἱοῦ

οὐχ ὡς μέρος αὐτοῦ,

ἀλλ' ὡς αἰτία τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, ὃν  
ἐγέννησε θελήσει ἑαυτοῦ.

Syrischer Text: Jean-Baptiste Pitra, *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi*. Tom. IV: *Patres antenicaeni*, Paris 1883, 199; die griechische Rückübersetzung nach Opitz, *Urkunde* (wie Anm. 1), 14,22 Apparat zu Zeile 7.

<sup>39</sup> So verurteilt die östliche Synode von Serdika die Leugnung der willentlichen Zeugung: Hilarius, *Collectanea antiariana Parisina* IV,2. Vgl. zB. die die Aussagen des „östlichen Serdicense“ teilweise wiederholende Ekthesis makrostichos von 344: ὁμοίως καὶ τοὺς λέγοντας τρεῖς εἶναι θεοῦ ἢ τὸν Χριστὸν μὴ εἶναι θεὸν ἢ πρὸ τῶν αἰῶνων μήτε Χριστὸν μήτε υἱὸν αὐτὸν εἶναι θεοῦ ἢ τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ἢ ἀγέννητον τὸν υἱὸν ἢ ὅτι οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει ἐγέννησεν ὁ πατήρ τὸν υἱὸν ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καὶ καθολικὴ ἐκκλησία. (Athanasius, *De synodis* 26,II = AW III [wie Anm. 4], Dok. 44.4 (281,23–282,4)), die wörtlich übernommen ist aus der theologischen Erklärung der östlichen Synode von Serdica (AW III [wie Anm. 4], Dok. 43.2 (275,5–12)). 344 wird diese Verurteilung dann noch einmal weiter ausgeführt in § VIII: ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει γεγενῆσθαι τὸν υἱὸν εἰρηκότας ἀνευλαβῶς, ἀνάγκην δὲ δηλονότι ἀβούλητον καὶ ἀπροαίρετον περιθεϊκότας τῷ θεῷ, ἵνα ἄκων γενήσῃ τὸν υἱόν, δυσσεβεστάτους καὶ τῆς ἐκκλησίας ξένους ἐπιγινώσκομεν, ὅτι τε παρὰ τὰς κοινὰς περὶ θεοῦ ἐννοίας καὶ δὴ καὶ παρὰ τὸ βούλημα τῆς θεοπνεύστου γραφῆς τοιαῦτα τετολήκασι περὶ αὐτοῦ διορίσασθαι. (Athanasius, *De synodis* 26,VIII = AW III [wie Anm. 4], Dok. 44,12 (285,20–30)).

<sup>40</sup> Arius, Brief an Euseb von Nikomedien (Opitz, *Urkunde* [wie Anm. 1], 1,4 (3,1–2)); Glaubensbekenntnis des Arius und seiner Genossen an Alexander von Alexandrien, (Opitz, *Urkunde* [wie Anm. 1], 6,2 (12,8–9) & 6,3 (13,4)).

<sup>41</sup> Opitz, *Urkunde* (wie Anm. 1), 8,7–8 (16,15–17,7).

<sup>42</sup> So kritisiert Alexander von Alexandrien in *Ep. Alex. Thess.* (Opitz, *Urkunde* [wie Anm. 1], 14,13 (21,19–21) & 14,29–31 (24,7–24)) energisch die arianische Vorstellung, der Sohn sei nur θέσει Sohn Gottes, und unterstreicht dagegen, dass er φύσει Sohn Gottes ist, lässt er die dabei unausdrücklich mit zitierte Aussage des Arius, der Sohn sein „durch den Willen des Vaters“ gezeugt, unbeanstandet. Auch in der Aufzählung der Lehren, deretwegen Arius sich selbst und seine Mitstreiter von Alexander verfolgt und exkommuniziert sieht, kommt der Vorwurf der willentlichen Zeugung nicht vor! Vgl. Opitz, *Urkunde* (wie Anm. 1), 1,5 (3,4–6).

These von der *creatio ex nihilo* des Sohnes!<sup>43</sup> Genau dieses neue Argument des Athanasius setzt nun aber die vermeintliche Ekthesis des Konzils von Antiochien deutlich voraus, wenn es hier heißt:

„Wir glauben aber nicht, dass er durch den Willen oder durch Setzung (θελήσει ἢ θέσει) gezeugt wurde oder geworden ist, so dass er aus dem nichts zu existieren scheint.“<sup>44</sup>

Wenn die Kritiker gegen diese Argumentation nun einwenden, es gebe „einzelne Passagen schon in den vornizänischen Texten, aus denen deutlich wird, dass die Herkunft des Sohnes aus dem Willen des Vaters gegen die Vorstellung einer physischen Zeugung des Sohnes aus dem Vater betont worden ist, so dass diese Formulierung im Synodalschreiben von Antiochia nicht so sehr überrascht“ (XXXVII), so ist dem ersten Teil dieser Aussage durchaus zuzustimmen, der Folgerung, die daraus gezogen wird, allerdings keineswegs. Denn einmal folgt aus der Tatsache, dass arianische wie auch nicht-arianische Theologen vor dem Konzil von Nizäa die willentliche Zeugung des Sohnes in Abgrenzung gegen ein allzu naturalistisches Verständnis der Zeugungsmetapher vertreten haben, keineswegs, dass diese Ansicht auch schon vornizänisch strittig war und zwar in dem Sinne, dass sie unter Häresieverdacht stand, dafür nämlich gibt es keinen wirklich überzeugenden Beleg!<sup>45</sup> Zum anderen ist deutlich, dass weder Arius noch Euseb von Nikomedien noch sonst ein Arianer vor dem Konzil von Nizäa die Vorstellung von der willentlichen Zeugung als Argument für die *creatio ex nihilo* des Sohnes verwendet haben, noch einer ihrer Gegner vor dem Konzil von Nizäa eine solche Verbindung beider Gedanken hergestellt hat. Die These, dass die Lehre einer willentlichen Zeugung des Sohnes seine Herkunft aus dem Nichts impliziere, ist – wie Athanasius ja selbst in seiner dritten

