

Die Synode von Antiochien (324/25) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa*

Von David Larrimore Holland

Selten wurde in der Kirchengeschichtsschreibung die Interpretation eines bedeutenden Zeitabschnittes so vollständig von einem einzelnen Dokument beherrscht wie das Bild von der Nizänischen Epoche, das man sich im 20. Jahrhundert aufgrund des Rundschreibens der Synode von Antiochien macht. Damit, daß dies im Jahre 1905 entdeckte Dokument allgemein – vor allem nach 1913 – als dem 4. Jahrhundert zugehörig anerkannt wurde, hatten sich bestimmte neue Problemkonstellationen ergeben. So revidierte man z. B. die bis dahin gültige Auffassung von der kirchlichen Stellung Eusebius' von Caesarea im allgemeinen und seiner Rolle auf dem 1. Ökumenischen Konzil im besonderen, wobei das Bild, das wir uns sonst von diesem Mann und seiner Theologie aufgrund seiner eigenen Schriften und der Geschichte seiner Zeit machen würden, erheblichen Schaden genommen hat. Zweitens wurde es schwierig, bestimmte Nachrichten über den Konzilsverlauf mit der neugewonnenen Auffassung zu harmonisieren: z. B. das Zusammenspiel zwischen dem Kaiser und Hosius von Cordova, oder den Brief, den Eusebius unmittelbar nach Abschluß des Konzils an seine Diözese gerichtet hat, oder auch die Tatsache, daß die Kirchenmänner des 4. Jahrhunderts, vor allem die Gegner Eusebius', sowohl die Synode von Antiochien als auch deren unbedingt zu postulierenden Einfluß auf das ökumenische Konzil mit Stillschweigen übergehen. Drittens erscheinen die Fragen nach dem Ursprung des nizänischen Glaubensbekenntnisses (= N) und seines Verhältnisses zum Bekenntnis von Caesarea (= Caes) in einem neuen Licht. Bisher hatten die Forscher aufgrund der Angaben in Eusebius' Diözesanschriften angenommen, N stelle eine Neufassung oder Umarbeitung von Caes dar. Nun aber bot das Synodalschreiben einigen Gelehrten, z. B. Hans Lietzmann und J. N. D. Kelly – beide hatten schon allein aufgrund methodologischer Erwägungen eine derartige Ableitung von N abgelehnt – die Möglichkeit, Caes eine ganz andere Funktion in Nizäa zuzuschreiben und damit ihre Thesen über N zu untermauern. Die seit langem zum Stillstand gekommene Diskussion dieser Probleme wie auch der Authentizität des Synodalschreibens selbst soll im folgenden wieder aufgenommen und weitergeführt werden.

* Übersetzung von Rudolf Rengstorf, Göttingen.

I. Die Synode von Antiochien (324/25)

Das Synodalschreiben wurde, wie Patristiker wissen, im Jahre 1905 von Eduard Schwartz im Codex Parisinus Syriacus 62 entdeckt, und im gleichen Jahre auch von ihm herausgegeben und kommentiert; die Synode von Antiochien, über die der Brief berichtet, muß nach der von Schwartz vorgenommenen Identifikation und Datierung unmittelbar vor dem Konzil von Nizäa (325) stattgefunden haben.¹ Seitdem sind zwei weitere Textzeugen für den Brief zum Vorschein gekommen, der eine im Codex Vaticanus Syriacus 148 (Sp. 129–131) – in französischer Übersetzung verglichen und wiedergegeben von Franz Nau² – und der andere in der Mingana Sammlung zu Selly Oak, Mingana Syr. 8 – über den Henry Chadwick berichtet.³ Die Historiker werden auch mit den Diskussionen vertraut sein, die sich an der Frage der Authentizität von Brief und Synode⁴ entzündeten und ihren Höhepunkt in der scharfen Auseinandersetzung zwischen Adolf von Harnack und Schwartz erreichten.⁵

¹ *Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1905, S. 272 ff. (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, *Zur Geschichte des Athanasius* [Berlin 1959], S. 136 ff. Vgl. Kap. VI, „Die Dokumente des arianischen Streites bis 325“, S. 117–168).

² „Littérature canonique syriaque inédite“, *Revue de l'Orient Chrétien*, 2me série, 4 (14), 1909, S. 1–31.

³ „Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325“, *JThS*, n. s. 9, 1958, S. 292–304, bes. S. 297 f. Die Abweichungen von cod. Par. syr. 62 sind auf S. 298, Anm. 1 beschrieben. Chadwick weist darauf hin, daß diese Handschrift eine im Jahre 1911 in Mosul vom Diakon Matthäus angefertigte Abschrift ist, der – so habe jener angegeben – eine Pergamenthandschrift aus dem 10. Jhd. zugrundeliegt. Das Synodalschreiben findet sich auf fols. 38a–41b. Chadwick berichtet auch, daß diese Handschrift einige Textkorruptionen mit cod. Par. syr. 62 gemeinsam habe.

⁴ Henry Chadwick konnte 1958 („Ossius of Cordova“, S. 293) feststellen, unter den Forschern herrsche grundsätzlich Einhelligkeit über die Authentizität von Brief und Synode; dieses Urteil trifft heute sogar noch mehr zu als damals. Die neueren Arbeiten, z. B. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London, 1950, 1960²), S. 280 ff., stimmen mit Schwartz weithin überein. Lediglich Harnack, Nau und Friedrich Loofs (*Paulus von Samosata* [Leipzig, 1924], S. 193 f., der daran festhielt, daß die Synode von Antiochien „eine sichere Größe nicht genannt werden kann“) widersetzten sich dem Urteil der Mehrheit bis zu ihrem Tode.

⁵ Harnack veröffentlichte einen Angriff gegen die Authentizität des Briefes in einem Beitrag für *Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1908, S. 477 ff., mit dem Titel „Die angebliche Synode von Antiochien im Jahr 324/25“. Schwartz erwiderte den Angriff Harnacks mit der gleichen Heftigkeit in seinem Aufsatz „Zur Geschichte des Athanasius VII“ in *Nachrichten d. kgl. Gesell. d. Wiss. z. Göttingen*, 1908 (= *Gesammelte Schriften*, III, S. 169–187, in Auszügen, in denen einige der schärferen Repliken, die Schwartz später bedauerte, unter den Tisch fallen). Schwartz nahm den Sieg für sich in Anspruch (*Gesammelte Schriften*, II, S. 7), und wurde in der Folgezeit von den meisten Fachkollegen darin bestätigt. Harnack jedoch blieb unveröhnlich und antwortete in *Sitzungsberichte*, 1909, mit einem neuen Angriff unter demselben Titel. Diese Auseinandersetzung hat Ferd. Cavallera in seinem „Bulletin de Patrologie“, 2. Teil, „Le Synode d'Antioche (324–25). Controverse entre M. Harnack et M. Schwartz“, *Etudes* 118, 1909, S. 711–716, beschrieben. Cavallera stimmte Schwartz zu und beurteilte das Synodalschrei-

Dem Schreiben zufolge versammelten sich 59 Bischöfe in Antiochien, um über das Verhalten einiger Bischöfe zu beraten, die die von Alexander von Alexandrien wegen arianischer Blasphemie Exkommunizierten wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen hatten. Es wird weiter berichtet, daß man die Anwesenheit einer Reihe von qualifizierten Theologen für die Klärung grundsätzlicher Glaubensfragen genutzt und eine *ἐκθροισίς πίστεως* ausgearbeitet habe, deren Unterzeichnung lediglich von drei Teilnehmern verweigert worden sei. Überraschenderweise wird als einer der Dissidenten Eusebius genannt. Diesen drei Bischöfen sollte von keinem der übrigen Teilnehmer Gemeinschaft gewährt werden, bis die bevorstehende große und hieratische Synode zu Ancyra (Nizäa) endgültig über das Urteil dieser Synode entschieden habe. Erklärte Absicht der Enzyklika ist es, andere vor dem heterodoxen Charakter des Glaubens der Dissidenten zu warnen und dazu aufzurufen, diesen keine Kirchengemeinschaft zu gewähren. Uns interessiert an dem Brief vor allem das unerwartete Auftauchen des Namens Eusebius' unter denen der Exkommunizierten.

Dieses Synodalschreiben, belegt in den angegebenen drei Kodizes, ist der einzige Zeuge dafür, daß jene Synode von Antiochien stattgefunden hat. Nirgendwo sonst in der Literatur der alten Kirche wird auf sie Bezug genommen; Aufschlüsse über Zeitpunkt und Charakter der Synode können also nur dem Brief selbst entnommen werden, dasselbe gilt für die Nachricht über die Exkommunikation Eusebius'.⁶ Gleichwohl werden die Angaben der Enzyklika über die Synode und den Kirchenausschluß Eusebius' von den meisten Forschern als ausreichender Beweis für die Historizität beider Ereignisse angesehen.

