

KONTROVERSE

Nach hundert Jahren: Zur Diskussion um die Synode von Antiochien 325.

Eine Antwort auf Holger Strutwolf*

von Hanns Christof Brennecke und Uta Heil

Seitdem Eduard Schwartz im Jahre 1905 aus der an sich lange bekannten syrischen kirchenrechtlichen Sammlung des Cod. Paris. Syr. 62 den Brief einer bis dahin unbekanntem antiochenischen Synode veröffentlichte, die, wenn der Text keine Fälschung ist, kurz vor der Synode von Nicaea 325 n. Chr. stattgefunden haben muss, ist die Diskussion um die Echtheit dieses Textes, der die unmittelbare Vorgeschichte der Synode von Nicaea und vor allem die Rolle des Euseb von Caesarea darin in einem vollkommen neuen Licht erscheinen ließ, nie ganz verstummt.¹

* Vgl. den Aufsatz von Holger Strutwolf, Das Konzil von Antiochien 324/325 und sein vermeintliches Symbol – einige metakritische Bemerkungen, in: ZKG 122 (2011), 300–323 mit einführenden Bemerkungen des Herausgebers der ZKG.

¹ Eduard Schwartz veröffentlichte 1905 seine Entdeckung des Textes im syrischen Codex Parisinus Syriacus 62 in den Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen im Rahmen seiner Athanasiusstudien. Vgl. Eduard Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius VI, in: NGWG.PH (1905), 271–288 (wieder abgedruckt in: Gesammelte Schriften III, Berlin 1959, 134–155). Den syrischen Text des antiochenischen Synodalschreibens gab Schwartz nach der vorläufigen Edition von Schultheß (s. folgende Anm.) wieder, ergänzt um eine eigene griechische Rückübersetzung. Adolf Harnack widersprach massiv der Einschätzung von Schwartz in: Adolf Harnack, Die angebliche Synode von Antiochia im Jahre 324/5, in: SPAW (1908), 477–489, worin er den Text für eine plumpe Fälschung erklärte; Schwartz reagierte ähnlich heftig und äußerst ausführlich auf die Kritik von Harnack wieder in den Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen noch im selben Jahr: Eduard Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius VII, in: NGWG.PH (1908), 305–374, und noch einmal erneuerte Harnack seine Kritik in einem Aufsatz mit demselben Titel (in: SPAW [1909], 401–425). Die überaus polemisch geführte Auseinandersetzung zwischen Harnack und Schwartz, deren Ton Schwartz nach Harnacks Tod Jahrzehnte später bedauerte (Gesammelte Schriften II, Berlin 1956, 7), ist, abgesehen von mancherlei sehr persönlichen Schärfen, für eine grundsätzliche Debatte zwischen Theologen und Philologen in der deutschsprachigen Patristik zu Beginn des 20. Jahrhunderts vielleicht typisch. Walther Eltester und Hans-Dietrich Altendorf hatten aus Gründen der Pietät darauf verzichtet, die VII. Abhandlung der Athanasiusstudien wegen der darin enthaltenen heftigen Polemik gegen Harnack ganz in den Gesammelten Schriften wieder abzudrucken, außerdem hielten sie die Kontroverse um die Echtheit des antiochenischen Synodalschreibens zugunsten von Schwartz für endgültig entschieden (vgl. Gesammelte Schriften III, Berlin 1959, 169).

Als Herausgeber der Dokumente zur Geschichte des arianischen Streits haben wir damals auf die erneute Infragestellung der Echtheit des Schreibens jener Synode in Antiochien (325 n. Chr.)² durch Holger Strutwolf in aller Kürze reagieren müssen, um über die Aufnahme und chronologische Einordnung des Textes im Rahmen unserer Übersetzungen der bereits von Opitz edierten Texte³ entscheiden zu können. Eine kritische Auseinandersetzung mit der These von Strutwolf sollte im Rahmen des wissenschaftlichen Diskurses möglich sein und nicht sogleich als Angriff auf eine „wissenschaftliche Reputation“ verstanden werden. Es kann nicht in unserem Interesse liegen, den vor einem Jahrhundert sehr aggressiv geführten Streit zwischen Harnack und Schwartz über die Echtheit des Dokuments in diesem Stil fortzuführen.

Im Folgenden soll vor allem auf die Hauptkritikpunkte von Strutwolf an unserer Argumentation eingegangen werden. Weitere Aspekte, die im Verlauf der jahrelangen Diskussion um dieses Dokument behandelt wurden, werden nicht extra diskutiert; dafür sei auf die ältere Literatur verwiesen.⁴

² Hans-Georg Opitz hatte den Text aus Cod. Paris. Syr. 62 nach Friedrich Schultheß, *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon*, Berlin 1908, mit der griechischen Rückübersetzung von Schwartz abgedruckt (Athanasius Werke. Dritter Band. Erster Teil: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318–328, zwei Lieferungen, Berlin–Leipzig 1934/1935 [im Folgenden mit AW III angegeben], darin: Urk. 18). Inzwischen hat sich der Handschriftenbestand durch den von François Nau entdeckten Cod. Vat. Borg. syr. 148 (vgl. François Nau, *Littérature canonique syriaque inédit*, in: ROC 4 [1909], 1–49) und den von Henry Chadwick (wie Anm. 4) entdeckten Mingana syr. 8, sowie um Mardin. Orth. 309 und 310 vermehrt (vgl. Arthur Vööbus, *Syrische Kanonensammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde. I. Westsyrische Originalurkunden*, Löwen 1970 [CSCO 307, 317], 443–452 und Kaufhold [wie Anm. 12]), die interessante textkritische Varianten bieten. Eigentlich wäre inzwischen eine neue kritische Edition des Textes dringend geboten, die wir aber im Rahmen einer Fortsetzung der von Opitz begonnenen Sammlung leider nicht bieten konnten. Unsere deutsche Übersetzung ist daher nur eine Übersetzung der Edition von Schultheß mit den Korrekturen von Opitz und Chadwick.

³ Athanasius Werke. Dritter Band (= AW III). Erster Teil: Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites. 3. Lieferung: Bis zur Ekthesis Makrostichos, hg. im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften von Hanns Christof Brennecke/Uta Heil/Annette von Stockhausen/Angelika Wintjes, Berlin–New York 2007. Der Band enthält außerdem die Übersetzungen der damals von Hans-Georg Opitz „Urkunden“ genannten Dokumente (wie Anm. 2) in neuer Nummerierung aufgrund anderer chronologischer Entscheidungen (s. die Übersicht in AW III, XXXII–XXXIV und 295).

⁴ Luise Abramowski, *Die Synode von Antiochien 324/25 und ihr Symbol*, in: ZKG 86 (1975), 356–366; Henry Chadwick, *Ossius of Cordoba and the Presidency of the Council of Antioch 325*, in: JThS 9 (1958), 292–304; Frank L. Cross, *The Council of Antioch in 325 A.D.*, in: CQR 128 (1939), 49–76; David L. Holland, *Die Synode von Antiochien und ihre Bedeutung für Eusebius von Cäsarea und das Konzil von Nizäa*, in: ZKG 81 (1970), 173–181; J.R. Nyman, *The Synod at Antioch (324–325) and the Council of Nicaea*, in: StPatr 4 (1961), 483–489; T. Evan Pollard, *Eusebius of Caesarea and the Synod of Antioch (324–325)*, in: Franz Paschke (Hg.), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, Berlin 1981, 459–464; Erich Seeberg, *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa*, Berlin 1913 (ND Aalen 1973).

1. Adolf Harnack

Unsere Kritik der Nichterwähnung von Harnack bezog sich auf den fehlenden Hinweis darauf, dass Harnack in der Grundtendenz wie Strutwolf den Text als antieusebianische Fälschung aus eustathianischen Kreisen versteht.

Strutwolf formulierte:

„Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß der ‚Sitz im Leben‘ dieser vermeintlichen Verurteilung gerade dieser drei Bischöfe die Polemik antieusebianischer antiochenischer Kreise darstellt, die mit der Fälschung oder Verfälschung eines Synodalbriefs einer antiochenischen Synode die Gegner ihres verehrten Eustathius diskreditieren wollten, indem sie in spiegelbildlicher Umkehrung der Ereignisse von 326 die Ankläger zu Verurteilten machten.“⁵

Harnack hatte 1908 in seiner ersten Replik auf Eduard Schwartz den Hintergrund der Fälschung des antiochenischen Synodalschreibens ähnlich gesehen: „[...] und die ganze Fälschung hat also erklärlich den Zweck, der historischen Absetzung des orthodoxen Eustathius durch den heterodoxen Eusebius – diesem Skandalon der Kirchengeschichte – dreist eine erlogene Absetzung des Eusebius durch Eustathius entgegenzusetzen.“ Und weiter heißt es: „Seinen (scil. des Fälschers) Zorn erregte die Absetzung des orthodoxen Eustathius durch Eusebius. Er durfte es seinem Publikum gegenüber wagen, die Geschichte hier einfach umzukehren, [...]“.⁶

Harnack wie Strutwolf sehen den Text des antiochenischen Synodalschreibens als Fälschung aus eustathianischen Kreisen an. Der Grundgedanke einer „Umkehrung“ der Ereignisse von 326, als Eustathius von Antiochien von einer Synode unter Federführung Eusebs von Caesarea abgesetzt wurde, ist daher bei Harnack und Strutwolf vergleichbar. Im Unterschied zu Harnack datiert Strutwolf diese Fälschung zwar schon in die Mitte des vierten Jahrhunderts und vermutet, dass der Fälscher sich dabei eines Synodalschreibens aus der Zeit vor 325 bedient hätte, um einen möglichst authentischen Rahmen herzustellen.⁷ Insgesamt gesehen waren wir jedoch der Auffassung, dass die Argumentationen und die Einschätzungen der Tendenz des Textes von Harnack und Strutwolf trotz aller Unterschiede doch mehr „als die Überzeugung von der Unechtheit des genannten Dokuments“ gemeinsam haben.⁸

⁵ Holger Strutwolf, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Cäsarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1999, 39. Vgl. auch jetzt Strutwolf, *Das Konzil* (wie Anm. *).