<sup>43</sup> Ταῦτόν γάρ σημαίνει ὁ λέγων, Βουλήσει γέγονεν ὁ Υἱός, καὶ ὁ λέγων, Ἦν ποτε ὄτε οὐκ ἦν, καὶ, Ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν ὁ Υἱός, καὶ κτίσμα ἐστίν (Or.c.Arian. III,59,2). Τὸ μὲν γὰρ λέγειν, Ἐκ βουλήσεως γέγονε, πρῶτον μὲν τὸ μὴ εἶναι ποτε τοῦτον σημαίνει (III,66,4).

<sup>44</sup> Opatz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,10 (39,4).

<sup>45</sup> So zeigt m. E. Asterius Sophistes, Fragment 5 (Markus Vinzent (Hrsg.), Asterius von Kappadokien. Die theologischen Fragmente. Einleitung, Kritischer Text, Übersetzung und Kommentar, Leiden u. a. 1993, 84) = Markell, Fragment 34 (Eusebios Werke. Vierter Band. Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells, hg. von Erich Klostermann, Leipzig 1906, 190, 15–22), dass noch zur Zeit des Verteidigungsschreibens des Asterius für Euseb von Nikomedien die willentliche Zeugung des Sohnes offenbar noch nicht unter dem Verdacht stand, eine häretisch-arianische Lehre zu sein. Wenn Asterius nämlich Euseb von Nikomedien gerade mit dem Hinweis verteidigen will, dass dieser mit seinen für Arius eintretenden Aussagen eigentlich nur die Zeugung des Sohnes auf den Willen des Vaters zurückführen wollte, so zeigt diese Argumentationsstrategie recht deutlich, dass es auch in den Jahren nach dem Konzil von Nizäa noch keinerlei Idee davon gab, die Lehre der willentlichen Zeugung als solche wäre mit der arianischen Vorstellung von der Schöpfung des Logos aus dem Nichts identisch! Vgl. hierzu auch Strutwolf, Trinitätstheologie (wie Anm. 2), 41. Wenn Asterius auch – wahrscheinlich auch in nachnizänischer Zeit! – für die These von der willentlichen Zeugung argumentiert, wie er es in Fragment 16 (Ed. Vinzent) = Athanasius, De synodis 19,III und Fragment 19 (Ed. Vinzent) = Athanasius, Or.c.Arian. III,60 tut, so ist damit ja noch keineswegs belegt, dass diese Lehre, für die er theologisch und philosophisch argumentiert, zur Zeit dieser Argumentation bei seinen Gegnern in Häresieverdacht stand!

Arianerrede deutlich macht – eine neue Entdeckung des Athanasius in den vierziger Jahren des vierten Jahrhunderts!<sup>46</sup>

## 2.

Auch die in der Ekthesis vertretene Vorstellung, der Sohn sei „nicht Abbild des Willens oder von etwas anderem, sondern der väterlichen Hypostase selbst“ (εἰκὼν γάρ ἐστὶν οὐ θελήσεως οὐδ' ἄλλου τινός, ἀλλ' αὐτῆς τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως)<sup>47</sup> ist deutliches Kennzeichen der nachnizänischen Herkunft dieses Glaubensbekenntnisses. Dieser kleine Teilsatz ist keineswegs so marginal und unbedeutend, wie meine Kritiker unterstellen.<sup>48</sup> Denn einerseits liegt hier keineswegs „nur ein etwas erweitertes Schriftzitat (Hebr 1,3)“ vor: εἰκὼν αὐτῆς τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως ist überhaupt kein Zitat von Hebr 1,3, denn dort heißt es *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως* und der syrische Text bezeugt mit dem griechischen Lehnwort *yuqnā* eindeutig εἰκὼν als griechische Vorlage,<sup>49</sup> während *šalmā* „Bild und Abdruck“ bedeutet und daher auch für *χαρακτήρ* stehen kann. Andererseits hat die Diskussion um die Abbildtheologie und den εἰκὼν-Begriff und darüber, worauf dieser sich genau beziehe, in den vornizänischen Debatten keinen Sitz im Leben, während er in nachnizänischer Zeit zu einem Zentralproblem der theologischen Debatten geworden ist. Arius selbst hat nirgends behauptet, dass der Sohn Abbild des väterlichen Willens sei, noch ist es früharianische Theologie, die Abbildlichkeit des Sohnes auf den Willen oder etwas anderes einzuschränken, um zu vermeiden, dass man den Sohn Abbild der väterlichen Hypostase nenne. Auch Euseb von Caesarea, den ja unter anderem diese anscheinend antiarianische gemeinte Präzisierung der Abbildtheologie treffen soll, hat solches nicht getan, sondern den Sohn immer als Abbild der Hypostase und der Wesenheit des Vaters angesehen.<sup>50</sup> Daher läuft diese Abgrenzung in vornizänischer Zeit völlig ins Leere. So ist es auch kein Zufall, dass sich Belege für die theologische Formel, der Sohn sei Abbild der Hypostase und nicht des Willens, erst weit in nachnizänischer Zeit finden lassen, in einer Zeit, in der es theologisch gar nicht