Mit der Entscheidung für eine derartige Synode werden eine Reihe von historischen Problemen aufgeworfen,⁷ doch hat man sich im allgemeinen von

ben als parfaitement authentique, während er Harnacks Argumentation von neuem mit spöttischen Bemerkungen überhäufte. F. L. Cross, „The Council of Antioch in 325 A. D.“, *CbQR* 128, 1939, S. 49–76, stellt nicht nur die Kontroverse zwischen Harnack und Schwartz eingehend dar, sondern bietet auch eine englische Übersetzung des Briefes, S. 71–76.

⁶ Einige Forscher meinen, daß sich die Anspielungen im Briefe Marcellus' von Ancyra an Papst Julian (wiedergegeben bei Epiphanius, *Haereses* 72, 2) auf Eusebius beziehen lassen. Marcellus nennt seine Gegner nicht mit Namen, und seine Bemerkung „welche ich selbst auf der Synode zu Nizäa widerlegt habe“ bezieht sich höchstwahrscheinlich auf einige Arianer. Dafür, daß auch Eusebius diesen in Nizäa zugerechnet wurde, findet sich in den vorhandenen Quellen keine Spur. Deshalb ist ein solcher Rückschluß, der sich auf keinen Beleg zu stützen vermag, mehr als fragwürdig. Und doch findet man ihn bei Erich Seeberg, *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25* (Berlin, 1913), S. 155 f., und zwar trotz der anschließenden Feststellung „... daß sonst jede Spur von der Verurteilung des Eusebius fehlt“! (S. 156).

⁷ Diskussionen entzündeten sich z. B. an folgenden Fragen: a) wann die Synode stattgefunden hat; einige setzten sie nach Nizäa an (z. B. Nau), andere wählten Daten zwischen 322 und 325 (z. B. Schwartz, Seeberg, Opitz, Chadwick; fest steht der 20. Dezember als Todestag des Philogonius, für den das passende Jahr gefunden werden muß); b) wer den Vorsitz auf der Synode geführt hat (die Unterschriftenliste wird von dem Namen Eusebius angeführt, und die Diözesen der Bischöfe werden nicht genannt mit Ausnahme der Exkommunizierten); einige plädieren für Euse-

der beredsamen Argumentation, mit der sich Erich Seeberg in seinem Buch *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25*⁸ zum Anwalt der Synode gemacht hat, überzeugen lassen, von einem Buch übrigen, das, selbst nach den Maßstäben deutscher Gelehrsamkeit, als *tour de force* mühevoller gelehrter Kleinarbeit bezeichnet werden muß. Die meisten Fachkollegen würden auch J. R. Nyman⁹ darin zustimmen, daß das Synodalschreiben „fits the pre-Nicene situation and illumines it“.

Angesichts eines solchen Urteils kann ich mich jedoch des Gefühls tiefen Unbehagens nicht erwehren. Zunächst beeindruckt mich die Waghalsigkeit der Konstruktion des Gebäudes, das man auf dem Fundament dieser Synode errichtet hat: Wenn man den Schlußstein, nämlich den Brief jener Antiochenischen Väter, entfernt, dann nimmt der Zusammenbruch der gängigen Interpretation der Geschichte und Theologie des nizänischen Streites ganz erstaunliche Ausmaße an. Außerdem überraschen mich die methodischen Künsteleien wie auch der tendenziöse Charakter der Argumente, mit denen man die Behauptungen über diese Synode zu untermauern sucht. Vor allem aber drängen mir die Probleme, die dieser Brief hinsichtlich des Verständnisses der Stellung und des Denkens Eusebius' aufwirft, die Vermutung auf, daß Harnack mit seinen Zweifeln doch recht hatte – auch wenn die von ihm ange-

bis von Isaura (z. B. Schwartz, Seeberg), andere nehmen eine Verschreibung des ursprünglichen „Hosius“ (von Cordova) an (z. B. Brillantow, Opitz, Chadwick); c) auf wessen Initiative die „große und hieratische Synode zu Ancyra“ zurückging; die einen meinen, es seien eben jene Antiochenischen Bischöfe gewesen (z. B. Brillantow, Baynes, Cross), während die anderen dem Bericht Eusebius' folgen, der Konstantin als den Initiator bezeichnet; d) wer der Alexander von *Νέα Πώμη* war, an den das Synodalschreiben gerichtet ist; usw.

⁸ Aus der Unzahl der Argumente, die Seeberg für die Historizität der Synode und die Authentizität ihres Briefes anführt, kann man als die wichtigsten folgende herausgreifen: (1) Gegen eine Fälschung spricht, daß nicht eine isolierte Episode berichtet wird, sondern daß das Dokument sich einem komplexen geschichtlichen Zusammenhang eingefügt; das zeige der vor-nizänische Charakter der *ἐκδήσεις* die Bischofsliste, deren Korrektheit von der nizänischen bestätigt wird, und der sachkundige Hinweis auf das ökumenische Konzil zu Ancyra/Nizäa, usw. (S. 6 f.) (2) Die Tatsache, daß die Bischofssitze der Teilnehmer nicht genannt sind, gilt als Zeichen für das Alter des Briefes, und eine Überprüfung der Namen ergebe, daß die von ihnen repräsentierten Diözesen dem Metropoliten von Antiochien unterstanden. (S. 67 f.) (3) Die Parallelismen zwischen dem Bekenntnis von Antiochien 324/25, den Bekenntnissen von Arius und Alexander und dem zweiten Symbol von Antiochien (341) reflektierten die übliche Praxis miteinander im Kampfe liegender Parteien, sich gegenseitig zu zitieren. (S. 122 ff.) (4) Die Übereinstimmungen in den Anathemen von Nizäa und Antiochien (324/25) können auf die Thalia des Arius zurückgeführt werden, und die Tatsache, daß Antiochien häufiger auf die Thalia anspielt als Nizäa, wird als Anzeichen für Unabhängigkeit und Authentizität angesehen. (S. 146 ff.) (5) Die Reihenfolge, in der die anstößigen Bischöfe aufgeführt werden, entspreche ihrem Dienstalder. (S. 151) (6) Die Knappheit, mit der ein so bedeutender Mann wie Eusebius der Häresie beschuldigt wird, wird als Kennzeichen der Echtheit interpretiert. (7) Das Fehlen des *δημοούσιος* in der *ἐκδήσεις* (S. 184) gilt als Zeichen der historischen Glaubwürdigkeit.

⁹ „The Synod at Antioch (324–25) and the Council of Nicaea“, *Studia Patristica*, IV (Berlin, 1961), S. 484; vgl. S. 483–489.

fürhten Gründe sich nicht halten ließen. Daher bin ich der Synode wie auch ihrem Brief gegenüber ziemlich skeptisch. Aus der Distanz dessen, der sich bisher von keiner Seite hat völlig überzeugen lassen, will ich im folgenden die Probleme aufzeigen, die dem Kirchenhistoriker damit aufgegeben sind, daß sich die überwiegende Mehrheit für die Synode entschieden hat.

II. Eusebius von Caesarea

Wir beginnen mit Eusebius. Auf dem Bild, das das Synodalschreiben entwirft, erscheint er als ein Mann, der seine Unterschrift der *ἐκθροισις* verweigert hat, dafür exkommuniziert wurde und infolgedessen auf dem Konzil zu Nizäa nicht als bedeutender und angesehener Kirchenführer auftreten konnte, sondern in die Haltung dessen gezwungen war, der – mit dem vorläufigen Bann belegt – seine Wiedereinsetzung zu erreichen suchte. Dementsprechend unterbreitete er dem Konzil sein Bekenntnis nicht etwa als Basis für eine konziliare Einigungsformel, sondern als eine Art Verteidigungsschrift, mit der er sich um die Aufhebung des über ihn verhängten Urteils bemühte. Dem eitlen und überheblichen Bischof, der den berühmten Brief an die Gemeinde in Caesarea geschrieben hat, war es – diesen Schluß muß man aus dem Synodalschreiben ziehen – gelungen, seinen Kopf noch einmal aus der Schlinge zu ziehen.¹⁰

Aber steht der so rekonstruierte Verlauf der Ereignisse nicht in eigentümlichem Kontrast zu dem, was wir sonst von Eusebius wissen? Zunächst: welche Gründe eigentlich hätten Eusebius veranlassen können, der Antiochenischen *ἐκθροισις* (= Ant) die Unterschrift zu verweigern? Wenn man sich seine theologischen Schriften bis zum Jahre 325 – oder auch seine späteren Werke – unter dieser Frage einmal ansieht, dann dürfte es schwerfallen, in ihnen theologische Einwände ausfindig zu machen, die schwerwiegend genug wären, dafür sogar eine vorläufige Exkommunikation in Kauf zu nehmen. Zwar können wir diese Frage hier nicht erschöpfend behandeln, zu einer hinreichenden Klärung kommen wir aber auch dann, wenn wir uns auf einige wesentliche Gesichtspunkte beschränken.