⁶ Vgl. Adolf Harnack, *Die angebliche Synode* (wie Anm. 1: 1908), 487 und 488f.

⁷ Strutwolf, *Das Konzil* (wie Anm. *), 302 mit Anm. 7. Im Unterschied zu Strutwolf hatte Harnack allerdings diese Fälschung in das 6. oder 7. Jahrhundert datieren wollen – er äußert sich dazu nur ganz kurz in einem Absatz auf S. 488. Zur Frage, ob überhaupt der Text als Fälschung aus eustathianischen Kreisen vorstellbar ist und ob in ihm irgendwelche eustathianischen Theologoumena erkennbar sind, s. u.

⁸ Strutwolf, *Das Konzil* (wie Anm. *), 302. Strutwolf hatte in seiner Habilitationsschrift (wie Anm. 5) auf S. 32 und in den Anmerkungen 45 und 46 nur vermerkt, dass Harnack „die Echtheit dieser Urkunde bezweifelt“, ohne aber Harnacks Kritikpunkte an der Echtheit oder sein Verständnis der Fälschung vorzustellen.

2. Textkritische Probleme und literarkritische Spannungen

Uns irritierten weiterhin die von Strutwolf festgestellten angeblichen literarkritischen Spannungen, die er vor allem in dem Wechsel zwischen der ersten Person im Singular (§ 2–3) und im Plural (ab § 4) in den Anfangsparagrafen des Dokuments zu erkennen meinte, ohne jedoch daraus konkrete Quellenscheidungen zu folgern. Trotzdem geht Strutwolf davon aus, dass ein ursprüngliches, echtes Konzilsdokument, das vor allem im konventionellen Wir-Stil kirchenrechtliche Fragen behandelt hatte, mit Hilfe anderer Quellen bzw. freier Formulierungen des „Fälschers“ zu diesem nun vorliegenden Dokument erweitert wurde, und verbindet die „Ich-Passagen“ mit dem Thema der Irrlehre und die „Wir-Passagen“ mit kirchenrechtlichen Problemen.

Mit Eduard Schwartz und anderen sehen wir dagegen im Wechsel von der ersten Person Singular zur ersten Person Plural kein literarkritisch zu lösendes Problem. Im Gesamtduktus des Textes erscheint das als durchaus nachvollziehbar.

Es müssten überdies unserer Ansicht nach diese von Strutwolf angenommenen literarkritischen Spannungen auch den angeblichen Patchwork-Charakter des Textes stützen können, und zwar über die allgemeine Beobachtung hinausgehend, dass in § 2–5 eine überraschende erste Person im Singular auftaucht. Falls Spannungen im Text vorliegen sollten, wie Strutwolf vermutet, dann müssten sie sich auch entsprechend auswerten lassen; ansonsten bleibt die Annahme einer Grundschrift – nach Strutwolf ein „echtes Konzilsdokument, das recht konventionell im Wir-Stil kirchenrechtliche Fragen behandelt hatte“⁹ und dessen Anfang er nun sogar rekonstruiert¹⁰ – und deren redaktioneller Überarbeitung spekulativ. Problematisch erscheint ferner an dieser These, dass sich bereits in § 2–3 ein „wir“ oder „uns“ mit dem Ich-Erzähler Ossius verbindet und in § 5 noch einmal das „Ich“ der Ossius auftaucht. Schließlich ist der Fokus in § 2–3 nicht allein auf Probleme in der kirchlichen Lehre ausgerichtet.

Strutwolfs Annahme von literarkritischen Spannungen im Text und die Postulierung einer kirchenrechtlich orientierten „Grundschrift“ hängt nicht zuletzt an der Interpretation einer Formulierung in § 4 (AW III 37,13 Opitz), wo der Cod. Paris. Syr. 62 „nāmusā ‘idtānyā wqānunē“ bietet, was Schwartz mit δ ἐκκλησιαστικὸς νόμος καὶ οἱ κανόνες übersetzt hatte.¹¹ Heinz Ohme hat nun aber unter Berufung auf eine Auskunft von Hubert Kaufhold darauf aufmerksam gemacht, dass die Handschriften Mardin. Orth. 309 und 310 sowie die Mingana syr. 8, die als Abschrift des Mardin. Orth. 310 gelten muss, eindeutig für beide Begriffe einen Singular lesen, so dass es auf Griechisch also δ ἐκκλησιαστικὸς νόμος καὶ δ κανὼν heißen muss.¹² Da es nur schwer vorstellbar erscheint, dass hier ein ursprünglicher Plural in der Überlieferung

⁹ Vgl. Strutwolf, Das Konzil (wie Anm. *), 305f. Strutwolf denkt dabei also an ein Dokument einer antiochenischen Synode, bei der es im wesentlichen um kirchenrechtliche Fragen bzw. um „die Geltung der kirchlichen Gesetze und Kanones“ gegangen sein muss.

¹⁰ Vgl. Strutwolf, Das Konzil (wie Anm. *), 306.

¹¹ AW III (wie Anm. 3), Dok. 20,4 (= Urk. 18,4).

¹² Heinz Ohme, Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs, Berlin u. a. 1998, 379–383; vgl. zu den Handschriften auch Hubert Kaufhold, Griechisch-syrische Väterlisten der frühen griechischen Synoden, in: OrChr 77 (1993), 1–96 (S. 38f.; 55; 70f. zur Synode von Antiochien und deren Namensliste, besonders zu der Schreibung der ersterwähnten Person als „Ossius“).

zu einem Singular geworden ist, sondern der in späterer Zeit nicht mehr verständliche Singular zu einem dem Schreiber vertrauten Plural wurde, gehen wir wie Ohme davon aus, dass der Singular die ursprüngliche Lesart bietet. Gemeint ist demnach „das ganze Evangelium und alles, was in der Kirche absolute Gültigkeit besitzt“¹³. Demzufolge ist mit Ohme eine ausschließlich kirchenrechtliche Interpretation dieses Paragraphen hinfällig und im Grunde auch das von Strutwolf angenommene literarische Problem.

Überdies ist grundsätzlich zu fragen, ob kirchenrechtliche und dogmatische Fragen in diesem Fall so streng zu unterscheiden oder auseinanderzuhalten sind, da es im arianischen Streit von Beginn an auch um quasi kirchenrechtliche Fragen ging: Hatte ein in Alexandrien abgesetzter Presbyter wie Arius tatsächlich eine Möglichkeit, andernorts unterstützt oder wieder zugelassen zu werden? Man vergleiche dazu den Entscheid einer Synode in Palästina, Arius wieder in – offenbar alexandrinischen – Gemeinden zuzulassen,¹⁴ und auch die Beschwerde des Alexander von Alexandrien über die seiner Ansicht nach unrechtmäßige Aufnahme von Verurteilten in die Kirchengemeinschaft¹⁵. Wie soll man mit Synodalentscheidungen umgehen, die sich widersprechen, wenn z. B. nach der Absetzung des Arius in Alexandrien andere Synoden sich für ihn aussprachen?¹⁶ Und sind diejenigen, die sich für Arius¹⁷ oder gegen seine Verurteilung durch Alexander aussprachen,¹⁸ dadurch – wie es Alexander offenbar annimmt – mitverurteilt? Schon in dem Rundschreiben des Alexander von Alexandrien, in dem er die ägyptische Verurteilung des Arius der Kirche bekanntgab, beschwert er sich darüber, dass Euseb von Nikomedien sich für die von ihm Abgesetzten einsetze sowie entsprechende Briefe verbreite,¹⁹ und er schreibt weiter: „Euseb und seine Mitstreiter aber nahmen sich ihrer an und beeilten sich, Lüge mit Wahrheit und die Gottlosigkeit mit Frömmigkeit zu vermischen.“²⁰ Und in einem Brief, gerichtet an Euseb von Nikomedien, beschwert sich Arius darüber, dass auch Euseb von Cäsarea, Theodotus, Paulinus, Athanasius, Gregorius, Aetius und alle im Osten inzwischen ausgeschlossen wurden.²¹ Alexander hatte offenbar mittels Rundbriefen, wie sie in Dok. 2.2 (= Urk. 4b) und Dok. 14 (= Urk. 15) vorliegen und für die anscheinend zu votieren war (vgl. das Votum des Philogonius von Antiochien in Dok. 14,5), versucht, die Verurteilung des Arius und seiner Anhänger auch außerhalb Ägyptens durchzusetzen. Wer sich

¹³ Ohme, *Kanon ekklesiastikos* (wie Anm. 12), 382.

¹⁴ AW III (wie Anm. 3), Dok. 8 (= Urk. 7). Vgl. zur problematischen Deutung des Dokuments AW III (wie Anm. 3), S. XXVIII.

¹⁵ AW III (wie Anm. 3), Dok. 17,9,37 (= Urk. 14). Vgl. auch die von Alexander beklagten „Räuberhöhlen“ der Arianer in Dok. 17,3 und die Gerichtsverhandlungen in Dok. 17,5.

¹⁶ Vgl. AW III (wie Anm. 3), Dok. 3 (= Urk. 5) über die Synode von Bithynien.

¹⁷ Vgl. den Brief des Euseb von Nikomedien an Arius in AW III (wie Anm. 3), Dok. 16 (= Urk. 2).

¹⁸ Vgl. den Brief des Georg aus Laodicea an Alexander in AW III (wie Anm. 3), Dok. 6 (= Urk. 12); den Brief des Euseb von Cäsarea an Alexander in Dok. 9 (= Urk. 7) und den Brief des Athanasius von Anazarba an Alexander in Dok. 11 (= Urk. 11), den Brief des Theognis von Laodicea an Alexander in Dok. 13.

¹⁹ AW III (wie Anm. 3), Dok. 2,2,4 (= Urk. 4b).

²⁰ AW III (wie Anm. 3), Dok. 2,2,11: οἱ δὲ περὶ Εὐσέβιον προσεδέξαντο σπουδάζοντες ἐγκαταμίξαι τὸ ψεῦδος τῆ ἀληθείᾳ καὶ τῆ εὐσεβείᾳ τὴν ἀσεβείαν (AW III 8,13f. Opitz).