<sup>46</sup> Athanasius selbst räumt ja ein, dass die Vorstellung von der willentlichen Zeugung als solche nicht unbedingt häretisch sein müsse, sondern auch von orthodoxen Theologen vertreten worden sei, wobei er durchaus auch seinen Lehrmeister und Vorgänger im Bischofsamt, Alexander von Alexandria mit im Auge gehabt haben könnte (vgl. oben Anm. 32). Er wendet sich dann aber zum ersten Mal ausdrücklich gegen diese Lehre, weil sie jetzt von den Arianern aufgebracht werde, die damit ihre häretische Lehre kaschieren und unter einem neuen Deckmantel vertreten wollen (ἐπειδὴ δὲ παρ' αἰρετικῶν ἐστὶν ἡ φωνή, ὑποπτα δὲ τῶν αἰρετικῶν τὰ ῥήματα). Die ganze Argumentation des Athanasius macht m. E. deutlich, dass er hier in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern eine neue Front eröffnet: Sie haben nach seiner Darstellung erst jetzt, nachdem ihre offene arianische Theologie widerlegt ist, sich auf die Verteidigung der „willentlichen Zeugung“ verlegt, um mit dieser neuen und trügerischen Formulierung (καϊνότερον λεξειδιον) ihre eigentliche Lehre zu verbergen und dennoch mit anderen Worten zu vertreten (Athanasius, Or.c.Arian. III,59,1).

<sup>47</sup> *yuqnā gēr 'rthaw(hy) law d-šebyānā wōflā d-medem (')hrin 'ellā dileh qnūmā ābahāyā*. Syrischer Text Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,11 (39,8–9), griechische Übersetzung ebd. (39, 8–9).

<sup>48</sup> AW III (wie Anm. 4), XXXV: „Problematisch ist es, wenn Strutwolf nur aufgrund einer kurzen Passage [...] davon ausgeht, daß die neuarianische Lehre vorzusetzen sei.“

<sup>49</sup> Vgl. Abramowski, Synode (wie Anm. 36), 357f.

<sup>50</sup> Vgl. z. B. Euseb, Dem. IV, 3, 7–8 und Dem. V, 4, 12.

mehr um die Theologie des Arius und seiner Mitstreiter, sondern schon längst um die neue Theologie der Neorianer oder Anhomöer geht.

So schreibt Didymus von Alexandrien in seinem Psalmenkommentar gegen die Vorstellung von der willentlichen Zeugung des Sohnes,<sup>51</sup> die er wie sein Gewährsmann Athanasius als häretische Lehre ablehnt:

οὐ κτίσμα δὲ οὐδὲ ποιήμα ὁ υἱός, οὐσίας ἀλλ' οὐ βουλήσεως ἐστὶ γέννημα. εἰ γὰρ βουλήσεως υἱός, ἦν ἂν καὶ εἰκὼν καὶ χαρακτήρ τῆς θεοῦ βουλήσεως· ἀλλὰ χαρακτήρα τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ καὶ εἰκόνα τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου οἱ θεῖοι λόγοι φασίν.<sup>52</sup>

Man sollte in diesem Zusammenhang nicht vergessen, dass die Verbindung der beiden Motive, nämlich der Verketzerung der willentlichen Zeugung des Sohnes als einer arianischen Lehre und die Ablehnung der Meinung, der Sohn sei Abbild des Willens und nicht der väterlichen Wesenheit, sich vor Didymus dem Blinden nicht nachweisen lässt und damit deutlich in nachnizänische Zeit verweist.<sup>53</sup>

Darüber hinaus habe ich darauf verwiesen und wiederhole es hier, dass auch die Theologen der Eustathianergemeinde in Antiochien in den Fünfzigerjahren gegen die neoarianische Lehre argumentieren, der Sohn sei εἰκὼν θελήσεως oder εἰκὼν ἐνεργείας und dem als orthodoxe Lehre entgegen setzten, der Sohn sei vielmehr εἰκὼν τῆς οὐσίας, was gleichbedeutend sei mit χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως.<sup>54</sup> So trifft denn die polemische Präzisierung der Abbildtheologie, in der Form, wie sie im vermeintlichen Symbol von Antiochien 324/25 vorliegt, allein die spezifisch anhomöische und damit weit nachnizänische Fassung der arianischen Lehre. Denn die Neorianer um Aetios und Eunomius lehnten bekanntlich nicht jede Ähnlichkeit oder Abbildlichkeit des Sohnes dem Vater gegenüber ab, betonten aber, der Sohn sei dem Vater in Bezug auf die Wesenheit oder Hypostase völlig unähnlich, wobei sie die Ähnlichkeit und Abbildlichkeit ausdrücklich nur auf den Willen, die Kraft oder die Wirksamkeit (ὁμοιος κατὰ βούλησιν καὶ ἐνεργειαν/εἰκὼν τῆς βουλήσεως καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας) bezogen wissen wollten.<sup>55</sup> Gegen diese neuarianische Theologie ist die Abgrenzung des antiochenischen Symbols offenbar gerichtet!

<sup>51</sup> Didymus, Fr. in Ps. 113,10.11 (Ekkehard Mühlberg (Hg.), Psalmenkommentare aus der Ketanenüberlieferung, Band II, Berlin u. a. 1977, [1061],12ff.): ... ἀσεβῆς σφόδρα διανοούμενοι τινες ἐξάπτουσι τὴν ὑπαρξιν τοῦ υἱοῦ τῆς τοῦ πατρὸς θελήσεως.

<sup>52</sup> „Nicht Geschöpf oder Gemachtes ist der Sohn, sondern Erzeugnis des Wesens und nicht des Willens. Wenn er nämlich Sohn des Willens sein sollte, wäre er wohl auch Bild und Abdruck von Gottes Willen, sondern die göttlichen Worte nennen ihn Abdruck seiner Hypostase und Bild des unsichtbaren Gottes.“ Didymus, Fr. in Ps. 113,10.11; vgl. Mühlberg, Psalmenkommentare (wie Anm. 51), [1061], 20–24.