Bei einer Untersuchung der *ἐκθροισις πίστεως* erkennt man unschwer, von welchen theologischen Positionen sich die Antiochenischen Väter abzusetzen suchten.¹¹ Die entscheidenden Fragen werden natürlich im christologischen Artikel behandelt. Wir gehen sie der Reihe nach durch: (1) man bekennt sich dazu, daß der eingeborene Sohn *ἐκ τοῦ πατρὸς* gezeugt ist und nicht, wie die Arianer in ihrem Unglauben annehmen, *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*.¹² Daß Eusebius in diesem Punkt rechtgläubig war, dürfte keinem Zweifel unterliegen.¹³ Nicht genug damit, daß Caes eine Formel desselben Wortlautes, *ἐκ τοῦ πατρὸς*,

¹⁰ So, e. g., Seeberg, *Die Synode*, S. 155 f.

¹¹ Wie Seeberg schreibt, „... das Antiochenum ist ein Kampfbekenntnis, kein Glaubenssymbol“ (*Die Synode*, S. 149).

¹² Der griechische Text nach Schwartz, *Gesammelte Schriften*, III, S. 139 ff.

¹³ Eine der besten Darstellungen der Theologie Eusebius' ist immer noch Hans-Georg Opitz' prägnanter kleiner Aufsatz, „Euseb von Caesarea als Theologe“, *ZNW* 34, 1935, S. 1–19; Opitz versteht, Einfühlungsvermögen mit dem notwen-

enthält, legt Eusebius sogar Wert darauf, die arianische Position als *ὄν ἀκίνδονον*¹⁴ hinzustellen! Außerdem erklärt er, der Sohn habe teil am Wesen des Vaters;¹⁵ dementsprechend vermeidet er den sich auf den Modus der Zeugung beziehenden Terminus *κρίζειν*¹⁶ und lehnt ihn in seinen späteren Werken sogar ausdrücklich ab.¹⁷

(2) Ant stellt fest, der Sohn sei wirklich ein Sohn und nicht eine arianische Art von Geschöpf als etwas, was gemacht oder hergestellt wird. Der griechische Terminus ist *γέννημα*. Auch hier befindet sich Eusebius offensichtlich auf sicherem Boden, da Caes ganz ähnlich formuliert (*γεννημένον*). Außer-

digen kritischen Abstand zu verbinden; zu kritisieren hätte ich lediglich, daß die Schriftgebundenheit der Theologie Eusebius' nicht hoch genug veranschlagt wird. Mit Gewinn liest man auch die Studie von D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea* (London) 1960); für unseren Zusammenhang ist das 6. Kapitel, „Eusebius and the Arian Controversy“, S. 121–138, besonders instruktiv, vor allem S. 127–138.

Demgegenüber ist die Arbeit Hendrikus Berkhofs, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea* (Amsterdam, 1939), nur von geringem Wert; sie bietet nicht nur eine unnötig spröde Darstellung des Denkens Eusebius', vor allem erweist sich Berkhof von Grund auf unfähig, die Theologie Eusebius' wie die der Arianer zu verstehen (z. B. wird das Schlagwort der Arianer wiedergegeben mit „Es gab eine Zeit, da der Sohn nicht existierte“ [S. 74]. – Hervorhebung von mir). Ebenso irreführend ist der Aufsatz von T. Evan Pollard, „The Creeds of A. D. 325, Antioch, Caesarea, Nicea“, *SJTb* 13, 1960, S. 278–300, denn die unkritische Abhängigkeit von der Arbeit Berkhofs setzt den Wert der Eigenleistung Pollards ganz erheblich herab, und seine Neigung, theologische Wertungen und historische Urteile durcheinanderzuwerfen, macht seine Arbeit nicht gerade vertrauenserweckend. Die beiden letztgenannten Arbeiten tendieren dahin, Eusebius von der Warte nizänischer „Orthodoxie“ zu beurteilen, und so entgehen beiden die tieferliegenden Ansatzpunkte der theologischen Anstrengungen Eusebius' wie auch die Einseitigkeit der von den Alexandrinern bezogenen Position.

Es dürfte nicht unangebracht sein, bei dieser Gelegenheit darauf hinzuweisen, daß das meiste von dem, was wir als objektive Darstellungen der Theologie der Arianer wie auch derer, die nicht automatisch mit ihnen brachen, hinzunehmen gewohnt sind, einer kritischen Überprüfung bedarf. Z. B. hat die recht anspruchsvolle Soteriologie, die einige dieser Männer entwickelt haben, nicht genügend Beachtung in unserer Interpretation des 4. Jahrhunderts gefunden. Vgl. Martin Tetz, „Eine arianische Homilie unter dem Namen des Athanasius von Alexandrien“, *ZKG* 64, 1952/53, S. 299–307.

Schließlich sollte hier auch die neue Arbeit von Friedo Ricken, SJ, „Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus“, *Theologie und Philosophie* 42, 1967, S. 341–358, erwähnt werden. Ricken's Behandlung des mittleren Platonismus wird sicherlich nicht allgemeine Zustimmung finden, doch ist seine Erarbeitung des philosophischen Gedankenguts Eusebius' hilfreich.

¹⁴ *Demonstratio evangelica* v. 1. 15, GCS vi, S. 212. Für die von mir angeführten Werke Eusebius' gebrauche ich folgende Abkürzungen: DE = *Demonstratio evangelica*, ed. I. Heikel, GCS (Eusebius) vi; PE = *Praeparatio evangelica*, ed. K. Mras, GCS (Eusebius) viii, 1–2; HE = *Historia ecclesiastica*, edd. E. Schwartz und T. Mommsen, GCS (Eusebius) ii, 1–2; ETH = *De ecclesiastica theologia*, ed. E. Klostermann, GCS (Eusebius) iv.

¹⁵ DE v. 1. 6; GCS vi, S. 211.

¹⁶ ETH I. 10. 1; GCS iv; und vgl. III. 2. 8 ff.; GCS iv.

¹⁷ Mit Wallace-Hadrill (S. 129) nehme ich an, daß Eusebius' Unterscheidung der *ὁμοίαι* von Vater und Sohn (PE vii. 15; GCS viii, 1, S. 391 ff.) im origenistischen Sinn als Bezeichnung getrennter Seinsweisen zu verstehen ist.

dem - darauf wurde bereits hingewiesen - vermeidet Eusebius das Verbum *κίσειν*; er zog Worte wie *προβάλλειν*¹⁸ vor.

(3) Das arianische *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν* bildet deutlich die Folie für die Behauptung von Ant, daß der Sohn immer ist und daß es kein Vorher gibt, in dem er nicht war. Wieder findet sich bei Eusebius eine deutliche Entsprechung, wenn er schreibt,¹⁹ der Sohn habe niemals nicht existiert. In seiner *Ep. ad Alex.* erläutert er: wengleich die Erzeugung des Sohnes nicht ohne einen Beginn sei, so sei sie doch vor aller Zeit, auch Ewigkeit, geschehen. Dieser Satz ist zwar nicht logisch konsistent, weist aber in eine andere Richtung als die ungleich kühnere Behauptung des Arius. Außerdem enthält Caes eine Formel, die der von Ant ähnlich ist: *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον*. Eusebius spricht vom Sohn auch als einem *τέλειος*²⁰ und bezeichnet ihn einmal sogar als *ἀίδιος*,²¹ Ausdrücke, die für einen Arianer kaum in Frage kommen dürften.

(4) Die antiochenische *ἐκθεσις* erklärt den Sohn zum wahrhaften Abbild des Vaters, zum einzigen Abbild des Vaters. Damit soll die arianische Vorstellung, allein der Wille des Vaters konstituiere den Abbildcharakter des Logos, abgewehrt werden. Auch hier operiert Eusebius offensichtlich innerhalb der Grenzen der Orthodoxie, denn er verbindet die Abbildtheorie mit der Vorstellung, die Konstitution des Sohnes gleiche der des Vaters.²² Sein Sprachgebrauch kommt dem des Ant an einigen Stellen sogar äußerst nahe: z. B. *μόνον ἐν αὐτῷ φέροντα τὴν εἰκόνα*.²³

(5) Der arianischen Kennzeichnung des Logos als veränderlich und wandelbar setzt Ant die Termini *ἄτρεπτον . . . καὶ ἀναλλοίωτον* entgegen; sie finden sich ebenso bei Eusebius: *ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐκ ὡς ἐν τῶν κτισμάτων*.²⁴ Derselbe Gedanke kommt in DE iv, 3, 1²⁵ and v, 4, 13²⁶ zum Ausdruck.

(6) Ant bekennt, die Weise, in der der Sohn vom ungezeugten Vater gezeugt sei, sei unaussprechlich und unbeschreiblich. Damit wird die arianische Behauptung zurückgewiesen, die Zeugung des Sohnes sei auf den freien Willensentschluß des Vaters zurückzuführen, der Sohn sei von dem, was nicht ist, adoptiert etc. Auch in diesem Punkt wird Eusebius mit seiner Formulierung *ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον* in Caes den Normen der Orthodoxie gerecht.