²¹ AW III (wie Anm. 3), Dok. 15,3 (= Urk. 1). Vgl. damit Dok. 17,56 (= Urk. 14) des Alexander.

seinem Entscheid nicht anschoß, dem kündigte er offenbar die Kirchengemeinschaft auf.

Diese Probleme durchzogen den Streit um Arius von Beginn an und darum scheint es auch in Antiochien im Jahr 325 gegangen zu sein, wie besonders § 6f. nahelegt:

„Weil nämlich unser Bruder und Mitdiener, der ehrwürdige und geliebte Alexander, der Bischof von Alexandrien, einige von den Presbytern, die zu Arius halten, aus der Kirche ausgeschlossen hat wegen der Beleidigung, die sie gegen unseren Erlöser geäußert haben, so daß auch in die Gemeinschaft einige von ihnen aufgenommen wurden, weil sie auch manche durch ihre gottlose Lehre zu täuschen in der Lage sind, schien es deshalb der heiligen Synode gut, daß dies zuerst untersucht werde, so daß, wenn sie die Hauptsache der Geheimnisse bei uns bewahrt bliebe, auch diese übrigen Dinge, jedes einzelne für sich, behandelt werden könnten. [...] Und auch das, was von Alexander, dem Bischof von Alexandrien, behandelt wurde gegen die, die zu Arius halten, haben wir ins Zentrum gestellt, damit, wenn einige dem entgegengesetzt die Lehre zu verkehren scheinen, diese auch in der Kirche fremd seien, damit sie nicht etwa, wenn sie in ihr blieben, einige der allzu Einfältigen hinwegrissen.“²²

In Antiochien versuchte man, diese verworrene Lage offenbar dadurch in den Griff zu bekommen, dass man erneut zunächst einen theologischen Konsens formuliert (so in § 8–13), um auf dieser Basis eine Entscheidungsmöglichkeit über die diversen Absetzungen, Synodalentscheide und Personalfragen zu haben. In einem zweiten Schritt wurden dann Theodotus von Laodicaea, Narcissus von Neronias²³ und Euseb von Cäsarea als „Arianer“ verurteilt. So urteilt auch Luise Abramowski, dass „es ein Erfolg für Alexander war, die Verurteilung des Arius und seiner Anhänger mit der Entscheidung von Antiochia im Kerngebiet der Gegner selbst von einer nicht bloß innerägyptischen Synode durchsetzen zu können“.²⁴

Insofern scheint uns eine literarkritische Scheidung bei diesem Dokument, ob nun begründet mit thematischen Widersprüchen zwischen theologischen und kirchenrechtlichen Aspekten oder dem Wechsel von der ersten Person Singular zur ersten Person Plural, nach wie vor nicht zwingend zu sein. Hinzu kommt die Beobachtung von Ohme, dass in dem antiochenischen Synodalschreiben nicht nur der Ausdruck „kirchliches Gesetz“, sondern auch „Kanon“ in den Singular und nicht Plural zu setzen ist, so dass hier die Gesamtheit der christlichen Lehre gemeint ist und nicht anderweitige kirchenrechtliche Probleme.

In der Tat ist es zwar ungewöhnlich, dass ein Synodalbrief (teilweise) in der ersten Person Singular formuliert ist, aber das ist in diesem außergewöhnlichen Fall mit der herausgehobenen Rolle des Ossius als „Sonderbeauftragter“ des Kaisers, der eben nicht zu den Bischöfen aus der Region gehörte, gut erklärbar. Ossius ist der Initiator, spricht dann aber im Namen der Synode. Gerade dieses Faktum des ungewöhnlichen Gebrauchs der ersten Person Singular spricht überdies eher für die Echtheit; ein

²² AW III (wie Anm. 3), Dok. 17,6f. (= Urk. 18).

²³ Vgl. zu ihm AW III (wie Anm. 3), Dok. 21 (= Urk. 19). Narcissus und Theodotus waren nach Ath., syn. 17,1 frühe Unterstützer des Arius. Vgl. auch oben Dok. 15 (= Urk. 1), wie Anm. 21.

²⁴ Abramowski, Synode (wie Anm. 4), 364. Der Vorgängerbischof in Antiochien, Philogonius, hatte bereits Alexander unterstützt (vgl. AW III [wie Anm. 3], Dok. 14,5 [= Urk. 15]), worüber Arius offenbar enttäuscht war (vgl. Dok. 15,3 [= Urk. 1]).

Fälscher hätte sich wahrscheinlich an die allgemein übliche Form der Abfassung in der ersten Person Plural gehalten.

Insofern ist unser früheres Votum zu wiederholen, dass sich die Anfangsparagraphen des Synodalschreibens ganz natürlich aus dem Duktus ergeben, da Ossius in seinem Bericht zwischen seinen eigenen Aktivitäten und denen der Gesamtsynode unterscheidet und der Reihe nach anführt, wie er in die Stadt Antiochien kam, dort Verwirrung vorfand, daraufhin zu einer Synode einlud, was aber die Verwirrung nur verstärkte, da die bislang üblichen kirchlichen Gepflogenheiten von einigen missachtet worden waren und viele Unklarheiten bestanden.²⁵

Versteht man das Dokument in diesem oben skizzierten Sinn, so rückt vielleicht auch die Nennung der Provinzen § 3 in ein anderes Licht. Dort scheint nämlich nicht in erster Linie die Herkunft der Teilnehmer der Synode aufgeführt zu werden, wie man bislang immer angenommen hat, sondern es sind vielmehr die Gegenden gemeint, wo die Probleme besonders erdrückend waren und einer Klärung bedurften, wie es in dem Halbsatz vorher heißt:

Es schien Ossius gut zu sein, „[...] unsere Seelenverwandten und Amtsbrüder, besonders die in unserer Nachbarschaft, zu ermahnen (!) wegen dieser für die Brüder drängenden und bedrückenden Angelegenheit, für die nämlich, die aus Palaestina, Arabia und Phoenicie sind und aus Syria coelis, aus Cilicia und auch für einige von denen, die aus Cappadocia sind [...]“²⁶

Insofern stünde dann auch diese Liste nicht mit den zu Beginn des Dokuments erwähnten Teilnehmern der Synode und ihrer Herkunft im Widerspruch,²⁷ sondern in Übereinstimmung mit unseren Kenntnissen über die Anfänge des arianischen Streites. Als bedeutende Unterstützer führt Arius in Dok. 15,3 (= Urk. 1) selbst an: Euseb von Cäsarea; Theodotus von Laodicaea; Paulinus von Tyrus; Athanasius von Anazarba; Gregorius (Nachfolger des Euseb in Berytos) und Aetius von Lydda. Hinzuzurechnen ist nach Dok. 8 (= Urk. 10) auch Patrophilus von Scythopolis. Von diesen werden in Antiochien 325 nun Theodotus, Euseb und ferner Narcissus von Neronias, ein weiterer früher Anhänger des Arius,²⁸ von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Betrachtet man die erwähnten Provinzen, ergibt sich folgendes Bild:

Zu Palästina gehören Euseb von Cäsarea wie auch Patrophilus von Scythopolis (vgl. Dok. 17,37; Dok. 8 und Soz., h.e. I 15,11) und Aetius aus Lydda (vgl. auch die oben schon erwähnte palästinische Synode).²⁹ Unsere Kenntnisse über Vorgänge in der Arabia sind sehr begrenzt. Zu Phoenicia gehören Paulinus von Tyrus und Gregor von Berytus (vgl. Dok. 4; 5; in Berytus war Eusebius Bischof vor seinem Wechsel nach Nikomedien). Zu Coele Syria gehört Theodotus von Laodicaea (vgl. auch die Aktivitäten des Presbyters Georg in Antiochien nach Dok. 6; 7 und Ath., apol.sec. 8,3). Zu

²⁵ AW III (wie Anm. 3), S. XXXV.

²⁶ AW III (wie Anm. 3), Dok. 20,3 (= Urk. 18,3 [37,3–7 Opitz]).

²⁷ Das wäre eine neue Einschätzung dieser Passage gegenüber der bisherigen traditionellen Deutung, die von uns auch bislang favorisiert wurde (s. AW III [wie Anm. 3], S. XXXVI). Vgl. zu den erwähnten Namen in § 1 und deren Zuweisung zu Städten und Provinzen vgl. Schwartz (1905 [wie Anm. 1], 285–288) und Anm. 31.

²⁸ Vgl. AW III (wie Anm. 3), Dok. 21 (= Urk. 19); Ath., syn. 17,1 (wie Anm. 23).

²⁹ Wie Anm. 14. Ebenfalls Makarius von Jerusalem (Ath., ep. Aeg. Lib. 8).

Cilicia gehören Narcissus von Neronias wie auch Athanasius von Anazarba (Dok. 12; 13). Aus Cappadocia stammt Asterius.

Die Synode in Antiochien befasste sich also primär damit, die Verwirrungen, die sich in der Folge aus der alexandrinischen Verurteilung des Arius ergaben, in ihren „Brennpunkten“, wo sich Unterstützer des Arius befanden, im Rahmen der Synode von Antiochien zu klären auf der Basis einer neuen überregionalen theologischen Verständigung. Dass auch Bischöfe aus anderen Regionen auf der Synode, bei der es ja vermutlich immerhin um die Besetzung des antiochenischen Stuhles ging, anwesend waren, ist dazu kein Widerspruch.³⁰

3. Kirchengeschichtliche Situation

Für Strutwolf weist die vorausgesetzte historische Situation des Dokuments deutlich in nachnizänische Zeit: Es geht seiner Auffassung nach um die Enttarnung von „Kryptoarianern“ der zweiten Generation (S. 309). Strutwolf ist zuzustimmen, dass es gar nicht primär um die Verurteilung des Arius selbst geht, sondern der vermeintlichen oder wirklichen Anhänger oder theologischen Sympathisanten des Arius.³¹ Nur scheinen es doch eher die Anhänger des Arius zu sein, die nach der alexandrinischen Verurteilung des Arius durch Alexander sich entweder durch Briefe oder auf Synoden für Arius geäußert hatten, wie oben dargelegt.³²

Dennoch wurde offensichtlich auch *de fide* verhandelt, was sich in dem großen theologischen Mittelteil, der theologischen Erklärung in §8–12, niederschlägt. Auf dieser theologischen Basis wurde versucht, die „Verwirrungen“ über die Ein- und Absetzungen und andere synodale Entscheidungen des arianischen Streits, über die wir vor Nicaea nur ansatzweise informiert sind, zu klären. Selbstverständlich wird in dem Synodalbrief die Absetzung und Exkommunikation des Arius vorausgesetzt,

³⁰ Wie sehr überdies gerade die Namenslisten und Unterschriftenlisten im Verlauf der Überlieferung gelitten haben, davon zeugen viele Dokumente im Rahmens nicht nur des arianischen Streits.