<sup>53</sup> Diese Verbindung von Ablehnung der willentlichen Zeugung und der Vorstellung von dem Sohn als der εἰκὼν τῆς βουλήσεως findet sich dann auch bei Cyrill von Alexandrien, vgl. *Thes. trin.*, PG 75, 93,18; 105,27 und besonders 108,2–10, wo es gegen die Anhomöer heisst: οὐ τῆς βουλήσεως εἰκόνα τὸν Υἱὸν ὁμολογήσομεν, ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς ὡς Υἱόν.

<sup>54</sup> *De sancta trinitate dialogus*, I, PG 28, 1121 C 14–1124 A 10; *De sancta trinitate dialogus* II,9, PG 28,1169 C 8–1170 A 11.

<sup>55</sup> Vgl. Eunomius, *Apologia* 24,1–16; 26,11–13 und das Referat im Brief des Georg von Laodicea bei Epiphanius, *Pan.* 73,13,2; 73,14,7.

## 3.

Eine weitere Beobachtung, die mir in meiner Habilitationsschrift noch entgangen war, sei in diesem Zusammenhang nachgetragen. In § 13 des antiochenischen Synodalschreibens werden diejenigen verurteilt, die lehren, „dass der Sohn Geschöpf (*brithā/κτίσμα*) oder geworden (*hawyā/γενητόν*) oder gemacht (*‘bhādā/ποιητόν*) und nicht wahrhaft Zeugung (*w-law d-šarirā’ith ‘ithaw(hy) yaldā/οὐκ ἀληθῶς γέννημα*) sei“. Auch diese präzise Formulierung ist eindeutig nachnizänischen Ursprungs, weil sie die erst lange nach dem Konzil von Nizäa greifbare terminologische Unterscheidung zwischen „Gewordenheit“ und „Gezeugtheit“ voraussetzt. Arius selbst hatte nach Alexander von Alexandrien und Athanasius nur behauptet, der Sohn sei κτίσμα καὶ ποιήμα,<sup>56</sup> und genau diese Aussage wird auch von den nizänischen Vätern als häretisch verurteilt.<sup>57</sup> Erst seit der „westlichen“ Synode von Serdika ist mit der „erstmaligen Differenzierung“<sup>58</sup> der Begriffe „Gewordenheit“ und „Gezeugtheit“ die Voraussetzung geschaffen worden, auch die Vorstellung der „Gewordenheit“ des Gottessohnes abzulehnen, ohne zugleich seiner Zeugung zu widersprechen. Im Herbst 343 verurteilen die westlichen Konzilsteilnehmer die östlichen Theologen, weil diese angeblich lehren, der Sohn sei nicht wahrer Sohn, sondern sei „zugleich gezeugt und geworden. Dass sie diese Auffassung von dem Gezeugten haben, das gestehen sie selbst, weil sie sagen: ‚Das, was gezeugt ist, das ist zugleich auch geworden.‘“ (ὅτι γεννητός ἐστὶν ἅμα καὶ γενητός. οὕτως γὰρ ἔθος αὐτοῖς νοεῖν τὸν γεγεννημένον ὁμολογοῦντες, ὅτι, ὡς περ εἶπον, τὸ γεγεννημένον γεγεννημένον ἐστίν).<sup>59</sup> Die nachnizänische Entstehung dieser Differenzierung ist auch deutlich darin zu sehen, dass Athanasius, wenn er aus der Perspektive der 50er Jahre die arianische Häresie darstellt, davon spricht, nach Arius sei der Sohn κτίσμα καὶ ποιήμα καὶ γενητόν καὶ τρεπτόν καὶ οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆ, während das von ihm im unmittelbaren Kontext ausdrücklich paraphrasierend angeführte Nizänum an dieser Stelle die Verurteilung der „Gewordenheit“ des Sohnes noch nicht kennt.<sup>60</sup> Es liegt hier also eine deutlich nachnizänische interpretierende Erweiterung der nizänischen Lehrverurteilungen vor.

<sup>56</sup> Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 4b,7 (7,21). Vgl. auch Athanasius, De decretis 6,1: κτίσμα γὰρ ἐστὶ καὶ ποιήμα ὁ λόγος. ... ἀλλὰ κτίσμα καὶ εἰς τῶν ποιημάτων.

<sup>57</sup> So in dem Schreiben der Synode von Nicäa an die Ägypter (Opitz, Urkunde 23,3 (48,4)).

<sup>58</sup> Dies sehen auch die Herausgeber der Quellen zum arianischen Streit, vgl. AW III (wie Anm. 4), 206 Anm. c.: „Eine erstmalige Differenzierung dieser Begriffe ‚werden‘ und ‚zeugen‘; zuvor wurde nur zwischen ‚zeugen/werden‘ und ‚schaffen‘ unterschieden“. Aber ihnen entgeht dabei, dass genau diese neue Differenzierung auch im vermeintlich vornizänischen Konzildokument von Antiochien vorausgesetzt wird.

<sup>59</sup> Theologische Erklärung der „westlichen“ Synode von Serdika (AW III[ wie Anm. 4], Dok. 43,2 (206,1–9)) = Theodoret, h.e. II 8,37.

<sup>60</sup> Athanasius, De decretis 20,6. Hier zeigt besonders das Gegenüber der wie ein wörtliches Zitat auftretenden Paraphrase aus dem Nicaenum in Dec. Nic. Syn. 20,5 [τοὺς δὲ λέγοντας ἐξ οὐκ ὄντων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτόν ἢ ποιήμα ἢ ἐξ ἑτέρας οὐσίας τούτους ἀναθεματίζει ἢ ἅγια καὶ καθολικὴ ἐκκλησία] und der gerade zitierten athanasianischen Aufnahme dieser Formulierung im Sinne einer inzwischen gefestigten „nizänischen Orthodoxie“ der Fünfziger Jahre, die deutlich nachnizänische Perspektive. Wie er seine Deutung des nizänischen Homousios in die Zeit der nizänischen Väter zurückprojiziert, so hier auch die Ablehnung der „Gewordenheit“ des Sohnes.