Mit alledem soll nicht behauptet werden, Ant klinge, als habe Eusebius selbst es verfaßt! Doch dürfte deutlich geworden sein, daß man weder dem Buchstaben noch dem Geist der theologischen Schriften Eusebius' Gewalt

¹⁸ DE v. 1.6; GCS vi, S. 211.

²¹ DE v.1.27; GCS vi, S. 215.

¹⁹ DE iv. 3. 13; GCS vi, S. 154.

²² DE iv.2.1; GCS vi, S. 146.

²⁰ Div. 3. 1; GCS vi, S. 152.

²³ DE iv. 2.2; GCS vi, S. 152.

²⁴ Brief Eusebius', zitiert in Mansi, Bd. xiii, Sp. 316 (zitiert auch in J. Stevenson, *Studies in Eusebius* [Cambridge, England, 1929], S. 85, Anm. 5, mit aber einer unrichtigen Referenz). An dieser Stelle ist es ganz deutlich, daß *κτίσμα* von *τέλειον* regiert wird; man sollte auch beachten, daß Caes in der Form, die von Eusebius in Nizäa vorgelegt wurde, *πρωτόκοον πάσης κτίσεως* lautet.

²⁵ GCS vi, S. 152. Cf. iv. 13. 6; GCS vi, S. 172: *οὐ μεταβαλλὼν τὴν οὐσίαν*.

²⁶ GCS vi, S. 226.

antun muß, um zu der Einsicht zu gelangen, daß Eusebius' Denken nicht nur nicht unvereinbar mit Ant ist, sondern in den entscheidenden Punkten sogar mit ihm übereinstimmt. Zwar darf nicht übersehen werden, daß sich Ant an weniger bedeutenden Stellen von der Art, in der Eusebius zu theologisieren pflegt, abzusetzen scheint (z. B. leitete Eusebius die Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit des Sohnes tatsächlich aus der Adoption ab, als welche sich seiner Auffassung nach der Zeugungsvorgang vollzogen hat, und er legt Wert auf die Feststellung, daß der Sohn einen Anfang gehabt habe, womit er in die Richtung des arianischen ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν zu tendieren scheint, obgleich – darauf wurde bereits hingewiesen – er eine seiner Intention angemessene Formulierung nicht finden konnte). Doch muß darauf insistiert werden, daß durch keine dieser Abweichungen von Ant das Zentrum Eusebianischer Theologie berührt wird; keine behandelt er als dermaßen bedeutsam, daß wir – angesichts der grundsätzlichen Vereinbarkeit seiner Theologie mit der des Ant – von ihm erwarten könnten, er hätte dafür sogar – entsprechend dem Bericht des Synodalschreibens von Antiochien aus dem Jahr 324/25 – die Schmach vorläufiger Exkommunikation und kirchlicher Zensur hingenommen.

Einige weitere Bemerkungen über Eusebius' Theologie mögen in diesem Zusammenhang angebracht sein. Erstens ist darauf hinzuweisen, daß Eusebius überall in seinen Schriften seiner festen Überzeugung von der Ähnlichkeit von Vater und Sohn Ausdruck verliehen hat. Besonders aufschlußreich ist seine Metapher von der Vollkommenheit der Übereinstimmung des göttlichen Abbildes mit dem, was es abbildet. Trotz seiner Ablehnung des *ὁμοούσιος* (zumindest vor Nizäa) und ähnlicher Begriffe scheint er doch die Betonung desselben Sachverhaltes intendiert zu haben aber eben mit Formulierungen, die den Verdacht sabellianischer Häresie ausschlossen. In diesem Sinn will meiner Ansicht nach seine Unterscheidung der *οὐσίαι*²⁷ von Vater und Sohn und seine Redeweise vom Vater als einem anderen und größeren Gott²⁸ verstanden werden. In der Hitze theologischer Auseinandersetzungen war Eusebius fähig, die Grenzen des Erlaubten zu überschreiten um der Verteidigung dessentwillen, was er als das massivste Bollwerk gegen die Häresie betrachtete, nämlich das Gezeugt-worden-sein als *differentia specifica* des Sohnes. Die Stetigkeit jedoch, mit der er das Wort *κτίζειν* vermied, sein Gebrauch der Formel *ἐκ τοῦ πατρὸς* (im Gegensatz zu *ὑπό!*) und seine Vorliebe für die Metapher vom Sohn als dem vollkommenen göttlichen Abbild²⁹ nötigen einen zu der Annahme, daß eine Unterzeichnung von Ant Eusebius keine besonderen Schwierigkeiten gemacht haben konnte.

Zweitens muß jeder, der Eusebius für die Zeit vor Nizäa zu den Arianern rechnen möchte, berücksichtigen, daß Eusebius die Autorität der Hl. Schrift in seinem Werk so stark betont hat. Er stellt sich damit allen, Arianern ebenso wie den Sabellianern (z. B. Marcellus von Ancyra), entgegen, die

²⁷ Supra, Anm. 17.

²⁸ DE iv. 16. 48; GCS vi, S. 193: *ὅφ' ἑτέρου μείζονος θεοῦ καὶ πατρὸς αὐτοῦ*. Vgl. Opitz, „Euseb von Caesarea“, S. 18.

²⁹ DE iv. 2. 2; GCS vi, S. 152; et passim.

lediglich solche Stellen aus der Schrift heranzogen, die ihre eigene Position bestätigten.³⁰ Denn Eusebius erkannte als ausreichende Legitimationsbasis allein die ganze Bibel in korrekter Interpretation an. Diese Betonung der biblischen Autorität erklärt Eusebius' lebhaftes Interesse an der Hervorhebung der historischen Aspekte bei der Behandlung theologischer Fragen.³¹ Historisches Bewußtsein und Schrifttreue verursachten ihm freilich auch manche Schwierigkeiten. Nachdem er z. B. die Grundfrage des arianischen Streites erkannt hatte, stand er in seinem Bemühen um die Wahrung der Einheit der göttlichen Personen hinter keinem anderen zurück, doch stellte sich ihm die Frage nach der göttlichen Einheit – anders als bei den Anhängern Alexanders von Alexandrien – von dem Modus der geschichtlichen Manifestation der Einheit her, in der gerade die Mehrzahl der Personen hervortritt. Von hier aus konnte die Behauptung der göttlichen Einheit nicht Anfangsaxiom sein, sondern sie mußte sich als Derivat aus der vorausgesetzten Vielheit ergeben. Seine „nizänischen“ Gegner schlugen den umgekehrten Weg ein, doch wäre es falsch, die beiden Methoden als Gegensätze zu betrachten; vielmehr ergänzen sie einander in der dem Glauben angemessenen Artikulierung der göttlichen Einheit und Verschiedenheit.

Allerdings war Eusebius den theologischen Anforderungen des arianischen Streites nicht ganz gewachsen. Nicht zu Unrecht ist er „der wenig gedankenreiche Eusebios“³² genannt worden; sein theologisches Denk- und Ausdrucksvermögen konnte nie ganz befriedigen. Doch war er weniger ein arianischer Häretiker als ein Origenist, der seiner theologischen Aufgabe nicht ganz gerecht zu werden vermochte. Er war weniger ein Mann wesentlich falscher Meinung als theologisch unfähig.³³ Damit erscheint die Rolle Eusebius' in

³⁰ Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, S. 137 ff.

³¹ In dieser Hinsicht hat Opitz wichtige Akzente gesetzt in „Euseb von Caesarea“, S. 10, wo er u. a. ausführt „Der Kern dieser Ausführungen liegt in der Beschreibung der Herkunft des Logos und der Beziehung der Prophezeiungen im Alten Testament auf den geschichtlichen Christus. Hierbei entwickelt nun Euseb seine ganze Theologie im eigentlichen Sinne.“ Weiter, „es sei hier schon ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß Euseb weit von der Theologie des Arius entfernt ist. Ihn als genuinen Arianer zu stempeln, verrät nur, daß man von der äußerst geschickten Polemik eines Athanasius nicht los kommt“.

³² Ricken, „Die Logoslehre“, S. 343.

³³ Der auffälligste theologische Lapsus ist Eusebius wohl damit unterlaufen, daß er Origenes nicht gefolgt ist, wo jener (Hom. in Ier. IX, 4; GCS [Origenes] iii [ed. E. Klostermann], S. 68 ff.) die Zeugung des Sohnes als eine ewige Zeugung, als *Prozeß* interpretierte. Eusebius behandelte die Zeugung als *Ereignis*, und damit im Grunde genommen als einen Willensakt; deshalb konnte er es nicht vermeiden, die Vorstellung zu verteidigen, daß die Zeugung irgendwie eine zeitliche Komponente gehabt haben muß, so sehr er auch die logisch unstimmmige These vertrat, daß die Zeugung vor aller Zeit, einschließlich der „ewigen Zeit“ stattgefunden und es den Sohn niemals nicht gegeben habe (DE iv. 3. 13; GCS vi, S. 154). Aber selbst in diesem Punkt betrieb er nicht die Sache der Arianer, vielmehr versuchte er, sich dem zu widersetzen und entgegenzuwirken, was er als gefährlichen und häretischen Sabelianismus betrachtete; und das ist ein ganz erheblicher Unterschied. Vgl. dazu Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, S. 131 f., und Opitz, „Euseb von Caesarea“, S. 16 f. Stellen, an denen beide auf den Unterschied zwischen Origenes und Eusebius eingehen.

einem anderen Bezugssystem: auf keinen Fall darf man ihn zu den doktrinenären Arianern zählen, und der Historiker, der hier nicht genügend differenziert, verstellt sich die Einsicht in die arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts.