³¹ Zum Problem der Beschreibung „die um Arius“, was Arius einschließen kann, aber in der Tat nicht muss, vgl. jetzt auch Hanns Christof Brennecke, Die letzten Jahre des Arius, in: Ders./Annette von Stockhausen (Hgg.), Von Arius zum Athanasianum. Studien zur Edition der „Athanasius Werke“, Berlin–New York 2010, 63–83. Die Identifizierung der genannten Teilnehmer bei Strutwolf (S. 312) mag eine Möglichkeit sein, mehr aber sicher nicht (s. o. Anm. 27). Nach Strutwolfs Auffassung hätten dann eigentlich die § 1 erwähnten Tarcodimantus, Amphion und Aetius auch verurteilt werden müssen. Nicht nur sind Identifizierungsversuche mit großen Unsicherheiten behaftet, sondern für die Situation des vierten Jahrhunderts erscheint es geradezu symptomatisch, dass uns scheinbar bekannte Vertreter bestimmter dogmatischer Positionen auch ganz anders votieren konnten. Dafür Beispiele aus der an Überraschungen nicht armen Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts im einzelnen aufzuzählen, erscheint überflüssig. Auch ist sicher nicht zu vernachlässigen, dass es hier um eine gleichsam von der Autorität des Kaisers gestützte Synode unter der Leitung seines kirchenpolitischen Beraters ging. Ob der Begriff „Kryptoarianer“ sehr glücklich ist, wird man fragen dürfen.

³² Vgl. S. 99f. Die aus der Zeit vor Nicaea überlieferten Dokumente des arianischen Streites machen deutlich, dass es immer wieder um Sympathisanten des Arius bzw. seiner theologischen Position ging. Außerdem hatte Arius sehr gezielt um Unterstützung eben auch außerhalb Alexandriens nachgesucht, so dass hier in der Tat ein ziemlich kompliziertes Problem bestand.

aber es wird auch deutlich, dass die theologische Ekthesis das Ergebnis einer Diskussion war: „Und als wir uns nun gemeinsam in der Gegenwart auch von einigen redengewandten Brüdern wegen des kirchlichen Glaubens, den wir von den Schriften und von den Aposteln gelernt und von den Vätern empfangen haben, versammelt hatten, ließen wir das Wort ausgehen.“³³

Strutwolf begründet seine Fälschungshypothese des Synodalbriefes als eine nachnizänische Kompilation auch mit dem Hinweis darauf, dass es erst ein nachnizänisches Phänomen sei, andere als „Arianer“ zu denunzieren und ihnen Täuschung und Verschleierung der wahren Absichten zu unterstellen (S. 310): „[...] als nämlich die im Osten in der Minderheitenposition stehenden Theologen Markell von Ankyra, Athanasius von Alexandrien und auch die Eustathianergemeinde in Antiochia die eusebianische Mehrheit im Osten als Kryptoarianer zu denunzieren versuchten.“ Er beruft sich auf § 7 („[...] wenn einige dem entgegengesetzt die Lehre zu verkehren scheinen“ [AW III 38,9 Opitz]) und § 14 („[...] obwohl sie mit viel Tücke versuchen, sich zu verhüllen und ihre Torheiten durch die Überredung mit Worten und nicht durch die Wahrheit zu verbergen“ [AW III 40,7f. Opitz]).

Aber schon vor Nicaea, noch in den Anfängen der schnell eskalierenden Auseinandersetzung, warf Alexander dem Euseb von Nikomedien vergleichbare Täuschungsmanöver vor: „Euseb und seine Mitstreiter aber nahmen sich ihrer an und beeilten sich, Lüge mit Wahrheit und die Gottlosigkeit mit Frömmigkeit zu vermischen“, und unterstellt ihm ständiges Ausweichen und „Veränderungen wie ein Chamäleon“³⁴. Besonders in seinem anderen, sehr langen Brief (Dok. 17 = Urk. 14) ist die Kritik der Täuschung und Verstellung ein zentraler Vorwurf, hier an die „Arianer“ selbst gerichtet: „Natürlich geben sie vor ihnen nicht zu, was sie alles Böse bei uns gelehrt und getan haben, weshalb sie ja auch ausgeschlossen wurden, sondern sie gehen darüber entweder mit Schweigen hinweg oder vertuschen und verdunkeln es mit wirrem Gerede und Geschreibe.“³⁵ Auf diese Täuschungsmanöver würden viele hereinfliegen, sie unterstützen und so die arianische Häresie mit verbreiten. Und zum Schluss des Briefes warnt Alexander den Adressaten, seinen Namensvetter in Byzanz, davor, auf die Täuschungsmanöver von Arius und denen, die sie unterstützen, hereinzufallen; weder mündlich noch schriftlich würden sie die Wahrheit sagen.³⁶

So ist es also nicht überraschend, wenn in unserem umstrittenen Dokument wieder den verurteilten drei Bischöfen Täuschungsversuche vorgeworfen werden, die nur verbergen sollten, dass sie eigentlich genau wie Arius lehren. Der Synodalbrief

³³ AW III (wie Anm. 3), Dok. 20,7 (= Urk. 18,7 [38,5–7 Opitz]).

³⁴ Dok. 2.2,11: οἱ δὲ περὶ Εὐσεβίον προσεδέξαντο σπουδάζοντες ἐγκαταμίξει τὸ ψεῦδος τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν ἀσεβείαν (8,13f. Opitz) und Dok. 2.2,16 (... καὶ πάλιν ὡς χαμαιλέοντες μετεβάλλοντο... [9,21 Opitz]).

³⁵ Dok. 17,8: οὐχ ἄπερ γοῦν παρ' ἡμῖν πονηρῶς ἐδίδαξαν τε καὶ διεπράξαντο ὁμολογοῦσιν αὐτοῖς, δι' ἃ καὶ ἐξώσθησαν· ἀλλ' ἢ σιωπῇ ταῦτα παραδίδασιν, ἢ πεπλασμένοις λόγοις καὶ ἐγγράφοις ἐπισκιάζοντες ἀπατώσιν (20,25–21,1 Opitz).

³⁶ Auch umgekehrt wurde dasselbe Verhalten kritisiert: Euseb von Cäsarea bemängelt an Alexander, dass er Aussagen des Arius kritisiere und ihm unterstelle, die dieser so gar nicht geäußert habe (Dok. 9). Überdies ist es eine rhetorische Selbstverständlichkeit, dass Häresie erst „entdeckt“ oder „aufgedeckt“ wird und eben vorher verborgen war.

beschreibt in § 14 recht genau, dass intensiv diskutiert wurde und dass die drei Bischöfe eine Lehre einführen wollten, die der apostolischen Lehre und der Heiligen Schrift widersprach. Sie werden überdies nicht direkt mit den Anhängern des Arius gleichgesetzt, sondern es heißt, dass sie Gedanken geäußert haben, wie sie sich auch bei den Anhängern des Arius finden.³⁷ Der Vorwurf der Täuschung fügt sich in die Reihe der vorausgehenden vergleichbaren Vorwürfe ein und ist insgesamt gut aus der Situation heraus erklärbar. Im Prinzip hat sich in Antiochien Alexanders Sicht, dass durch die Verurteilung des Arius dessen Anhänger und Unterstützer ebenfalls verurteilt sind,³⁸ durchgesetzt, indem hier nun vermeintliche oder wirkliche Unterstützer des Arius ebenfalls verurteilt werden.

4. Theologie- und dogmengeschichtliche Argumente

Für Strutwolf ist die Theologie der Ekthesis „das stärkste und überzeugendste Argument für die nachnizänische Entstehung des antiochenischen Synodalschreibens“ (S. 313). Im Gegensatz dazu hatte schon Eduard Schwartz bei der ersten Veröffentlichung des antiochenischen Synodalbriefes darauf hingewiesen, dass der theologische Teil, also die eigentliche Ekthesis in § 8–12, sich eng mit den überlieferten Texten von Alexander von Alexandrien berühre.³⁹ Vor allem hatte Luise Abramowski auf die wörtlichen Übereinstimmungen im ersten Artikel der Ekthesis (§ 8) mit der theologischen Erklärung des Arius an seinen Bischof Alexander, in der Arius sich ausdrücklich auf Alexander beruft, aufmerksam gemacht.⁴⁰ Es erscheint uns schwer vorstellbar, dass ein Fälscher eines dezidiert antiarianischen Dokuments in den fünfziger Jahren des vierten Jahrhunderts in dieser Form eine auch mit dem Namen des Arius verbundene Formulierung noch hätte zitieren können.

Nach Luise Abramowskis Interpretation dieses Textes (vgl. auch ihre Korrekturen an der griechischen Rückübersetzung von Eduard Schwartz und ihre deutsche Übersetzung in Verbesserung der von K. Dockhorn und A.M. Ritter stammenden deutschen Übersetzung der englischen Fassung von Kelly⁴¹) ist das Hauptanliegen dieser Ekthesis, $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\upsilon$ theologisch eindeutig zu definieren, was angesichts der arianischen Identifizierung bzw. Synonymisierung von $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\upsilon$ und $\kappa\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ das theologisch wichtigste Problem in der Auseinandersetzung mit Arius vor Nicaea war.⁴²

Strutwolf möchte dagegen das Dokument vor allem wegen zweier Formulierungen, die als häretisch abgelehnt werden, weit in nachnizänischer Zeit ansetzen, vor

³⁷ Auch Athanasius differenziert trotz aller Polemik durchaus zwischen den alten Arianern, denen „um Euseb“ und neuen Arianern (Homöern), so z. B. in *decr.* 2,4–5,6; *bes.* in 4,2; 5,3.