Nun könnte man natürlich auf den so genannten „Streit der Dionyse“ verweisen, in dem – die Echtheit dieses Briefwechsels vorausgesetzt – schon in den sechziger Jahren des dritten Jahrhunderts nicht nur das *ὁμοούσιος* als notwendiger Ausdruck der Rechtgläubigkeit zu gelten scheint, sondern auch die Vorstellung von der „Gewordenheit“ des Sohnes abgelehnt und terminologisch von der „Zeugung“ unterschieden wird.<sup>61</sup> Dieser Briefwechsel steht nun allerdings seit den detaillierten und präzisen Analysen von Luise Abramowski – und m. E. völlig zu Recht – im Verdacht, eine spätere und zwar deutlich nachnizänische Fälschung oder Verfälschung des ursprünglichen Briefwechsels zu sein.<sup>62</sup> Es spricht m. E. tatsächlich viel dafür, den Brief des „römischen Dionys“, so wie er uns jetzt vorliegt, in die Zeit unmittelbar vor das Konzil von Serdika zu datieren<sup>63</sup> und die vermeintlich auf Dionys von Alexandrien zurückgehenden Passagen, in denen sich dieser für das *Homoousios* und gegen die „Gewordenheit“ des Sohnes ausspricht, in die Zeit, in der Athanasius und seine Verbündeten begannen, sich systematisch auf das nizänische *Homoousios* zu berufen, also in die beginnenden fünfziger Jahre.<sup>64</sup>

Den Herausgebern entgeht nun allerdings diese terminologische Präzisierung, weil sie das syrische *hawyā* nicht, wie es m. E. einzig angemessen wäre mit „geworden“, sondern mit „Geschaffenes“ wiedergeben.<sup>65</sup> Mag nun auch im Lexikon von Payne-Smith unter dem Partizip Passiv von *hwā* „sein, werden“, die Bedeutung „created“ angegeben sein,<sup>66</sup> so zeigt nicht nur der Kontext, in dem in der Ekthesis das Wort *hawyā* in der Dreier-Reihung der syrischen Begriffe *brīthā*, *hawyā* und *‘bhādhā*

Hierbei ist sich – wie seine Paraphrase der nizänischen Anathematismen zeigen kann – durchaus bewusst, dass das Nizänum eine solche Abgrenzung noch nicht kannte, muss er sie doch erst indirekt in das Nizänum hineinlesen.

<sup>61</sup> Vgl. Dionysius von Rom bei Athanasius, *De decretis* 26,6. Nach Athanasius, *De sent.* 18,1 und *De decretis* 25,3 wird Dionysius von Alexandrien von den Arianern „vorgeworfen“, er lehre einerseits das *Homoousios* nicht, andererseits vertrete er die inzwischen wohl in die Diskussion geratene Vorstellung von der „Gewordenheit“ des Sohnes. Um Dionysius von Alexandrien gegen diese Inanspruchnahme durch die als „Arianer“ denunzierten Eusebianer zu verteidigen, zitiert Athanasius jene Passagen aus dem Briefwechsel zwischen den beiden Dionysen, in denen sich der alexandrinische Dionys dann gegen diese beiden Vorwürfe zur Wehr setzt: Athanasius, *De sent.* 18,14; *De decretis* 25,4–5.

<sup>62</sup> Vgl. Luise Abramowski, *Dionys von Rom (†268) und Dionys von Alexandrien (†264/65) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts*, in: ZKG 93 (1982), 240–272. Vgl. hierzu jetzt auch Uta Heil, *Athanasius von Alexandrien. De Sententia Dionysii. Einleitung, Übersetzung und Kommentar* (PTS 52), Berlin–New York 1999, 36–43 über die Rezeption der These von Abramowski. Heil kommt ebd., 44–62 nach einem eingehenden Stilvergleich zwischen dem von Athanasius zitierten Fragmenten und den anderen Texten des Dionys zu dem Ergebnis, „daß die Zitate bei Athanasius von einem anderen Autor stammen als von Dionys von Alexandrien“ (63) und hält jene für Teile einer Fälschung der „Eusebianer“, die zwischen 342 und 345 entstanden sein dürfte. In diese Fälschung sei dann „Ende der 50er Jahre“ nachträglich die Diskussion um das *Homoousios* (*decr.* 25, *Dion* 15) eingearbeitet worden. Diesen Ergebnissen kann ich nur zustimmen. Sie stützen dann allerdings meine Hypothese von der deutlich nachnizänischen Entstehung auch des vermeintlichen Bekenntnisses der antiochenischen Synode von 324/25!

<sup>63</sup> Vgl. Jörg Ulrich, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums*, Berlin–New York 1994, 61; Er spricht hier von der „Unterscheidung von *γεννᾶν* und *γίνεσθαι* (sic!) durch den ‚römischen Dionys‘, einen Anonymus aus dem Jahre 340“.

<sup>64</sup> Vgl. Abramowski, *Dionys* (wie Anm. 62), 259.

<sup>65</sup> AW III (wie Anm. 4), Dok. 20,13 (103).

<sup>66</sup> Dies liegt m. E. eher an der Schwierigkeit des Englischen, die dem griechischen *γενητός*, dem syrischen *hawyā* und dem deutschen „geworden“ entsprechende Bedeutung eindeutig wiederzugeben.

vorkommt, dass die Bedeutung hier „geworden“ sein muss, sondern auch die lexikalische Bedeutung der Wurzel *hwā*, und besonders die syrische Übersetzungsterminologie, dass *hawyā* im Syrischen die normale und terminologisch korrekte Wiedergabe von γενητός darstellt.<sup>67</sup> Daher stand im griechischen Original ohne jeden Zweifel γενητός, was in diesem Zusammenhang deutlich als terminologisch präzise Abgrenzung von γεννητός gemeint ist und daher, wie ich meine, deutlich in die nachnizänischen Debatten gehört.