Und schließlich gilt es, bei der Klärung des Verhältnisses von Eusebius' Theologie und Ant noch folgendes zu bedenken. Wenn die *ἐκθροσεις* der Synode von Antiochien primär gegen Eusebius gerichtet war – wie Seeberg annahm³⁴ – warum hat man dann nicht einige Schlagworte aus seinen Werken aufgegriffen, um damit die Stoßrichtung eindeutig zu signalisieren? Z. B. hat Eusebius sich in seinem Brief an Euphraton gegen die Bezeichnung des Sohnes als *ἀληθινὸς θεός*³⁵ ausgesprochen. Auch hatte er den Sohn als *ὁ δεύτερος θεός*³⁶ bezeichnet und seine Abneigung gegenüber dem *δομοούσιος* zum Ausdruck gebracht. Zwar unterschrieb Eusebius dann auf dem Konzil zu Nizäa einige dieser Termini; ihr Auftauchen im Ant aber hätte Eusebius als klaren Affront auffassen müssen, und die Interpretation, die Schwartz, Seeberg u. a. in das Bekenntnis hineingelesen haben, hätte eine textliche Basis gehabt.

Es bleibt also ein Rätsel, warum Eusebius unter denen aufgeführt ist, die dem Ant ihre Unterschrift verweigert haben, da die darin entwickelte Theologie im Denken Eusebius' nur auf geringen Widerstand stoßen konnte und ungleich mehr Zustimmung finden mußte. Und man braucht den Verleumdern Eusebius' gegenüber nicht so defensiv eingestellt zu sein wie der Geschichtsschreiber Sokrates,³⁷ um zu erkennen, daß Eusebius durch dieses Dokument von Antiochien Unrecht zugefügt worden ist

Eusebius' angebliche Ablehnung des Ant wird auch dann nicht plausibler, wenn die theologischen Aspekte unberücksichtigt bleiben, und man – wie von Seeberg gefordert³⁸ – allein kirchenpolitische Gründe in Betracht zieht. Dieser These zufolge ging es im Ant gar nicht um die Klärung theologischer Fragen, sondern um die politische Diskriminierung einiger Kirchenmänner (zu denen offensichtlich auch Eusebius gehörte). Dann aber müßte man entweder annehmen, Eusebius habe – da entscheidende theologische Hindernisse einer Unterschrift nicht im Wege standen – der Synode keine Bedeutung beigegeben und sich darum nicht geschert, ob man ihn dort vorläufig exkommunizierte oder nicht – in diesem Fall hätte Caes durchaus die Funktion in

³⁴ *Die Synode*, S. 114.

³⁵ PG 26, Sp. 712: *ὁ δὲ ἀπὸ Καισαρείας τῆς Παλαιστίνης Εὐσέβιος, γράφων πρὸς Εὐφρατίωνα τὸν ἐπίσκοπον, οὐκ ἐφοβήθη φανερώς εἰπεῖν, ὅτι ὁ Χριστὸς οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεός*. In DE v, 4, 7 ff.; GCS vi, S. 225, bringt er sogar sein Unbehagen über den dem Sohn beigegebenen Artikel in *ὁ θεός* zum Ausdruck.

³⁶ Z. B. DE v. 1; GCS vi, S. 215; et passim.

³⁷ *Historia ecclesiastica* II, 21; PG 67, Sp. 240–244.

³⁸ *Die Synode*, S. 113 ff. Er schreibt: „Die Glaubensdeklaration will demgemäß keine Entscheidung zwischen Arius und Alexander und den von ihnen in den Vordergrund gerückten dogmatischen Streitfragen geben; sondern sie ist eine politische Aktion, die zunächst durch die Verhältnisse in Antiochien bedingt und gegen bestimmte Personen gerichtet ist“ (S. 114). „Das Bekenntnis ist eben Mittel zum Zweck, nicht Zweck selbst gewesen“ (S. 116). Vgl. auch S. 149 und 187.

Nizäa haben können, die Eusebius ihm in seinem Diözesanbrief zugeschrieben hat! – oder man müßte behaupten, daß Eusebius sehr wohl an dem interessiert war, was auf der Synode beschlossen wurde, und müßte sich dann allerdings eingestehen, daß man keine Gründe für Eusebius' Verweigerung der Unterschrift angeben kann, und daß damit die Möglichkeit, daß das Synodalschreiben als Basis für eine Neuinterpretation der Rolle Eusebius' in der nizänischen Zeit benutzt werden kann, ungleich skeptischer beurteilt werden muß. Wenn man sicher sein könnte, daß die Synode von Antiochien in jener Zeit stattgefunden hat, könnte man die rätselhafte Erwähnung Eusebius' vielleicht auch damit erklären, daß sein Name nachträglich in den Text hineininterpoliert worden ist.³⁹ Zweifel an der Authentizität des Briefes als ganzem erwecken ja vor allem seine Angaben über Eusebius. Die Tatsache, daß nirgendwo sonst in der patristischen Literatur auf eine Exkommunikation Eusebius' angespielt wird, die Vereinbarkeit von Ant mit der Theologie Eusebius', die Rolle, die er nach eigenen Angaben – eine Darstellung, die von den Zeitgenossen unwidersprochen blieb! – gespielt hat,⁴⁰ und die erstaunliche Knappheit, mit der das Synodalschreiben auf ihn Bezug nimmt, all das wirft ein fragwürdiges Licht auf die Synode ebenso wie auf ihren Brief, sodaß die Vermutung naheliegt, die Verteidigung der Authentizität des Briefes und der Historizität der Synode könne nur eine tour de force sein. Mithilfe der Interpolationshypothese hätte man sich jedoch eines der diese Synode umgebenden Problemkomplexe entledigt.⁴¹

³⁹ Oder ist vielleicht lediglich das „von Caesarea“ eine Interpolation? Doch die Tatsache, daß die Diözesen der beiden anderen mit Eusebius exkommunizierten Bischöfe genannt sind, macht das recht unwahrscheinlich. Anschauungsmaterial zu Interpolationen und Fälschungen in frühen Konzilsakten findet sich u. a. bei Adolf-Martin Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (Göttingen, 1965), S. 243, Anm. 1.

⁴⁰ Es ist erstaunlich, wie stark das vom Synodalschreiben gezeichnete Bild Eusebius' auf die Beurteilungen abgefärbt hat, die ihm in diesem Jahrhundert zuteil geworden sind. Seine Schriften zeigen ihn als einen vorsichtigen, oftmals schwankenden Mann, doch die abfälligen Bezeichnungen, mit denen ihn Seeberg (schlau, unehrlich, usw.) u. a. bedenken, sind nur dann gerechtfertigt wenn man von der Historizität seiner Exkommunikation ausgeht, die Eusebius dann natürlich verschleiert oder gänzlich verschwiegen haben muß! Eine vorzügliche Würdigung der kritischen Urteilsfähigkeit und Objektivität des Historikers Eusebius (die er sogar dort unter Beweis stellt, wo es um seine eigenen Interessen geht) findet sich bei Opitz, „Euseb von Caesarea“, S. 14; vgl. auch S. 3 f.

⁴¹ Die „Exkommunikation“ würde an Bedeutung verlieren, wenn man sie – was möglich ist – lediglich als Bezeichnung dafür versteht, daß der Name Eusebius' aus verschiedenen *γράμματα κοινωνικά* – Listen von Bischöfen, die Abendmahlsgemeinschaft hatten – gestrichen worden ist. Diese Listen wurden von Zeit zu Zeit geändert, und sie hatten beträchtlich weniger Gewicht als eine synodale Exkommunikation. Eusebius hätte dann in Nizäa nicht das Gefühl, in höchster Gefahr zu schweben, haben brauchen. Doch erscheint diese Interpretation des Synodalschreibens recht gezwungen, da der Brief de facto die Exkommunikation verhängt, wenn er auch dem Wortlaut nach nicht die Oberaufsicht und Jurisdiktion über den Stuhl von Caesarea beansprucht (er teilt einfach mit, daß die versammelten Bischöfe Eusebius die Gemeinschaft verweigern und fordert andere auf, ihrem Beispiel zu folgen).