³⁸ Vgl. S. 99f.

³⁹ Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius* (wie Anm. 1), 288. Vgl. vor allem AW III (wie Anm. 3), Dok. 17; dazu ausführlich Abramowski, *Synode* (wie Anm. 4), wo sie im Einzelnen zeigt, dass und wie die antiochenische Ekthesis eben auch den origenistischen Ansatz des Alexander theologisch vertritt.

⁴⁰ Abramowski, *Synode* (wie Anm. 4), 356f.; vgl. AW III (wie Anm. 3), Dok. 1 = Urk. 6 (12f. Opitz).

⁴¹ John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Göttingen 1972, 209f.

⁴² Abramowski, *Synode* (wie Anm. 4), 360; dazu s. u. Anm. 71.

allem da hier anhomöische Theologumena vorausgesetzt seien (S. 313–316). Es handelt sich dabei um Präzisierungen des göttlichen γεννᾶν hinsichtlich des Willens: „Nicht aber glauben wir, dass er durch Willen oder durch Setzung gezeugt wurde“ (§ 10), und: „denn er ist Bild nicht aus dem Willen oder von etwas anderem, sondern aus eben der väterlichen Hypostase“ (§ 11). Außerdem geht Strutwolf davon aus, dass in § 13 eine erst in nachnizänischer Zeit bezugte Differenzierung von „geworden“ und „gezeugt“ vorausgesetzt sei (S. 318–320).⁴³

Wir hatten dagegen darauf verwiesen, dass es einzelne Passagen schon in den vornizänischen Texten gebe, „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 von Arius und einigen seiner Mitstreiter betont wurde, so dass die Ablehnung dieser Vorstellung im Synodalschreiben von Antiochien nicht so sehr überrascht (vgl. Dok. 12 = Urk. 1,4 [3,1f. Opitz]; Dok. 1 = Urk. 6,2f.]12,8f.; 13,4 Opitz]; Dok. 4 = Urk. 8,7 [17,3f. Opitz]), auch wenn selbstverständlich in der späteren Zeit nach Nicaea darüber noch ausführlich diskutiert wurde.“⁴⁴ Die Willens-thematik war schon vor Nicaea präsent; besonders von Asterius scheint dieses Thema immer wieder angesprochen und betont worden zu sein, wie es die Fragmente 14–22 belegen⁴⁵. So heißt es in Fragment 16: „Wenn der Wille Gottes der Reihe nach alle Geschöpfe durchwaltet hat, ist offensichtlich auch der Sohn, der ein Geschöpf ist, durch das Wollen entstanden und gebildet.“⁴⁶ Interessanterweise kritisiert Asterius auch eine Ablehnung der Entstehung des Sohnes aus dem Willen (in Fragment 20): „Wenn er nicht durch den Willen geworden ist, bekam der Gott dann einen Sohn gezwungenermaßen und ohne zu wollen?“⁴⁷

Es wird streng genommen in dem Synodalschreiben aus Antiochien auch nicht die willentliche Zeugung an sich abgelehnt, sondern die Deutung der willentlichen Zeugung als Grund für die Beschreibung der Entstehung des Sohnes aus nichts; der angehängte Nebensatz ist entsprechend mitzubedenken. Strutwolf möchte nun diese Gedankenkombination als Entdeckung des Athanasius in den 40er Jahren beschreiben (S. 316). Dagegen sprechen jedoch die oben genannten Texte. Besonders der Brief des Euseb von Nikomedien an Paulinus von Tyrus ist hier relevant (Dok. 4), worin Euseb in § 6–8 die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen kritisiert: „Denn nichts ist aus seinem Wesen, sondern alle Dinge sind durch seinen Willen geworden [...]“⁴⁸ (§ 7). Und an Euseb von Nikomedien schreibt Arius, dass der Sohn aufgrund von

⁴³ Strutwolf weist S. 319 zurecht auf einen Fehler in unserer Übersetzung hin; in der Tat muss es in § 13 „Gewordenes“ statt „Geschaffenes“ heißen.

⁴⁴ AW III (wie Anm. 3), S. XXXVI. Hinzuzunehmen ist noch der Brief des Alexander Dok. 2.2, der hier in § 7–9 sowohl die Entstehung des Sohnes aus nichts als häretische arianische Lehre vorstellt als auch den Gedanken, dass der Sohn nur deswegen existiere, weil es der Vater wollte bzw. weil der Vater uns Menschen machen wollte.

⁴⁵ Markus Vinzent, Asterius von Kappadokien. Die theologischen Fragmente. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar, Leiden u. a. 1993, hier 88–93.

⁴⁶ εἰ τὸ θέλει τοῦ θεοῦ διὰ πάντων ἐφεξῆς τῶν ποιημάτων διεληλύθε, δηλονότι καὶ ὁ υἱὸς ποίημα ὦν βουλήσει γέγονε καὶ πεποιήται (90 Vinzent). Ähnlich Fragment 18.

⁴⁷ εἰ μὴ βουλήσει γέγονεν, οὐκοῦν ἀνάγκη καὶ μὴ θέλων ἔσχεν ὁ θεὸς υἱόν; (Vinzent, Asterius [wie Anm. 45], 92).

⁴⁸ AW III (wie Anm. 3), Dok. 4,7: οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, πάντα δὲ βουλήματι αὐτοῦ γενόμενα ἕκαστον, ὡς καὶ ἐγένετο, ἔστιν (17,4f. Opitz).

Wollen und Wunsch entstanden ist, aber nicht aus irgendetwas bereits Existierendem (Dok. 15,4), und daher auch aus nichts ist (§ 5).⁴⁹ Genau dagegen scheint sich die Formulierung in dem Synodalschreiben von Antiochien zu richten, wenn es in § 10 heißt: „Nicht aber glauben wir, dass er durch Willen oder durch Setzung gezeugt wurde oder geworden ist, als ob er aus nichts zu existieren schein[e]“. – Diese Formulierung spricht übrigens dagegen, dass hier schon eindeutig neben ποιεῖν und κτίζειν auch Wortformen von γενέσθαι in Abgrenzung zu γεννηθῆναι abgelehnt werden, wie Strutwolf mit Verweis auf § 13 meint. Dieser Satz verwendet die beiden Begriffe noch ohne Unterschied.

In Reaktion auf die früharianischen These, dass der Sohn nicht so aus dem Vater gezeugt wurde, als ob er aus seinem Wesen oder Teil des Ungewordenen sei, sondern dass er aus nichts entstand, da er aus dem Willen des Vaters ist, wird hier im Synodalschreiben die Zeugung des Sohnes aus dem Willen, als ob er damit aus nichts sei, abgelehnt.⁵⁰ Es scheint uns daher etwas einseitig zu sein, die These, „daß die Lehre einer willentlichen Zeugung des Sohnes seine Herkunft aus dem Nichts impliziere“, für eine „neue Entdeckung des Athanasius in den vierziger Jahren des vierten Jahrhunderts“ zu erklären (S. 316).

Strutwolf begründete seine weit nachnizänische Datierung weiterhin damit, dass eine Brandmarkung der Vorstellung von der willentlichen Zeugung als häretisch vor Nicaea nicht begegne, sondern erst seit den 40er Jahren unter Häresieverdacht stehe. Sein Beleg (S. 315 mit Anm. 43) besteht jedoch nur aus zwei Passagen aus der dritten Arianerrede des Athanasius (Ar. III 59,2 und 66,4). In der Tat argumentiert Athanasius in diesem Teil der dritten Arianerrede gegen eine Ansicht,⁵¹ die bei der Entstehung des Sohnes aus dem Vater den Aspekt des Wollens betont sehen wollte, um jeden physischen Aspekt und Formen des Zwanges hier auszuschließen. Allerdings lautet hier die immer wiederkehrende Formulierung stets und fast schon als Schlagwort βουλήσει καὶ θελήσει und enthält nicht den im antiochenischen Schreiben vorkommenden Terminus der Annahme bzw. der Adoption (θέσει). Es ist auch etwas gewagt, die Ausführungen aus der Feder des Athanasius in einem Abschnitt seiner Reden gegen die Arianer als quasi eustathianisches Gemeingut zu erklären. Die Thesen scheinen z. B. weder in Serdica 343 noch später rezipiert worden zu sein. So hat z. B. die westliche Synode von Serdica die willentliche Zeugung des Sohnes nicht als häretisch verurteilt,⁵² sondern allein die östliche Synode der „Antiochener“ hatte diejenigen, die ablehnen würden, dass der Vater den Sohn „nach seinem Ratschluss und Willen“ gezeugt habe, verurteilt, so am Schluss der theologi-

⁴⁹ AW III (wie Anm. 3), Dok. 15,4f. (= Urk. 1): θελήματι καὶ βουλή ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων ... καὶ ὅτι εἶπομεν, ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν (3,1–5 Opitz).

⁵⁰ Ob man für die These, dass in vornizänischer Zeit auch Alexander von Alexandrien die Zeugung des Sohnes aus dem Willen des Vaters vertreten habe (S. 313f), sich wirklich auf das Predigtfragment CPG 2010 verlassen kann, erscheint uns zumindest nicht so sicher wie Strutwolf, da die Verfasserschaft – bei aller Nähe zu Alexander – unsicher ist.

⁵¹ Nach Abramowski handelt es sich um „Eusebianer“, nach Vinzent um Asterius.