Überhaupt ist es recht auffallend, wie sehr das vorgeblich vornizänische Bekenntnis von Antiochien terminologisch und theologisch an den späteren Werken des Athanasius von Alexandrien orientiert ist: Der Zusammenhang der Verketzerung der Vorstellung von einer willentlichen Zeugung des Sohnes mit der terminologischen Präzisierung, die die „Gewordenheit“ des Sohnes ablehnt und dagegen seine im eigentlichen Sinne und naturhaft verstandene „Zeugung“ stellt, ist nicht nur deutlich nachnizänisch, sondern spezifisch athanasianisch:

Οὐκοῦν μὴ λεγέσθω θελήματος δημιούργημα ὁ Υἱός ... ἀλλὰ βουλή ζωσα, καὶ ἀληθῶς φύσει γέννημα, ὡς τοῦ φωτός τὸ ἀπαύγασμα.<sup>68</sup>

Die Hervorhebung, dass der Sohn wahrhaftig (ἀληθῶς) und im eigentlichen Sinne (κυρίως) Erzeugnis des Vaters ist, ist dabei nicht nur typisch für die antiarianische Argumentation des großen Alexandriners, sondern auch für das vermeintliche Glaubensbekenntnis der Synode von 324/25.<sup>69</sup>

<sup>67</sup> Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,10 zeigt deutlich, dass auch der Übersetzer unserer Urkunde terminologisch korrekt zwischen „gezeugt werden“ und „werden“ (γεννηθῆναι ἢ γενέσθαι/ethiledh 'aw hwā) unterscheidet. Zu dieser griechischen terminologischen Differenzierung und ihrer syrisch korrekten Wiedergabe vgl. auch Philoxenus von Mabbug in seinem Johanneskommentar: Philoxène de Mabbog, Commentaire du proloque johannique (Ms. Br. Mus. Add. 14, 534). Édité par André de Halleux, Louvain 1977, (52,9–17). Zwar kann die Übersetzung der verschiedenen Formen von γενητός aus Athanasius von Alexandrien, Epistula ad Afros, ed. par Jean-Paul Migne, Paris 1887 (PG 26), 1040–43 in der syrischen Handschrift B.M. Or 8606 aus dem Jahre 723 n. Chr. mit verschiedenen Formen von *iledh* zeigen, dass in der Zeit der Übersetzung dieser Schrift (einige Jahrhunderte früher, da die Handschrift eindeutig auf eine sehr alte Vorlage zurückgeht) die terminologische Unterscheidung zwischen „Zeugung“ und „Werden“ im Syrischen auch gegen die griechische Vorlage noch nicht nachvollzogen wurde (vgl. Athanasiana syriaca, Part II. 1. Homily on Matthew XII 32 [Epistola ad Serapionem IV § 8–23]. 2. Epistola ad Afros. 3. Tomus ad Antiochenos. 4. Epistola ad Maximum. 5. Epistola ad Adelphium. Edited by Robert W. Thomson, Louvain 1967, 24,20 ff.). Übrigens übersetzt Thomson an allen Stellen die verschiedenen syrischen Formen von *iledh*, die jeweils „Gezeugtsein“ ausdrücken, allesamt mit „created“, während die griechische Vorlage „Gewordenheit“ ausdrückte (vgl. Athanasiana syriaca, Part II. 1. Homily on Matthew XII 32 [Epistola ad Serapionem IV § 8–23]. 2. Epistola ad Afros. 3. Tomus ad Antiochenos. 4. Epistola ad Maximum. 5. Epistola ad Adelphium. Translated by Robert W. Thomson, Louvain 1967, 20–21). Ähnlich verfährt auch Payne-Smith in seinem Wörterbuch. Man sollte sich also nicht von der englischen und ungenauen Wiedergabe ins Boxhorn jagen lassen! Aber unsere Handschriften von Urkunde 18, die also auf eine Übersetzung aus späterer Zeit zurückgehen dürfte, macht schon deutlich diese Unterscheidung, wie wir gesehen haben. Es ist nach allem, was die syrische Übersetzungsgeschichte angeht, m. E. deutlich, dass mit *hawyā* weder κτιστός noch γεννητός wiedergegeben sein kann.

<sup>68</sup> Athanasius, Or.c.Arian. III,67,1.

<sup>69</sup> Opitz, Urkunde (wie Anm. 1), 18,9 (38,14): ὡς γέννημα κυρίως/a(y)kh yaldā mārānā'ith; Urkunde 18,13 (39,15) ἀληθῶς γέννημα/ d-šarīrā'ith 'ithaw(hy) yaldā. Vgl. damit Athanasius, Or. c.Arian. I,8,5; I,37,5; II,33,2; III,9,2,4. Vgl. auch Ps.Athanasius, Or.c.Arian. IV,2,18–19: Οὐκοῦν ὡς γέννημα κυρίως ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς κατὰ τὸ τοῦ φωτός παράδειγμα.

