

U N T E R S U C H U N G E N

Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts

Von Norbert Brox

Die kirchengeschichtlich aufschlußreichen Vorgänge um den alten Passastreit sind, soweit sie ins zweite Jahrhundert fallen, dürftig dokumentiert. Euseb h. e. IV 14,1; V 23–25 ist die einzige Quelle mit zeitgenössischen Dokumenten, die von mehr als dem Vorhandensein einer differentiellen Osterpraxis, nämlich auch von Auseinandersetzungen darum und von beteiligten Personen mit ihren Stellungnahmen im Detail berichtet. Aber auch dieser Bericht ist trotz seiner Auskünfte nur ein stichwortartiges Stenogramm der Begebenheiten, zudem in wichtigen Einzelheiten nicht eindeutig und in etlichen Punkten unvollständig. Die zahlreichen Interpretationen, die der Text im Laufe der Forschungsgeschichte erfahren hat, haben die Möglichkeiten, aus ihm das Zuverlässige zu eruieren, auszuschöpfen gesucht – mit dem Ergebnis, daß man nach wie vor selbst in hauptsächlichen Fragen, von denen einige hier zur Sprache kommen müssen, auf unerträglich weit auseinandergehende Antworten trifft. Die Auslegung bedarf also weiterer methodischer und inhaltlicher Kriterien, nach denen sie weiterhin und womöglich mit größerem Erfolg verfährt. Diesbezüglich scheint eine Chance noch nicht konsequent genutzt worden zu sein, nämlich die Analyse der Parteilichkeiten der beteiligten Personen und vor allem der frühen Berichterstatter, aus deren Perspektive die Fakten ausgewählt, stilisiert und eingefärbt sind.¹ Bei Berücksichtigung ihrer Vorurteile und Tendenzen ergibt sich in der Tat für einige Textpassagen größere Eindeutigkeit im Verständnis,

¹ Schon durch N. Zernov, *Eusebius and the Paschal Controversy at the End of the Second Century: ChQR 116* (1933), 24–41, und B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner*, Gütersloh 1953, 134–136, sind die Tendenzen wenigstens Eusebs zum Gegenstand der Aufmerksamkeit gemacht, jedoch entweder nicht vollständig oder nicht immer zutreffend identifiziert worden. Vor allem aber werden nur bei Euseb (und Späteren) Tendenzen geahndet, während seine Quellen, nämlich die Äußerungen des Irenäus und Polykrates unbesehen zu Protokoll genommen werden. Allerdings hat C. Schmidt, *TU 43*, Leipzig 1919, 580ff., seinen »Verdacht« über Euseb hinaus auch schon auf Irenäus ausgedehnt, dessen Position dabei aber falsch, nämlich in der Nähe Eusebs bestimmt und den Tendenzcharakter seiner Diktion nicht wirklich durchschaut, sondern die Brieffragmente doch primär für »Bericht« gehalten.

in anderen Punkten scheint größere Zurückhaltung im historischen Urteil geboten.

Zu einem Beitrag in dieser Richtung werden im folgenden zunächst (I.) Irenäus als der hauptsächliche Zeuge für die Daten Eusebs in seinen Äußerungen analysiert, sodann (II.) Euseb selbst und anschließend (III.) einige weitere spätere Schriftsteller, die sich zu denselben Vorfällen äußern, vergleichen. Aus den ersten beiden Punkten fällt Licht auf die in Frage stehenden Kapitel der Kirchengeschichte Eusebs, während der dritte zusammen mit den beiden ersten eine Dokumentation zum altkirchlichen Begriff der Einheit der Kirche sowie eine Illustration zum Rekurs auf Apostolizität in der Frühzeit darstellt.