⁵² Vgl. die theologische Erklärung AW III (wie Anm. 3), Dok. 43,2.

schen Erklärung der östlichen Teilsynode von Serdica 343 (Dok. 43.12,5).⁵³ Einige Jahre später wurde auf der sirmischen Synode gegen Photin im Jahr 351 in den Anathematismen 24 und 25 formuliert:

Wenn einer sagt, daß der Sohn Gottes wie eines der geschaffenen Dinge durch den Willen Gottes geworden sei, sei er verdammt. Wenn einer sagt, daß der Sohn gegen den Willen des Vaters gezeugt worden sei, sei er verdammt. Denn der Vater zeugte den Sohn nicht gezwungen und geleitet durch die Notwendigkeit der Natur, wie er nicht wollte, sondern in einem Augenblick wollte er und offenbarte ihn als zeitlos und leidlos aus sich selbst gezeugt.⁵⁴

Bei der Gelegenheit der Verurteilung Photins wurde offenbar ein Konsens auch in dieser Frage formuliert: Der Sohn entstand also weder so aus dem Willen des Vaters wie die übrigen Geschöpfe, noch wurde er gegen den Willen des Vaters gezeugt, sondern in einem Moment zugleich gewollt und gezeugt. Eine Entstehung des Sohnes aus dem Willen des Vaters wird nicht abgelehnt.

Vor diesem Hintergrund ist die Argumentation Strutwolfs für eine Spätdatierung des Synodalschreibens aufgrund eines erst in den 40er Jahren begegnenden Häresieverdachts gegen die willentliche Zeugung nicht überzeugend. Erstens begegnet das Thema schon zu Beginn des arianischen Streits, zweitens ist die Ablehnung der willentlichen Zeugung nur in einigen Formulierungen der dritten Arianerrede des Athanasius gegeben und drittens findet sich darüber hinaus auch in späterer Zeit keine Ablehnung der willentlichen Zeugung des Sohnes, sondern nur, wie schon bei Asterius, in negativer Fassung eine Kritik an denen, die die Entstehung des Sohne nicht mit dem Willen Gottes verbinden.

Strutwolf ist durchaus zuzustimmen, dass in späterer Zeit die Diskussionen darüber intensiver und die Positionen präzisiert wurden. In der antiochenischen Ekthesis scheint jedoch das Problem eingebettet zu sein in die übergeordnete Fragestellung der Entstehung bzw. Zeugung des Sohnes, die das gesamte Dokument

⁵³ Vgl. auch AW III (wie Anm. 3), Dok. 44,12, eine Passage aus der sogenannte *Ekthesis makro-stichos* aus dem Jahr 344. Es ist vermutet worden, dass sich die Verurteilung in diesen Texten auf die Ausführungen des Athanasius beziehen, wie sie sich im dritten Teil seiner dritten Arianerrede finden. Vgl. Luise Abramowski, Die dritte Arianerrede des Athanasius. Eusebianer und Arianer und das westliche Serdicense, in: ZKG 102 (1991), 389–413. Diese Ausführungen stehen im Kontext der Debatte um die Echtheit der dritten Arianerrede des Athanasius, die Charles Kannengießer angestoßen hat: Athanasie d'Alexandrie évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les Ariens, Paris 1983; ders., Athanasius' So-called Third Oration against the Arians, in: StPatr 26 (1993), 375–389; ders., Die Sonderstellung der dritten Arianerrede des Athanasius, in: ZKG 106 (1995), 18–55; teilweise revoziert in: ders., The Dating of Athanasius' Double Apology and Three Treatises Against the Arians, in: ZAC 10 (2006), 19–33. Ablehnend gegenüber Kannengießer: Eginhard P. Meijering, Zur Echtheit der dritten Rede des Athanasius gegen die Arianer (Contra Arianos 3, 59–67), in: VigChr 48 (1994), 135–156; ders., Zur Echtheit der dritten Rede des Athanasius gegen die Arianer (Contra arianos III 1), in: VigChr 50 (1996), 364–387; ders., Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer. Einleitung, Übersetzung und Kommentar, Drei Teile, Amsterdam 1996–1998.

⁵⁴ Ath., syn. 27,3 (AW II 256,9–14 Opitz): εἰ τις βουλήσει τοῦ θεοῦ ὡς ἐν τῶν ποιημάτων γεγονέναι λέγει τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω. εἰ τις μὴ θελήσαντος τοῦ πατρὸς γεγεννησθαι λέγει τὸν υἱὸν, ἀνάθεμα ἔστω. οὐ γὰρ βιασθεῖς ὁ πατήρ ὑπὸ ἀνάγκης φυσικῆς ἀχθεῖς, ὡς οὐκ ἠθέλησεν, ἐγέννησε τὸν υἱόν, ἀλλ' ἅμα τε ἡβουλήθη καὶ ἀχρόνως καὶ ἀπαθῶς ἐξ ἑαυτοῦ αὐτὸν γεννήσας ἐπέδειξεν. Der Text ist vorgesehen für den folgenden Faszikel der Dokumente zur Geschichte des arianischen Streits als Dok. 47.3.

durchzieht und absolut im Vordergrund steht, wie es oben bereits angesprochen wurde.⁵⁵ Und gerade diese Fragestellung, wie (und wann) der Sohn aus dem Vater gezeugt wurde, ist genuin die des Anfangs der Auseinandersetzung zwischen Arius und Alexander.⁵⁶ In den zweieinhalb Paragraphen der theologischen Erklärung von Antiochien wird allein zehnmal das Verb „zeugen“ verwendet:

9 [...] und an den einen Herrn Jesus Christus, den einzigen Sohn, der *gezeugt* wurde nicht aus nichts, sondern vom Vater, nicht wie ein Geschöpf, sondern *als wirklich Gezeugter*. Er wurde aber *gezeugt* auf unsagbare und unaussprechliche Weise, weil es der Vater allein war, der ihn *gezeugt* hat, und der Sohn, der *gezeugt* wurde, es erkannt hat: ‚Denn niemand kennt den Vater, es sei denn der Sohn, noch den Sohn, es sei denn der Vater.‘ Er hat alle Zeit existiert und es stimmt nicht, daß er anfangs nicht existiert hat.

10 Denn daß er Bild sei, er allein, haben wir von den göttlichen Schriften gelernt. Nicht, daß er nicht *gezeugt* wäre – vom Vater versteht sich, nicht durch Setzung; denn es ist etwas Frevelhaftes und eine Beleidigung, das zu sagen –, sondern wirklich und wahrhaft nennen ihn die Schriften Sohn, der *gezeugt* ist, wie wir auch glauben, daß er unveränderlich und unwandelbar ist. Nicht aber glauben wir, daß er durch Willen oder durch Setzung *gezeugt* wurde oder gewesen ist, als ob er aus nichts zu existieren scheine, sondern daß es angemessen ist, daß er *gezeugt* wurde, und daß es also nicht statthaft ist, daß es verstanden werde gemäß der Gleichheit und der Natur und der Mischung von allem diesem, was durch ihn geworden ist,

11 sondern weil er alles Verstehen und Denken und Reden überschreitet, bekennen wir, daß er vom ungezeugten Vater *gezeugt* wurde, Gott-Wort, Licht-Wahrheit, Gerechtigkeit, Jesus der Christus, Herr von allem und Erlöser. Denn er ist Bild nicht aus dem Willen noch von etwas anderem, sondern aus eben „der väterlichen Hypostase“⁵⁷. Er aber ist der Sohn, das Gott-Wort.

Die Willenthematik wird in dem antiochenischen Synodalschreiben zusätzlich, wie man besonders an den Anathematismen in § 13 sieht, dahingehend thematisiert, dass der Sohn nicht aufgrund seines Willens unveränderlich und unwandelbar ist, sondern dass er von Natur aus unwandelbar ist, als Abbild des Vaters. „Unveränderlich und unwandelbar“ ist jedoch ein Schlagwort, das schon im ersten Brief des Arius und seiner Anhänger an Alexander vorkommt (Dok. 1 = Urk. 6) und heftig umstritten war. Alexander warf Arius vor, trotz seiner Aussage in dem Brief, der Sohn sei unveränderlich und unwandelbar, den Sohn dennoch als veränderlich und wandelbar anzusehen (Dok. 2,2,8 = Urk. 4b,8). Genau darüber beschwerte sich Euseb von Cäsarea bei Alexander, dass er Arius in hier falsch wiedergeben würde und ihm Thesen unterstelle, die dieser so gar nicht geäußert habe (Dok. 9,2 = Urk. 7,2).

So scheint diese Formulierung im antiochenischen Synodalschreiben in § 10 allein aus der Antithese zu Arius und Euseb formuliert worden zu sein, genau wie kurz darauf auf der Synode von Nicaea die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters und „wesenseins“ in den Text gesetzt wurde wohl allein in antithetischer Formulierung zu entsprechenden Aussagen vor allem des Arius.

⁵⁵ So auch Abramowski, Synode (wie Anm. 4).