III. Die Ereignisse in Nizäa

Doch wirft die Rezeption der Schwartzschen Identifikation des Synodalschreibens noch eine Reihe anderer Probleme auf. Breitet doch dieser Brief über die Vorgänge auf dem Konzil zu Nizäa, über die wir ohnehin wenig genug wissen, ein noch größeres Dunkel. Zunächst – so wird man zugeben müssen – wäre es doch seltsam, daß sich das Konzil mit der kaiserlichen Autorisierung des Caes abfand, wenn Eusebius dieses Bekenntnis tatsächlich als Erweis seiner Rechtgläubigkeit vorgelegt hätte. Caes ging auf die strittigen Fragen in keiner Weise eindeutiger ein als das Credo, das Marcellus von Ancyra Papst Julian einige Jahre später unterbreitete, um den Dispens von einem ähnlichen Bann zu erreichen.⁴² Können wir wirklich unterstellen, daß Konstantin einen derart starken Druck auf die versammelten Bischöfe ausübte, zumal, wenn wir mit Seeberg⁴³ annehmen, daß die überwiegende Mehrheit der Konzilsteilnehmer mit Alexander sympathisierte? Sollten sie ihre Bedenken so bereitwillig fallengelassen haben, vor allem dann, wenn die Synode von Antiochien kurz zuvor getagt hatte und zwar unter dem Vorsitz von Hosius von Cordova, der jetzt wieder als theologischer Berater des Kaisers fungierte? Würden diese Männer, die wenige Jahre zuvor noch harter staatlicher Verfolgung ausgesetzt gewesen waren, jetzt plötzlich in einer entscheidenden Glaubensfrage dem Kaiser nachgeben, mochte es auch der Christ Konstantin sein? Ich halte das für unwahrscheinlich. Man braucht die Bedeutung Konstantins nicht herunterzuspielen, um zu der Einsicht zu gelangen, daß die Kirche im Sommer des Jahres 325 kein „ohnmächtiges Werkzeug“⁴⁴ in seinen Händen war.

Zweitens wird das Verhältnis zwischen Konstantin und Hosius unerklärlich, wenn jene antiochenische Synode im Jahre 324/25 historisch ist, denn der besten Untersuchung zufolge, über die wir gegenwärtig verfügen, hat Hosius den Vorsitz in Antiochien geführt.⁴⁵ Daß er bei der Bekehrung Konstantins eine Rolle gespielt hat, ist höchst wahrscheinlich. Eusebius berichtet,⁴⁶ daß Hosius an der Schlichtung des Donatistischen Streites beteiligt war. Im Jahre 314 kann er mit dem Kaiser im Osten gewesen sein, da über seine Teilnahme an der Synode von Arles in jenem Jahr nichts berichtet wird. Sicherlich wurde er in den Anfängen des arianischen Streites von Konstantin als eine Art „Friedensstifter“ eingesetzt. Und daß er dem Kaiser als Ratgeber diente, kann kaum bezweifelt werden. So ist die Frage, ob die Anregung, das *ὁμοούσιος* in das nizänische Bekenntnis aufzunehmen, auf Hosius oder Konstantin zurückgeht, immer noch umstritten. Wie läßt sich dann das Verhalten

⁴² Zitiert in Epiphanius, *Haereses* 72, 2–3.

⁴³ *Die Synode*, S. 97.

⁴⁴ So Eduard Schwartz, *Gesammelte Schriften*, III, S. 185; vgl. S. 180–185.

⁴⁵ Vgl. Chadwick, „Ossius of Cordova“, und Nyman, „The Synod at Antioch“; und vgl. Anm. 7 oben. – Für die Frage des Verhältnisses zwischen Hosius und Konstantin überhaupt, s. Victor C. de Clerq, *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period*. (Washington, D. C., 1954), und bes. S. 148 ff.

⁴⁶ HE X. vi. 2.

Konstantins in Nizäa erklären, das ja nur als schroffe Zurechtweisung des Hosius verstanden werden kann, als ein Affront gegen die von ihm geleitete Synode und gegen dessen tiefste theologische Erkenntnisse!

Eine der eindruckvollsten Interpretationen der Rolle, die Konstantin in Nizäa und im arianischen Streit überhaupt gespielt hat, hat Erich Seeberg⁴⁷ geliefert. Seiner Meinung nach hat Konstantin durchweg als „Realpolitiker“ gehandelt. Wenngleich religiös vom Christentum beeinflusst, sei er doch kein wirklicher Christ gewesen. Eine wichtige Rolle habe bei seinen Entscheidungen der Aberglaube gespielt (z. B. bei der Auswahl des Tagungsortes für das Konzil usw.). Politischen Zweckmäßigkeitserwägungen habe er in der Regel den Vorrang gegeben. So hätte keine der streitenden Parteien voll zum Zuge kommen dürfen, alle Richtungen seien um der Erreichung kaiserlicher Ziele willen auf kaum verhüllte Weise manipuliert worden. Von Hosius wird angenommen, er habe Konstantin davon überzeugt, daß die Mehrheit des Ostens für Alexander sei, und so habe Konstantin sich für deren theologischen Standpunkt entschieden. Es sei allerdings notwendig gewesen, sie über ihre Siegchancen im unklaren zu belassen, damit sie nicht glaubten, den Kaiser in der Tasche zu haben. „Die Orthodoxen sollen gewinnen, aber nicht triumphieren. Auch in Nicäa ist die konstantinische Politik ihren Weg, zwei Schritte voran und einen zurück, gegangen.“⁴⁸ Deshalb also, um jeden im Dunkel zu lassen, sei Eusebius rehabilitiert worden, während den Arianern in der entscheidenden Frage dann eine Niederlage beigebracht wurde. Die Problematik einer solchen Interpretation der Konzilsvorgänge liegt jedoch darin, daß sie Konstantins Vertrautheit mit kirchlichen und theologischen Fragen voraussetzt, obwohl bei ihm später gerade auf diesem Gebiet schwerwiegende Orientierungsmängel zu beobachten sind, und darin daß sich die Kirche schon immer gegen kaiserliche Interventionen in fundamentalen Glaubensfragen zur Wehr gesetzt hatte.⁴⁹ Seebergs Theorie ist jedoch in vieler Hinsicht bestechend – und ließen nicht so viele andere Umstände an der Historizität der Synode von Antiochien und der Authentizität ihres Briefes zweifeln, könnte man sich manches davon zueigen machen.

Problematisch wird drittens das Verhältnis, in dem Eusebius und Caes zu Nizäa stehen. Folgende Punkte bedürfen der Klärung:

1.) Als einer der entscheidenden Einwände gegen die Zuverlässigkeit der Eusebianischen Berichterstattung über den arianischen Streit und die Vorgänge auf dem Konzil wird die Tatsache angeführt, daß Eusebius⁵⁰ nicht erwähnt, daß das ökumenische Konzil zunächst nach Ancyra einberufen wor-

⁴⁷ *Die Synode*, S. 191–217.

⁴⁸ *Die Synode*, S. 203.

⁴⁹ Die von Seeberg angeführte Äußerung des Eustathius, die von Theodoret wiedergegeben wird, scheint mir das nicht herzugeben, was Seeberg ihr entnehmen möchte (vgl. Theodoret, *Historia ecclesiastica* I. 8). „Theodoret's deficiency in critical sense“ (Henry Chadwick, „The Fall of Eustathius“, *JThS* 49, 1948, S. 28) ist weithin beobachtet worden. Vgl. auch Wilhelm Schneemelcher, „Zur Chronologie des arianischen Streites“, *ThLZ* 79, 1954, Sp. 397.

⁵⁰ *De vita Const.* III. 6.

den war und dann aufgrund eines kaiserlichen Briefes nach Nizäa verlegt wurde. Seeberg⁵¹ meint, das Wortspiel Eusebius' *νίκη - Νίκαια* schließe eine vorausgegangene Einberufung nach Ancyra sogar aus. Wir brauchen hier in die Diskussion über die umstrittene Authentizität des Briefes nicht einzutreten, mit dem Konstantin die Verlegung des Konzils verlaßt hat.⁵² Doch sollte beachtet werden, daß die Authentizität dieses Briefes unbedingt erforderlich ist für die Verteidigung der angeblichen Antiochenischen Synode, da das Synodalschreiben auf ihn Bezug nimmt. Umgekehrt kann das Konstantinische Schreiben echt, die Synode von 324/25 jedoch eine Fiktion und ihr Brief eine Fälschung sein! Die Authentizität des kaiserlichen Briefes gäbe lediglich Argumente für die *Möglichkeit* von Antiochien an die Hand, wäre aber kein Beweis der historischen Tatsächlichkeit. Seeberg ist also einem logischen Trugschluß zum Opfer gefallen, es sei denn, man hätte die Frage über Antiochien *präjudiziert*.