I. Irenäus

1. Das Fragment eines Schreibens des Irenäus an Viktor von Rom bildet bekanntlich ein Hauptstück des gesamten Berichts bei Eusebius (V 24, 12–17). Euseb unterstellt Irenäus in einer das Zitat einleitenden Paraphrase (V 24, 11) die strenge Vertretung des römischen Standpunkts, die sich allerdings mit einem Plädoyer für Toleranz gegenüber den abweichenden Kirchen verbindet: In seinem Schreiben an Viktor auf dessen Exkommunikationsabsichten hin tritt Irenäus »zwar dafür ein, daß man nur am Sonntage das Geheimnis der Auferstehung des Herrn feiern dürfe, aber er mahnt auch Viktor würdig und eindringlich, er solle nicht ganze Kirchen Gottes, die an alten, überlieferten Bräuchen festhalten, ausschließen« (V 24, 11)². Diese Einleitung hat bis in die neueste Forschung hinein ihre Wirkung nicht verfehlt; man hat durchgängig aus ihrer Perspektive heraus die Position des Irenäus im gesamten Streit mehr oder weniger bewußt bestimmt und ihn für einen Parteigänger der römischen, sonntäglichen Osterfeier gehalten, während diese Auskunft Eusebs erhebliches Mißtrauen verdient. Der Verdacht kann sich bereits durch einen Hinweis auf die verbale Nähe und die sachliche Übereinstimmung der fraglichen Notiz mit V 23, 2, also der Wiedergabe einschlägiger Synodalbeschlüsse, rechtfertigen: Man muß damit rechnen, daß Euseb die ihm gefälligen Formulierungen (s. u.) aus Synodalakten zur Kurzformel auch des Briefes des Irenäus macht. Nun folgt aber etliches aus dem Brief selbst, und schließlich handelt es sich dabei nicht um die zufällig erhaltenen, fragmentarischen Äußerungen eines sonst unbekanntes Kirchenmannes; denn über die kirchlich-theologischen Orientierungen des Irenäus ist aus seinen erhaltenen Werken Genaueres bekannt. Ist auf Grund alles Wißbaren nun anzunehmen, daß Irenäus im Sinn von V 24, 11 (s. o.) in Sachen des Osterstreites dogmatisch eindeutig »römisch« und streng parteilich orientiert, kirchenpraktisch aber tolerant war?

² Die Übersetzung aus Eusebs Kirchengeschichte wurde, wo nicht anders vermerkt, übernommen von Ph. Haeuser-H. A. Gärtner, Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte, hrg. u. eingel. v. H. Kraft, München 1967.

Eine korrekte Wiedergabe des Irenäus durch Euseb an dieser Stelle ist schon früher bestritten worden, allerdings mit der schwierig zu erhärtenden Argumentation, daß Euseb die Zustände und Bräuche seiner eigenen Zeit, nicht die des ausgehenden 2. Jahrhunderts zum Maßstab seiner Berichterstattung mache (also auch in V 23,2).³ Daran ist mit Recht das Fehlen einer historisch zureichenden Thesenbegründung bemängelt worden.⁴ In der Tat lassen sich gegen die Zuverlässigkeit der Beschlußwiedergabe von V 23,2 keine sachlichen oder chronologischen Gründe wirklich durchschlagender Art nennen. Dagegen besteht weiterhin Anlaß zur Skepsis gegen V 24,11 als Kennzeichnung der Stellungnahme des Lyoner Bischofs, und zwar nicht nur bezüglich des genauen Wortlauts des Irenäusbriefes (wie es bei W. Huber aussieht)⁵, sondern hinsichtlich der Sache selbst. Um die verbürgten Irenäus-Zitate zu verstehen und von dort aus den Bericht Eusebs über Irenäus kritisch lesen zu können, muß man die heikle Situation berücksichtigen, in der Irenäus als Vermittler steht. Für ihn war eine eindeutige parteiliche Stellungnahme durchaus nicht so einfach, wie moderne Interpreten es bei ihm als einem bekannt orthodoxen Theologen, von dem man annimmt, daß er sich selbstredend auf die Seite Roms schlägt, voraussetzen. In seinem Urteil mußte er mitgebrachte Parteilichkeit und auch historisches Wissen mit dogmatischen Postulaten auf nicht einfache Weise vereinbaren, was sich in einer gezielten Diktion widerspiegelt.

Die Situation zur Zeit Viktors ist die, daß für eine unterschiedliche Osterpraxis beide Seiten sich durchzusetzen suchen durch Rekurs auf apostolische Herkunft je ihres Brauches. Zwar ist das ausdrücklich nur für Polykrates von Ephesus als den Vertreter der quartodezimanischen⁶ Praxis in seinem Selbstbehauptungsschreiben an Viktor (V 24,2–3) bezeugt. Aber zumindest der Verlauf der Kontroverse macht die Annahme nahezu zwingend, daß Viktor sich gegen die Reklamierung der Apostel Johannes und Philippus in Kleinasien seinerseits auf römische Petrus- und Paulusüberlieferung be-

³ Ch. Mohrmann, *Le conflit pascal au IIe siècle. Note philologique: VigCh* 16 (1962), (154–171) 158f.; vgl. B. Lohse, 136. Nach T. G. Jalland, *The Church and the Papacy*, London 1944, 115–122; N. Maurice-Denis Boulet, *Titres urbains et communauté dans la Rome chrétienne: Maison Dieu* Nr. 36 (1953), 21; sympathisierend J. F. McCue, *The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of the Development of Dogma: Theol. Studies* 25 (1964), (161–196) 179–184, handelt es sich gar um einen völligen Irrtum Eusebs: Er hat in eine innerdiözesane römische Affäre des 2. Jahrhunderts eine interepiskopale, gesamtkirchliche Bedeutung, wie sie erst das 4. Jahrhundert kennt, hineingelesen. Die Argumente für diese These überzeugen durchaus nicht.