⁵⁶ Wie sehr die Themen und Aussagen in die Zeit vor Nicaea passen, hatte schon Eduard Schwartz beobachtet (Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius [wie Anm. 1], 288): „Die Glaubensformel ist im Wesentlichen eine Paraphrase von Alexanders Tomos [...].“

⁵⁷ Hebr 1,3. Dazu Abramowski, Synode (wie Anm. 4), 364 Anm. 35: „[...] rein formal gesehen spricht Ant. (sc. die Erklärung von Antiochia) nur von einer Hypostase, der des Vaters, und das auch nur als für jedermann erkennbare biblische Anspielung (Hebr 1,3).“

Strutwolf meint (S. 317), dass die in § 11 begegnende „polemische Präzisierung der Abbildtheologie [...] allein die spezifisch anhomöische und damit weit nachnizänische Fassung der arianischen Lehre“ des Aetius und Eunomius treffe. Als Belege verweist er jedoch nur auf eine Stelle des Psalmenkommentars von Didymus dem Blinden, auf zwei Passagen aus den pseudathanasianischen Dialogen über die Trinität und einen Abschnitt aus der Apologie des Eunomius. Die spätere, durch die Anhomöer herausgeforderte Diskussion ist in der Willensthematik darüberhinaus weniger auf die Abbildlichkeit (εἰκῶν) fokussiert, sondern vor allem auf die Frage nach der „Gleichheit“ oder „Ähnlichkeit“ (ὁμοιότης) zwischen dem Vater und dem Sohn: Ist der Sohn dem Vater gleich in Bezug auf Willen oder in Bezug auf das Wesen?⁵⁸ So liest man es in der von Strutwolf angegebenen Stelle aus der Apologie des Eunomius und an den anderen Stellen (Strutwolf Anm. 55). Konkret heißt es in apol. 24 (64,10–13 Vaggione): οὐ πρὸς τὴν οὐσίαν φέροι ἂν ἡ εἰκῶν τὴν ὁμοιότητα, πρὸς δὲ τὴν ἐνέργειαν ἐναποκειμένην ἀγεννήτως τῇ προγνώσει, καὶ πρὸ τῆς πρωτοτόκου συστάσεως καὶ τῶν ἐν αὐτῷ κτισθέντων. Auch in den bei Epiphanius (haer. 73,21) überlieferten anhomöischen Thesen z. B. steht die Frage nach der Gleichheit im Vordergrund: „Er (der Sohn) bewahrt nämlich nicht die Gleichheit nach dem Wesen hinsichtlich des Ungewordenen, sondern er bewahrt den Willen Gottes, den er unvermischt in seinem Wesen trägt. Also bewahrt er eine Gleichheit, nicht nach dem Wesen, sondern nach der Regel des Willens, <*> denn er (der Sohn) besteht so, wie er (Gott) wollte.“⁵⁹ Diese These wird entsprechend in dem Synodalbrief aus Ancyra aus dem Jahr 358 kritisiert und in den Anathematismen verurteilt.⁶⁰ Dies ist jedoch nicht Thema im Synodalschreiben von Antiochien.

Wichtig für Eunomius ist überdies eher die Betonung der Entstehung des Sohnes durch Gottes Kraft und Macht (δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ,⁶¹ so in der zitierten Stelle apol. 24, oder auch ἐξουσίᾳ).⁶² In apol. 23 schreibt Eunomius: Der Sohn ist gezeugt vor

⁵⁸ Diese Frage ist nicht identisch mit der nach dem Bild (εἰκῶν). Bei Eunomius taucht der Begriff „Bild“ nur in dieser einen von Strutwolf erwähnten Passage seiner Apologie (apol. 24; so obiges Zitat) auf, wird aber sonst nicht von ihm verwendet. εἰκῶν ist dagegen durchaus ein für Alexander typischer Begriff (Dok. 2.2,13; Dok. 17,27); vgl. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius (wie Anm. 1), 288.

⁵⁹ Epiph., haer. 73,21 (Epiphanius. Ancoratus und Panarion, hg. u. bearb. von Jürgen Dummer, Berlin ²1985, Bd. III [GCS 31.37], 293,29–294,2): οὐκ ἄρα τὴν κατ’ οὐσίαν ὁμοιότητα ἀποσώζει πρὸς τὸ ἀγέννητον, ἀποσώζει δὲ ἀκραϊφή φέρων ἐν τῇ οἰκειᾷ ὑποστάσει τὴν τοῦ θεοῦ βούλησιν. οὐκοῦν ὁμοιότητα διασώζει, οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς θελήσεως λόγον,<*> οἷον ἠθέλησεν ὑπεστήσατο. Der Text ist vorgesehen für den folgenden Faszikel der Dokumente zur Geschichte des arianischen Streits als Dok. 56.5.

⁶⁰ Vgl. Epiph., haer. 73,2,1–11 (Epiphanius. Ancoratus und Panarion, hg. u. bearb. von Karl Holl u. Jürgen Dummer, Berlin ²1985, Bd. III [GCS 31.37], 268,30–284,9). Der Text ist vorgesehen für den folgenden Faszikel der Dokumente zur Geschichte des arianischen Streits als Dok. 55 (darin § 9 und Anathema 11 und 12).

⁶¹ Vgl. apol. 28 (= conf.; 74,7 Vaggione). Mit „Vater“ wird bei Gott die ἐνέργεια und nicht sein Wesen, οὐσία, bezeichnet (Eun., apol. 17 [54,5 Vaggione]; 20 [58,8 Vaggione]; 22 [62,11]; 24 [66,21 f.]). Strikt wird abgelehnt ἐνοῦν τῇ οὐσίᾳ τὴν ἐνέργειαν (apol. 23 [64,16 Vaggione]).

⁶² Syntagmation des Aetius (§7); Eun., apol. 16 (52,8 Vaggione); anhomöische Thesen aus Epiphanius, haer. 73,21 (wie Anm. 59).

allen Dingen auf Beschluss Gottes, des Vaters hin (γνώμη τοῦ θεοῦ καὶ πατρός).⁶³ In dem Synodalschreiben von Antiochien ist die Diskussion jedoch verbunden mit der schon bei Alexander in Dok. 17 (= Urk. 14) begegnenden Kritik an der Vorstellung einer Adoption des Sohnes durch Gott (θέσει).⁶⁴ Die eunomianische Diskussion um das Wesen Gottes und das Wesen des Sohnes und deren Relation und (Un-) Gleichheit ist hier noch nicht im Blick.

Strutwolf verweist in seinem Aufsatz (S. 317) weiterhin auf zwei Stellen aus den gegen die Eunomianer gerichteten „Dialogen über die Trinität“, die nach seiner Auffassung in den fünfziger Jahren in der Eustathianergemeinde in Antiochien entstanden seien. Bei den angegebene Texten handelt es sich um zwei Passagen aus den ersten beiden der fünf pseudoathanasianischen Dialogen über die Trinität (*De s. trinitate dialogi* V, CPG 2284), über deren Entstehung, Komposition, zeitliche, geographische und personelle Zuweisung noch kein eindeutiges Urteil in der Forschung gefällt wurde.⁶⁵ Insofern ist es etwas problematisch, diese Texte so ohne weiteres einerseits als Quelle für anhomöische Thesen heranzuziehen und andererseits für die antiochenischen „Eustathianer“ der 50er Jahre zu reklamieren.⁶⁶ Strut-

⁶³ Eun., apol. 12 (48,11f. Vaggione); vgl. auch apol. 13 (50,16f.); 15 (52,9); 26 (70,22). Zu „Vater“ vgl. Anm. 56. Daher ist nach apol. 26 (68,9f.) der Sohn Bild der Wirkkraft (εἰκόνα καὶ σφραγίδα τῆς ἰδίας δυνάμεως καὶ ἐνεργείας) und nach apol. 28 (= conf.; 74,15f.25f.) der heilige Geist analog entstanden durch Gottes Macht (ἐξουσία), aufgrund Gottes Befehl (προστάγμα), durch des Sohnes Wirkkraft (ἐνεργεία) und Kraft (δυνάμει).

⁶⁴ In dem Synodalschreiben in § 10 (s. o.); in Dok. 17,29 (die Frage durchzieht aber das gesamte Dokument) im Gegensatz zu φύσει (natürlicher Sohnschaft).

⁶⁵ Friedrich Loofs, *Zwei macedonische Dialoge*, in: SPAW.PH 15 (1914), 526–551 (die beiden Dialoge gegen die Makedonianer [CPG 2285] verfasste ein Autor nach 381, sie wurden verwendet von dem Autor der Schrift *De trinitate*, die Loofs Didymus zuweist; diese drei Texte wurden wiederum von einem Autor der Dialoge trin. 1–3 benutzt zwischen 395–430); Anselm Günthör, *Die 7 pseudoathanasianischen Dialoge*, ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandria, Rom 1941 (Didymus habe die fünf Dialoge über die Trinität und auch die beiden Dialoge gegen Makedonius verfasst als Vorbereitung für spir. und trin.); Christoph Bizer, *Studien zu pseudoathanasianischen Dialogen*. Der Orthodoxos und Aetios, Bonn 1970 (er plädiert für die Trennung der Dialoge, die je für sich zu behandeln seien, geht näher auf trin. 2 ein, der aber selbst wieder aus drei Teilen bestehe und von einem Autor in den 380er Jahren zusammengestellt worden sei, und zwar in Antiochien, da das in dem Dialog widerlegte Syntagma des Aetios dort wahrscheinlich entstanden ist); Alasdair I.C. Heron, *Studies in the Trinitarian Writings of Didymus the Blind*. His Authorship of *Adversus Eunomium IV–V* and the *De trinitate*, Tübingen 1972; ders., *The Two Pseudo-Athanasian Dialogues against the Anhomoeans*, in: *JThS* 24 (1973), 101–122 (die beiden ersten Dialoge über die Trinität trin. 1 und trin. 2 seien zwischen 380 und 390 wegen kappadokischen Einflusses in Kleinasien verfasst worden und wurden 390 von Didymus in seinem Werk trin. verwendet). Vgl. dazu auch Patrick Andrist, *Les protagonistes égyptiens du débat apollinariste*, in: *Recherches augustiniennes et patristiques* 34 (2005), 63–141, bes. 106–112.