2.) Wenn man bedenkt, daß weder Athanasius noch Hosius irgendetwas über Antiochien und die Verurteilung Eusebius' haben verlauten lassen, dann fällt es schwer, Gründe namhaft zu machen, mit denen man die Behauptungen, die Eusebius gleich nach dem Konzil in seinem Brief an die Gemeinde in Caesarea über sein Verhalten und das Gewicht seiner Persönlichkeit aufstellt, in Zweifel ziehen könnte. Seeberg⁵³ behalt sich mit der Auskunft, Athanasius habe die Rehabilitation Eusebius' eines Berichtes nicht für wert gehalten, sondern lediglich die Tatsache, daß dieser das nizänische Bekenntnis und seine Anathemen rechtgläubig unterschrieben hat. Und Chadwick⁵⁴ vermutete, daß die Episode in Antiochien peinlich genug für alle Beteiligten gewesen war, sodaß sie offenbar ein Interesse daran gehabt hätten, Still-schweigen darüber zu bewahren. Beide Theorien scheinen doch etwas weit hergeholt zu sein angesichts einer solch bedeutsamen Angelegenheit; und während der anschließenden Kämpfe haben sich sicherlich Anlässe ergeben, die es dem einen oder anderen hätten ratsam erscheinen lassen, die Erinnerung an die Schande Eusebius' wieder wachzurufen.

3.) Und schließlich wird der Brief, den Eusebius an die Gemeinde in Caesarea geschrieben hat rätselhaft. Wie ist die ungewöhnliche Tatsache zu erklären, daß Eusebius es unterläßt, seinen Leuten gegenüber auch nur mit einem Wort seine Wiedereinsetzung, die Aufhebung der vorläufigen Exkommunikation, zu erwähnen? Zahlreiche Erklärungsversuche sind unternommen wor-

⁵¹ *Die Synode*, S. 156, Anm. 3.

⁵² Der Brief findet sich in cod. Par. syr. 62 und ist darum vielleicht in mancher Hinsicht ebenso suspekt wie das am gleichen Ort überlieferte antiochenische Synodalschreiben, das auf die bevorstehende „große und hieratische Synode zu Ancyra“ hinweist; doch gibt es für den Brief Konstantins noch einen anderen Beleg, nämlich in cod. BM 14, 528.

⁵³ *Die Synode*, S. 159. Die These Seebergs (S. 161), es sei sogar denkbar, daß Athanasius gar nichts von Antiochien und der Exkommunikation gewußt habe, erscheint mir wenig glaubwürdig.

⁵⁴ „Ossius of Cordova“, S. 304.

den,⁵⁵ aber keiner berücksichtigt genügend den Unterschied zwischen Eusebius' Brief und den Interpretationen, die er durch die Gelehrten erfahren hat, die glaubten, die antiochenische Synode in das nizänische Geduldsspiel einfügen zu müssen.

Welche Bedingungen müßten nun eigentlich erfüllt werden, um das Synodalschreiben wie die Synode von 324/25 selbst als Fiktionen zu erweisen? Seeberg⁵⁶ verlangt dafür den Aufweis von Widersprüchen innerhalb des Dokuments oder den Nachweis, daß die Darstellung im Gegensatz zu dem steht, was wir aufgrund anderer Quellen als eindeutig historisch erwiesen betrachten können. Ich stimme dem zu. Dabei stellt sich dem Forscher die Frage, wie das vorhandene Material zu bewerten ist. Die einzelnen Daten können nicht voneinander isoliert werden, sondern sie sind Teile eines Gesamtkomplexes, innerhalb dessen man höchstens ein gewisses Gefälle erkennen mag. Unsere Kenntnisse reichen nicht aus, um die Frage eindeutig beantworten zu können, und vielleicht beläßt man sie am besten unter den *questiones disputatae*. Mir lag vor allem daran zu zeigen, daß man vorschnell einen Schlußstrich unter die Angelegenheit zieht, wenn man sich von unserem gegenwärtigen Wissensstand aus für Antiochien 324/25 und gegen Eusebius entscheidet. Ich habe versucht, zumindest einen vorläufigen Beweis dafür zu entwickeln, daß die gängige negative Beurteilung der Glaubwürdigkeit Eusebius' auf einer *petitio principii* beruht, nämlich auf der Annahme, daß das Synodalschreiben von Antiochien authentisch ist; denn darüber kann doch erst entschieden werden, wenn wir das, was wir von Eusebius selbst wissen, einer kritischen Untersuchung unterzogen haben. Darüberhinaus war ich um den Aufweis bemüht, daß durch das Synodalschreiben in Wirklichkeit ebensoviele Probleme neu gestellt wie gelöst werden und daß die Art und Weise, mit der die Gelehrten sich der neu aufgeworfenen Schwierigkeiten zu entledigen suchen, zum ungenügendsten gehört, was die ganze Diskussion bisher gezeitigt hat.

IV. *Caes und N*

Wenn es demnach gerechtfertigt ist, die Hypothese von der Authentizität der Synode von Antiochien und ihres schwierigen Briefes als zumindest noch nicht endgültig verifiziert anzusehen, wie steht es dann um die Behauptung

⁵⁵ Vgl., z. B., Kelly, *Creeds*, S. 220 ff. Seeberg macht eine ganze Reihe von Alternativvorschlägen (*Die Synode*, S. 157 ff.). Er meint (a) entweder sei die Aufmerksamkeit Eusebius' von der Tatsache, daß er das nizänische Bekenntnis unterschrieben hatte, derart in Anspruch genommen worden, daß er an die Aufhebung der Exkommunikation sich „nicht mehr erinnert“ habe, oder (b) seine Gemeinde in Caesarea habe niemals etwas von seiner vorläufigen Exkommunikation erfahren, oder (c) damit, daß er Caes als Basis für N ausgegeben und sich selbst als „Vater“ von N hinstellte, habe Eusebius auf seine Weise von seiner Rehabilitierung berichtet. Weder diese Konstruktionen Seebergs noch die recht gewaltsame Eisegese des Briefes durch Kelly können überzeugen.

⁵⁶ *Die Synode*, S. 57.

von Hans Lietzmann⁵⁷ und J. N. D. Kelly⁵⁸ u. a., Caes könne nicht die Basis für N gewesen sein? Jedenfalls verliert sie ihre wichtigste Stütze, nämlich einen sicheren historischen Anhaltspunkt dafür, daß Caes in Nizäa eine andere Funktion hatte als die ihm von Eusebius zugeschriebene. Wenn man weder die Historizität der Exkommunikation Eusebius' noch dessen völlige Unwahrhaftigkeit unterstellen will, dann muß man ihm schon abnehmen, daß er dem Konzil sein Bekenntnis als Einigungsformel für alle Parteien unterbreitet habe. *Tertium non datur!* Eine eingehende vergleichende Analyse von N, Caes und anderen Bekenntnissen braucht hier nicht vorgenommen zu werden,⁵⁹ doch im Hinblick auf das, was oben erörtert wurde, sind einige Bemerkungen dazu angebracht. Die Argumentation Lietzmans und Kellys läuft im Grunde auf folgendes hinaus: Eusebius' Behauptung, Caes liege N zugrunde, entstelle den wirklichen Sachverhalt, denn ein Vergleich von N mit den Bekenntnissen, die sich bei Epiphanius und Cyrill von Jerusalem finden, fördere ungleich mehr Berührungspunkte zwischen N und dieser Gruppe von Bekenntnissen zutage als man zwischen N und Caes entdecken könne. Dieses Urteil stützt sich vor allem auf die zwischen N und Caes bestehenden Unterschiede der Wortfolge, Wortwahl usw. N sei einfach näher verwandt mit den Syro-Palästinensischen (vielleicht sogar mit den Jerusalemsischen) Bekenntnissen als mit Caes.

Diese Theorie enthält formale wie inhaltliche Schwierigkeiten. Inhaltliche insofern, als wir für die Bekenntnisformen, die Lietzmann als Grundstock für N annimmt, einfach keinen Beleg haben. Denn alle jene Syro-Palästinensischen Bekenntnisse, auf die er sich mit Kelly beruft, sind *jünger* als N, und es ist keineswegs geklärt, ob die angenommene Richtung des Abhängigkeitsverhältnisses nicht genau umgekehrt werden muß. Daß solche Bekenntnisse vor N existiert haben können, soll gar nicht bestritten werden, aber wir haben eben keine Beispiele dafür. Damit stoßen wir auf die formale Schwierigkeit der Theorie: welche Kriterien gibt es für eine zuverlässige Rekonstruktion der vor-nizänischen Form eines dieser Bekenntnisse? Kellys Methode, nach der aus späteren Formeln, jede Phase die N und die nizänische Theologie direkt reproduziert, ausgeschieden wird, ist höchst fragwürdig. Sie führt mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit zu falschen Ergebnissen, da Bekenntnisse, einschließlich N, in der Regel nicht völlige Neuformulierungen des Glaubens darstellen; vielmehr spiegeln sie zu einem gewissen Grad die vorherrschenden Ansichten ihrer Verfasser wider. Von daher ist es sehr wahrscheinlich, daß zumindest einiges von „nizänischer“ Theologie und Phraseologie bereits in der vor-nizänischen Form dieser Bekenntnisse enthalten war. Für die Bestimmung dessen, was vor- und was nach-nizänisch ist, sind wir also nicht allzu gut ausgerüstet! Zwar können wir die Möglichkeit unterstellen, daß andere Bekenntnisse existierten, doch verfügen wir nicht über hin-

⁵⁷ „Symbolstudien XIII“, ZNW 24, 1925, S. 193–202 (= *Kleine Schriften*, Bd. III, Berlin, 1962, S. 248–260).