## V. Schlussbemerkungen

Es sind daher m. E. signifikante theologie- und dogmengeschichtliche Beobachtungen, die für die deutlich nachnizänische Entstehung des in dem vermeintlichen Konzilsdokument von Antiochien inkorporierten Glaubensbekenntnisses sprechen. Diese kann man nun nicht einfach mit der Bemerkung beiseite schieben, es sei „problematisch“, wenn „Strutwolf nur aufgrund einer kurzen Passage“ davon ausgehe, „dass die neuarianische Lehre voraussetzen sei“ (XXXV). Die Kürze einer Passage wird wohl kaum als Argument für ihre theologiegeschichtliche Relevanz angesehen werden können. Gerade die von mir genannten drei kurzen Abschnitte in einem ansonsten stark an den Glaubensbekenntnissen des Arius und des Alexander von Alexandrien ausgerichteten Credo weisen deutlich auf die gegenüber der vor-nizänischen Situation gewandelte theologische Diskussionslage hin.

Neben diesen von mir neu in die Diskussion gebrachten Argumenten haben die literarkritischen wie auch die kirchengeschichtliche Perspektive des Dokuments betreffenden Aufstellungen nur sekundierenden und erläuternden Charakter. Aber auch sie weisen, ist einmal die Unechtheit des Dokuments theologiegeschichtlich wahrscheinlich gemacht, in die gleiche Richtung und machen deutlich, wie es möglich ist, dass ein aus den fünfziger Jahren des vierten Jahrhunderts stammendes Dokument dennoch jene Eigenschaften aufweisen kann, die meist als Garant für seine Echtheit aufgefasst werden: nämlich das Fehlen eines Bekenntnisses zur Wesensgleichheit, der Hinweis auf das bevorstehende Konzil von Ankyra, wie schließlich die offenbar im Kern authentische Bischofsliste einer Synode, die vor dem Konzil von Nizäa stattgefunden haben muss.<sup>70</sup>

Schließlich unterstellen mir meine Kritiker eine Argumentation, die ich so in meinem Buch nicht wieder finden kann. Es mag nun wirklich von vielen als ein Kuriosum empfunden werden, dass es außer dem in drei syrischen Handschriften überlieferten vermeintlichen Schreiben der Synode selbst keinerlei antikes oder mittelalterliches Zeugnis davon gibt, dass einer der theologisch bedeutendsten und kirchenpolitisch stark engagierten und von seinen Gegnern hart attackierten Vertreter der origenistischen Mehrheitspartei in der östlichen Kirche am Vorabend des Konzils von Nizäa exkommuniziert und auf der großen ökumenischen Synode rehabilitiert worden ist. Mir ist allerdings durchaus bewusst, welche Probleme Argumente *e silentio* haben, wenn auch nicht jedes gleich problematisch ist und manches Schweigen nicht belanglos und zufällig, sondern durchaus beredt. Wenn aber gegen meine These kritisch eingewendet wird, man könne „Strutwolf entgegenhalten, daß, wenn dieser Text wirklich Anfang der 50er Jahre gefälscht worden sei, sich Athanasius in seiner Schrift *De decretis Nicaenae synodi* auf die druckfrisch<sup>71</sup> gefälschte Verurteilung des Eusebius hätte beziehen müssen, der er hier gerade mit der umstrittenen Haltung des Euseb zum Nicaenum argumentiert“ (XXVI), so kann gerade dieser Einwand deutlich machen, welche Abstufungen es im Gebrauch des Arguments *e silentio* gibt: Es macht durchaus einen großen Unterschied, ob eine

<sup>70</sup> Vgl. hierzu auch Strutwolf, Trinitätslehre (wie Anm. 2), 34f.

<sup>71</sup> Das Bild einer „druckfrischen“ antiken Fälschung ist natürlich ein apartes und wegen seines offensichtlichen Anachronismus irritierendes Bild!

reale Konzilsentscheidung, die eine von 56 Bischöfen betragene große Synode kurz vor dem Konzil von Nizäa trifft, und die als ein Paukenschlag in den theologischen Auseinandersetzungen der Zeit gewirkt haben muss, völlig ohne jede Resonanz in den zeitgenössischen und späteren Quellen bleibt, oder ob eine obskure Fälschung, die von einem unbekanntem Theologen aus dem Umkreis der kleinen und im Osten weitgehend isolierten Eustathianergemeinde von Antiochien hergestellt worden ist und von der nicht einmal feststeht, dass sie überhaupt jemals in eine größere Öffentlichkeit gebracht wurde, sang- und klanglos untergegangen ist, ohne ihren Zweck zu erfüllen. Allerdings habe ich in meiner Argumentation mit gutem Grund nicht auf dieses Schweigen der sonstigen Überlieferung Bezug genommen, weil mir bewusst war und ist, dass es durchaus viele Gründe geben kann, warum die uns bekannten Quellen über ein bestimmtes Ereignis schweigen! Besonders, dass Athanasius in den fünfziger Jahren das frisch gefälschte Konzilsdokument, von dessen Unechtheit und Unhaltbarkeit er, wenn er es denn kannte, als Zeitzeuge überzeugt sein musste, tunlichst nicht erwähnt hat, wäre ja durchaus nachvollziehbar! Welche Gründe ihn aber bewegen haben sollten, im Falle der Echtheit des von mir als Fälschung verdächtigten Konzilsdokuments, die ihm kirchenpolitisch und in seiner antieusebianischen Polemik so sehr entgegenkommende vornizänische Verurteilung des Euseb von Caesarea nicht zu erwähnen und polemisch auszubeuten, wie er es sich ja im Falle des historisch unzutreffenden Gerüchts von der Apostasie des Euseb in der Diokletianischen Verfolgung eben gerade nicht verkneifen konnte,<sup>72</sup> ist dagegen schon eine andere Frage, auf die ich bisher noch keine wirklich überzeugende Antwort gelesen oder gehört habe!<sup>73</sup> Aber – wie gesagt – mit dem kuriosen Schweigen der Überlieferung habe ich in meiner Habilitationsschrift nicht argumentiert und müsste dieses Argument daher hier auch gar nicht verteidigen, was ich hiermit auch nicht im Ernst getan haben will.