⁶⁶ Auch in diesen Dialogen geht es (wie bei Eunomius) in den von Strutwolf angegebenen Passagen um die ὁμοιότης; betont wird in der ersten Passage, dass das Wesen mehr ist als das Wollen, und der „Orthodoxe“ formuliert: αἰδίως ἐστὶν Υἱὸς ἐκ Πατρὸς θέλοντος γεγεννημένος, εἰκὼν τῆς ὑποστάσεως ἀπαράλλακτος (PG 28, 1124). In der zweiten angegebenen Passage steht die Verteidigung des ὁμοούσιος im Vordergrund gegen die anhomöische Annahme, der Sohn sei dem Wesen des Vaters ἀνόμοιον, da das Wesen des Vaters seine Agennesie sei, und nur aus Gottes ἐνέργεια herzuleiten. Weitergeführt wird die Diskussion dann darüber, ob der Sohn also Bild τῆς ἐνεργείας oder τῆς οὐσίας sei, so süffisant vom „Orthodoxen“ gefragt. Es gibt also einige Unterschiede in der Diskussionslage, verglichen mit dem antiochenischen Synodalschreiben von 325.

wolf verweist in seiner Monographie auf Christoph Bizer,⁶⁷ der zwar annimmt, dass in der Eustathianergemeinde Sammlungen von Athanasiuschriften entstanden, die auch pseudoathanasianische Texte enthielten, aber eine Verfasserschaft in der Eustathianergemeinde nur mit Vorsicht vermutet. In Bezug auf eine derartige Sammlung, wie sie die Handschrift W (Codex Athous Vatopedi 7) repräsentiert,⁶⁸ sagt Bizer: „Dogmatische Unausgeglichenheiten zwischen einzelnen Teilen des Dialogkorpus und zwischen den Dialogen und der Expositio fidei zeigen nur, daß diese Schriften nicht im Blick aufeinander von einem einzigen Verfasser konzipiert worden sind, sondern daß ihre Kombination nachträglich, frühestens in den achtziger Jahren des 4., spätestens im ersten Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts, als die Eustathianergemeinde noch für sich bestand, vollzogen worden ist.“⁶⁹

Vor diesem Hintergrund erscheint uns die Basis sowohl für eine anti-eunomianische Ausrichtung des Synodalschreibens als auch für eine Herkunft des Textes aus eustathianischen Kreisen nicht sehr gesichert.

5. Schlussbemerkung

Gerade die dogmengeschichtliche Analyse des antiochenischen Synodalschreibens, für Strutwolf der wichtigste Pfeiler seiner Argumentation für eine Kompilierung des Textes in den 50er Jahren in der antiochenischen Eustathianergemeinde, weist nach unserer Meinung nicht auf eine Auseinandersetzung mit der neuen Häresie des Aëtius und Eunomius in den 50er Jahren, sondern auf die Situation direkt vor Nicaea in das unmittelbare theologische Umfeld Alexanders von Alexandrien, wie unserer Auffassung nach bereits Luise Abramowski überzeugend und in den Einzelheiten meisterhaft gezeigt hatte.

Vor allem kann die Verortung in einem eustathianischen Milieu der 50er Jahre nicht überzeugen, da die von Strutwolf in diesem Zusammenhang herangezogenen pseudo-athanasianischen Dialoge über die Trinität sich nach bisherigen Kenntnissen nicht mit Sicherheit den Eustathianern zuschreiben lassen, wie überhaupt der theologische Teil des Synodalbriefes jedes spezifisch eustathianische Kolorit vermissen lässt. Außerdem ist nicht leicht nachzuvollziehen, warum eine eustathianische Synode in einer Auseinandersetzung mit Aëtius und seinen Anhängern einen Synodal-

⁶⁷ Strutwolf, Trinitätstheologie (wie Anm. 5), 42 Anm. 88: „Zur Eustathianerbibliothek und ihrer Bedeutung für die Geschichte der Athanasiusausgaben vgl. C. Bizer, Studien, 244–283.“ Zu Bizer vgl. oben Anm. 65.

⁶⁸ Vgl. dazu Hans-Georg Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius, Berlin u. a. 1935, 18–21 (er listet hier die athanasianischen Texte der Handschrift auf).

⁶⁹ S. 282. In seiner letzten Anmerkung zu diesem Abschnitt nimmt er die Eustathianergemeinde in Anspruch vor allem für die antiapollinaristischen Dialoge (vgl. Bizer, Studien [wie Anm. 65], 283–285 Anm. 1). Diese Einschätzung hängt damit zusammen, wo man eine aktive Apollinaristengemeinde verortet, eher im syrischen Antiochien oder im ägyptischen Alexandrien. Vgl. jedoch auch Bizer, Studien, 337: „Mit der Bestimmung der Eustathianergemeinde als den Ort, an dem [...] zumindest die durch W dargebotenen Dialoge schon im 4. Jhdt. vorlagen und von wo sie in das Korpus des 1. Teils von W gelangt sind, ist nicht nachgewiesen, daß diese Dialoge hier auch geschrieben wurden.“ Die Dialoge seien zunächst als anonyme Einzelschriften im Umlauf gewesen.

brief mit einer nur vorläufigen Exkommunikation des übrigen längst verstorbenen Euseb fälschen sollte.⁷⁰ Das Motiv der Rache für die inzwischen ja ein halbes Jahrhundert zurückliegende Absetzung des Eustathius will nicht recht einleuchten.

Zu Recht betont allerdings auch Strutwolf, dass das Schweigen der Überlieferung nicht als Argument für oder gegen die Echtheit des Synodalbriefes ins Feld geführt werden kann.

Die philologische, historische und dogmengeschichtliche Interpretation dieses Briefes einer sonst in der historiographischen Überlieferung unbekanntem Synode, die – die Echtheit des Briefes vorausgesetzt – dann unmittelbar vor der nicaenischen Synode wohl am Jahresbeginn 325 stattgefunden haben müsste, stellt angesichts des Schweigens der Überlieferung natürlich vor viele Probleme und wird aufgrund der wenigen zur Verfügung stehenden Informationen kontrovers bleiben. Der Handschriftenbestand hat sich gegenüber der zunächst einen Handschrift, die Eduard Schwartz 1905 vorläufig ediert und interpretiert hatte, auf inzwischen fünf bekannte Handschriften vermehrt. Die textkritischen Varianten – eine kritische Edition auf der Basis dieser fünf Handschriften ist ein dringendes Desiderat⁷¹ – erlauben es, den Text inzwischen besser zu verstehen, als es Schwartz vor mehr als einem Jahrhundert möglich war.

Wir sind weiterhin der Auffassung, dass es sich bei diesem Synodalbrief um einen in sich geschlossenen Text ohne literarkritische Brüche handelt, die durch die Arbeit eines Redaktors oder Fälschers erklärbar wären. Vor allem bereitet Strutwolfs Annahme der Benutzung eines kirchenrechtliche Fragen behandelnden antiochenischen Synodaldokuments als eine Art „Grundschrift“ große Schwierigkeiten.

Historisch scheint uns mit Schwartz und Abramowski der Text eigentlich nur aus einer Situation vor der Synode von Nicaea her erklärbar. Das antiochenische Synodalschreiben bietet nach unserer Auffassung gerade den Schlüssel zum Verständnis der Rolle Eusebs in Nicaea, wie sie in seinem eigenen Brief (Dok. 24) deutlich wird. Die Auffassung Strutwolfs, dass Ossius es nicht hätte wagen können, in der Situation vor der bereits (nach Ancyra) einberufenen großen Synode, die Constantin dann bekanntlich nach Nicaea verlegte (Dok. 22), Euseb zu verurteilen, kann nicht wirklich überzeugen. Ossius scheint in Antiochien ganz die Position Alexanders von Alexandria vertreten zu haben, für den Euseb von Caesarea ein Parteigänger des Arius war, der sich eindeutig gegen die Beschlüsse der ägyptischen Kirche gestellt hatte, die Alexander selbstverständlich als gesamtkirchlich verbindlich ansah. Für Alexander war damit Euseb von Caesarea ein ebenfalls exkommunizierter Häretiker.⁷² Von

⁷⁰ Trotz des Einwandes von Strutwolf (S. 304 mit Anm. 13) ist eine vorläufige Exkommunikation vorbehaltlich der Entscheidung einer demnächst stattfindenden anderen Synode eine große Ausnahme in der uns zur Verfügung stehenden Überlieferung. Das von Strutwolf herangezogene Gegenbeispiel Theodoret, h.e. II 28,6 ist etwas anders gelagert, da es um eine Art Bedenkzeit geht. Es handelt sich aber hier um das Urteil einer Synode, nicht um die mögliche Revision eines Synodalurteils durch eine andere (größere) Synode. Ist es wirklich vorstellbar, dass ausgerechnet ein Fälscher ein synodal doch in jedem Fall zumindest ungewöhnliches Verfahren erfinden sollte?

⁷¹ Vgl. oben Anm. 2 und die Bemerkungen von Abramowski, Synode (wie Anm. 4), 357–360.

⁷² Vgl. AW III (wie Anm. 3), Dok. 15,3 (Brief des Arius an Euseb von Nikomedien), wo Arius zumindest behauptet, dass Euseb von Caesarea und andere auswärtige Unterstützer des Arius von Alexander – vermutlich von einer ägyptischen Synode – exkommuniziert worden waren (wie Anm. 21).

daher setzt Ossius in Antiochien die bisher wirkungslose Absetzung und Exkommunikation des Euseb synodal im Osten um.⁷³

Harnacks geharnischter Protest gegen die von Schwartz behauptete Echtheit des Synodalbriefes, der die damals bekannte Geschichte des arianischen Streites vor Nicaea in Frage zu stellen schien, ist im ersten Moment verständlich. Dass die Echtheit dieses Synodalbriefes auch nach einer inzwischen ein volles Jahrhundert andauernder Diskussion immer wieder in Frage gestellt wird, ist auch nicht verwunderlich, da seine Interpretation eine Fülle von Problemen aufwirft.

Allerdings geben weder die Überlieferung noch der in der Tat sehr lückenhafte Kenntnisstand, der uns vorerst zur Verfügung steht, wirklich einen Anlass, eine dann in vieler Hinsicht sehr komplizierte Fälschungshypothese anzunehmen, die im Grunde mehr Probleme schafft, als sie scheinbar löst. So sind wir weiterhin der Auffassung, dass dieser Brief einer antiochenischen Synode, die wir mit Schwartz und Abramowski in der Zeit unmittelbar vor Nicaea annehmen, mit Recht in einer Edition der Dokumente der Geschichte des arianischen Streites seinen Platz hat.

⁷³ Die Auffassung Strutwolfs, dass Euseb in Antiochien auf der Synode eigentlich der Vorsitz zukam, ist kirchenrechtlich nicht wirklich zwingend. Der Metropolit von Palästina hat keinerlei Obermetropolitanfunktion für die Diözese Oriens. Die später mehrfach bezeugte führende Rolle Eusebs auch auf antiochenischen Synoden verdankt er allein dem Kaiser!