⁵⁸ *Creeeds*, S. 217 ff.

⁵⁹ Die Hauptsachen findet man bei Lietzmann, *Kleine Schriften*, III. S. 250 f. und 255 f.

reichend zuverlässige Kriterien, anhand deren wir ihre vor-nizänischen Formen aus den uns vorhandenen jüngeren Texten ableiten könnten. Lietzmann und Kelly haben Rekonstruktionen dieser Frühformen vorgelegt, doch läßt mir die Methodologie, von der sie sich leiten ließen, ihre Ergebnisse als höchst suspekt erscheinen. Es ist also noch keineswegs als gesichertes Ergebnis der Forschung zu betrachten, daß Caes als Basis für N wegen der angeblichen näheren Beziehungen Ns zu einem hypothetischen Syro-Palästinensischen Bekenntnis ausscheiden muß.

Doch ist das noch nicht alles. Wenn man sich nämlich die Übereinstimmungen und Divergenzen zwischen N auf der einen und Epiphanius I und Cyrill von Jerusalem auf der anderen Seite – also den Bekenntnisformen, die diesen Forschern zufolge die Annahme der Syro-Palästinensischen Herkunft von N⁶⁰ nahelegen – genauer ansieht, dann zeigt sich, daß N auch mit keinem dieser Bekenntnisse in jeder Beziehung übereinstimmt. Und auch der Hinweis darauf, daß in einigen relativ unbedeutenden Punkten die Quantität der Übereinstimmungen zwischen N und diesen Bekenntnissen etwas größer ist als die zwischen N und Caes, trägt hier nicht viel aus, denn Kelly wie Lietzmann⁶¹ geben zu, daß der exakte Wortlaut des Bekenntnisses, das in N eingegangen ist, nicht mehr rekonstruiert werden kann. Man kann lediglich vermuten, welche Ähnlichkeiten und Unterschiede sich möglicherweise ergäben, würde ein solches Bekenntnis irgendwann noch einmal auftauchen. Es bleibt dabei: derselbe Einwand, den Kelly und Lietzmann gegen die Verwandtschaft von N und Caes, für die frühere Forscher aufgrund der Angaben Eusebius' eingetreten waren, erhoben haben, richtet sich auch gegen ihre eigenen Theorien!

Schließlich geht aus dem kürzlich erschienenen Buch von Giuseppe Luigi Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli (Edizione critica)*,⁶² mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hervor, daß die Kirchenmänner des 4. Jahrhunderts keineswegs so ängstlich um die Erhaltung der ipsissima verba von Bekenntnissen (gleich ob Tauf- oder Konzilssymbole) bemüht waren, wie das von modernen Forschern angenommen wird. Nach 325 waren viele Bekenntnisse im Umlauf, die die Bezeichnung „nizänisch“ (oder „der Glaube der 318 Väter“ oder „der Glaube von Nizäa“) trugen trotz der erstaunlichen Vielfalt formaler und inhaltlicher Unterschiede;⁶³ entscheidende Kernsätze sind davon ebenso betroffen wie unbedeutende stilistische Merkmale. Kelly

⁶⁰ Lietzmann, *Kleine Schriften*, III, S. 255 f.

⁶¹ Kelly, *Creeeds*, S. 229; Lietzmann, *Kleine Schriften*, III, S. 257.

⁶² Testi e Ricerche de Scienze Religiose, 2. Roma, Freiburg, Basel, Barcelona, Wien, 1967, S. 29–167. Vgl. D. L. Holland, „The Creeds of Nicea and Constantinople Reexamined“, *Church History* XXXVIII, 1969, S. 248–261; 250–254.

⁶³ Ein Paradebeispiel für ein als „nizänisch“ ausgegebenes Bekenntnis ist jenes, zu dem Theodor von Mopsuestia einen Kommentar geschrieben hat: s. Alphonse Mingana, *Woodbrooke Studies*, vol. V, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (Cambridge, England, 1932), S. 18 (Syrisch, S. 117), wo Theodor sein Werk als „Auslegung des Glaubens der 318“ charakterisiert. Vgl. auch D. L. Holland, „The Earliest Text of the Old Roman Symbol: A Debate with Hans Lietzmann and J. N. D. Kelly“, *Church History* XXXIV, 1965, S. 262–281; 264 f.

hat das auch selbst erkannt,⁶⁴ doch ist ihm entgangen, daß er damit seiner ganzen Argumentation, mit der er seine These, Caes könne nicht in N eingegangen sein, zu untermauern sucht, den Boden entzogen hat. Um die These aufrechtzuerhalten, brauchte man Beweismaterial dafür, daß das 4. Jahrhundert in auffälliger Weise an der Erhaltung ursprünglicher Bekenntnisformen interessiert war. Denn Kellys und Lietzmanns Argumentation beruht ja auf der Voraussetzung, daß schon unwesentliche Änderungen in den Symboltexten aufschlußreich seien. Diese Voraussetzung erweist sich angesichts des tatsächlichen Sachverhalts jedoch als irrig: Varianten, speziell in unbedeutenden Zusammenhängen, können als von „scarso valore“⁶⁵ eingestuft werden. Diese Erkenntnis allein macht freilich nicht schon Caes zur Grundlage von N, doch bringt sie die Argumentation, die das Gegenteil zu beweisen sucht, zu Fall, vor allem, wenn diese der Erklärung, die sich aus dem antiochenischen Synodalschreiben für das Auftauchen von Caes in Nizäa ableiten läßt, beraubt ist.

Meiner Meinung nach wird man dem vorhandenen Material am besten gerecht, wenn man sich die Position Adolf von Harnacks⁶⁶ zueigen macht, nämlich wenn man Caes weiterhin als Basis für N betrachtet und gleichzeitig die Möglichkeit einräumt, daß viele der in Nizäa versammelten Bischöfe ebenfalls ihre Bekenntnisse dem Redaktor bzw. dem Redaktionsausschuß zur Verfügung gestellt haben und darum in gewissem Sinn auch den Titel „Vater des Nicaenums“ verdienen. N sollte man deshalb vielleicht als eine Bekenntniskompilation betrachten, deren Stil nicht aus einem Guß, deren Theologie unvollständig trinitarisch ist und die niemanden völlig zufriedenstellen konnte.

V. Resultat

Abschließend möchte ich zwei Punkte noch einmal herausstreichen: Erstens will dieser Aufsatz nicht die Möglichkeit überhaupt in Frage stellen, daß die Synode von Antiochien (324/25) stattgefunden habe; Schwartz, Seeberg u. a. haben gezeigt, daß man sie in der Geschichte des 4. Jahrhunderts unterbringen kann. Bestritten wurde vielmehr, daß man damit schon legitimiert sei, ein derartiges Geschichtsbild als endgültig und gesichert zu betrachten. Der Angriff auf diese Bastion wurde vorgetragen mithilfe der mit dieser Interpretation konkurrierenden, ihr oft sogar widersprechenden historischen Daten – vor allem mit denen, die Eusebius von Caesarea betreffen – die, wenn sie auch nicht gleich eine andere Interpretation nahelegen, uns dann doch zu-

⁶⁴ *Creeds*, S. 323.

⁶⁵ Dossetti, *Il Simbolo*, S. 262. Vgl. auch Ritter, *Das Konzil*, S. 191 f., wo gezeigt wird, daß die angeblichen „Erweiterungen“, die N 381 in Konstantinopel erfahren hat, erlaubt waren trotz des Anathema, mit dem man in Nizäa alle belegt hatte, die dieses Bekenntnis verändern würden. Vgl. zu dieser Frage auch S. 182 ff.

⁶⁶ „Kritischer Epilog“ zu Lietzmanns „Symbolstudien XIII“, *ZNW* 24, 1925, S. 203. Diese gerade eine Seite lange Kritik wurde auf Lietzmanns Bitte hin verfaßt und zusammen mit dessen Aufsatz abgedruckt.

mindest den Widerstand dagegen abzuverlangen scheinen, daß das Problem allzu leichtfertig aus der Liste der quaestiones disputatae gestrichen wird. Zweitens haben die jüngsten Symbolstudien offensichtlich mehr als genug Beweismaterial dafür zutage gefördert, daß sich die bisherige Auffassung, einer Interpretation von N als Umarbeitung von Caes ständen unüberwindliche Hindernisse im Wege, nicht länger halten läßt. Nicht nur für das 4. Jahrhundert, sondern auch für die Folgezeit bis ins 6. Jahrhundert hinein kann nachgewiesen werden, daß die Kirchenmänner bei weitem nicht so an den ipsissima verba der Bekenntnisformulare interessiert waren, wie man bisher angenommen hat. Deshalb kann die Möglichkeit, daß N eine Version von Caes ist, nicht eo ipso ausgeschlossen werden.

(Abgeschlossen März 1969)