Eins aber möchte ich tun, nämlich zum guten Schluss feststellen: Angesichts der gegen die These von der Unechtheit des von Opitz als Urkunde 18 abgedruckten Briefes der Synode an einen Bischof Alexander vorgebrachten Gegenargumente, mit denen ich mich in diesem Aufsatz auseinandergesetzt habe, sehe ich keinerlei Anlass meine in meiner Habilitationsschrift gemachten Aufstellungen zu widerrufen. Anders als meine Kritiker halte ich die These weiterhin für gut begründet und keineswegs für „sehr konstruiert“. Dagegen musste schon Eduard Schwartz und müssen

<sup>72</sup> Auf der Synode von Tyrus 335 wurde nach Epiphanius, Panar. 68,8,3–5 gegen Euseb von Caesarea der Vorwurf des Abfalls während der großen Verfolgung erhoben, der allerdings offenbar sofort als absurd verworfen und gegen seine Ankläger gewendet wurde. Vgl. Athanasius von Alexandrien, *Apologia contra Arianos*, ed. v. Jean-Paul Migne, Paris 1884 (PG 25), 8, 261 C 13–15 nennt Athanasius diesen aller Wahrscheinlichkeit noch völlig haltlosen Vorwurf, um Euseb zu diskreditieren. Vgl. hierzu Strutwolf, *Trinitätstheologie* (wie Anm. 2), 21 f. mit Anm. 9.

<sup>73</sup> Abramowski, *Synode* (wie Anm. 36), 366 meint, dass die Diskontinuität, die zwischen dem Glaubensbekenntnis von Antiochien und dem des Konzils von Nizäa festgestellt werden kann, „für das Ansehen des alexandrinischen Thronos als so blamabel“ betrachtet wurde, dass man hierin „ein mögliches Motiv für das Schweigen des Athanasius über den Erfolg Alexanders in Antiochien“ erblicken könne. Dieses Argument überzeugt mich insofern nicht, als Athanasius ja durchaus die Verurteilung des Euseb vom Konzil von Nizäa hätte nennen können, ohne auf die Frage des dort verabschiedeten Glaubensbekenntnisses einzugehen!

seine Nachfolger m. E. einige gewagte ‚Konstruktionen‘ vor- oder hinnehmen, um die Echtheit dieses Dokuments zu halten:

Ossius von Cordoba, der vom Kaiser mit einem Friedensbrief nach Alexandrien geschickt worden war und dort den Ernst der Lage erst festgestellt und den Kaiser in diesem Sinne informiert haben wird, aber in Alexandrien selbst noch keine Vorentscheidung zu Gunsten des alexandrinischen Bischofs gewagt hat,<sup>74</sup> soll auf dem Rückweg zum Kaiserhof nach Antiochien gekommen sein und dort ein solches Chaos vorgefunden haben, dass er sich ermächtigt sah, gegen jedes Kirchenrecht in die Belange einer fremden Diözese einzugreifen. Dabei soll er, obwohl er wissen musste, dass der Monarch inzwischen eine große ökumenische Bischofssynode, die unter anderem der Klärung des arianischen Streites dienen sollte, einberufen hatte, nicht nur die fällige Bischofswahl in Antiochien eingeleitet und kirchenrechtliches Chaos beseitigt haben, sondern auch in der arianischen Frage erfolgreich versucht haben, ein eindeutiges Präjudiz zu schaffen, indem er nicht nur die Verurteilung des Arius durch Alexander a priori als unhintergehbare Tatsache durchgesetzt, sondern auch die Verurteilung dreier angesehener und mächtiger Bischöfe und Lokalmatadoren des Ostens als Kryptoarianer erreicht hat. Er hätte es also gewagt, dem Kaiser und der kommenden Synode eigenmächtig vorgreifend Fakten zu schaffen, die den Monarchen erheblich verärgern mussten. Er soll dazu mit dem erklärten und vor der Einberufung des Konzils schon feststehenden Ziel, die Arianer und arianisierende Theologen exkommunizieren zu lassen, die Bischöfe der Nachbarschaft zusammen gerufen haben, die seinem kirchenrechtlich zumindest recht dubiosen Aufruf in einer selten großen Zahl gefolgt sein sollen und ihm auch ohne Murren den Gefallen getan haben, unter anderen den Bischof, dem eigentlich der Vorsitz bei der Bischofswahl in Antiochien zugestanden hätte<sup>75</sup> und der in Antiochien großes Ansehen genossen haben dürfte, als einen Kryptoarianer zu verurteilen. Für wie wahrscheinlich will man es denn halten, dass es einem von außen kommenden Bischof, auch wenn er im Auftrag (aber in einem durchaus anderen Auftrag!) des Kaisers unterwegs ist, gelingen kann, Euseb von Caesarea auf seinem eigenen Territorium, wo er, nach allem, was wir wissen, vor dem vermeintlichen Konzil von Antiochien, wie nachher unangefochten Autorität und Ansehen genoss, anzugreifen und exkommunizieren zu lassen, nicht weil er sich der Verurteilung des Arius widersetzt oder offen arianisch lehrt, sondern weil er angeblich ingesheim arianisch gesonnen sein soll?

„Eine Urkunde kann nicht echt sein, die, in die Geschichte projiziert, nötigt, solche Dinge in den Kauf zu nehmen“<sup>76</sup> möchte ich daher mit Adolf von Harnack schließen, den ich auch in diesem Aufsatz nicht übergangen haben möchte, sondern dem ich auch hier meine Reverenz erweise!

<sup>74</sup> Vgl. Schwartz, Dokumente (wie Anm. 5), 158; 291f.

<sup>75</sup> Siehe hierzu die Belege in Anm. 20.

<sup>76</sup> Harnack, Synode II (wie Anm. 6), 409 (Kleine Schriften, 24).