⁴ W. Huber, *Passa und Ostern*, Berlin 1969, 30.

⁵ W. Huber, 30: »Man hat den Eindruck, daß er den Synodalbeschluß wörtlich zitieren will und daß er dessen knappe Formulierung für das Referat über den Brief des Irenäus übernimmt.« Im folgenden identifiziert H. die Meinung des Irenäus mit diesem Beschluß (s. Anm. 23).

⁶ Für die korrekte latinisierte Schreibweise (»Quartodezimaner, quartodezimanisch«) dürfte W. Huber, 5 Anm. 35, die nötige Klärung geliefert haben; B. Lohse, *ZKG* 81 (1970), 386 Anm. 2, akzeptiert allerdings diese Korrektur nicht.

zog.⁷ Wie anders konnte die kleinasiatische Argumentation im römischen Sinn aufgefangen werden? Eusebius nimmt diesen Apostolizitätsanspruch zwar nur für die mehrheitliche und römische, nicht für die kleinasiatische Seite (s. u.) zur Kenntnis, aber ins spätere kirchenhistorische Gedächtnis ging der Passastreit gerade unter dem Zeichen konkurrierender Ansprüche auf apostolischen Ursprung der jeweiligen Kirchenordnung ein⁸, und auf Viktors Seite werden Petrus und Paulus namentlich genannt (Sokrates, h. e. V 22, bzw. Sozomenos, h. e. VII 19,1).⁹ Es ist nicht recht glaubhaft, daß dieser Konflikt später konstruiert worden ist: Es steht die eine apostolische Tradition gegen die andere. Glaubhafter ist, daß dieses Vorkommnis in seiner dogmatischen Brisanz und letztlich Unlösbarkeit auch die Folgezeit stark beschäftigt hat und seinen historischen Ort tatsächlich in der Epoche des Viktor und Polykrates hat. Für frühere Stadien desselben Konflikts haben wir keine Auskünfte; ob etwa Aniket sich gegenüber Polykarp (unabhängig davon, ob es sich schon damals um den Ostertermin oder aber um die Begehung des Osterfestes überhaupt handelte) bereits auf apostolische Traditionen berief, ist weit undurchsichtiger als das gleiche im Fall Viktors, denn im letzteren Fall kennen wir die (bereits reagierende) Stellungnahme der Gegenseite im Original (V 24,2–7), während im Fall Aniket – Polykarp beide Seiten nur in der durchaus tendenziösen Beschreibung des Irenäus (s. u.) zu Wort kommen. Die Positionen der unmittelbaren bischöflichen

⁷ Die Richtigkeit dieser Annahme ist nicht erschüttert durch H. Koch, Petrus und Paulus im zweiten Osterfeierstreit?: ZNW 19 (1919/20), 174–179; vgl. ZwTh 55 (1913), 310f., denn die philologischen Beobachtungen, die K. geltend macht, sind nicht zwingend, desgleichen die Parallelisierung mit dem Sachverhalt in Euseb, h. e. III 31,4 und II 25,7 (der Kleinasiate beruft sich als erster auf Apostelgräber, daraufhin erst der Römer). Außerdem muß nicht unbedingt schon das Grab, sondern nur der Aufenthalt (und Tod) beider (des Petrus und Paulus) oder nur des Petrus in Rom reklamiert worden sein; und endlich ist römische Berufung auf die beiden Apostel zur Zeit Viktors nicht mehr »früh«, nicht mehr unwahrscheinlich, wie K. glauben lassen will (vgl. Irenäus, adv. haer. III 3,2, der um römisches Selbstverständnis wußte, für die römische Osterpraxis allerdings – soweit wir wissen – tatsächlich und begrifflicherweise nicht von einem Anspruch auf petrinisch-paulinische Herkunft und apostolisches Alter berichtet: s. u.). Siehe auch C. Schmidt, 581. Vgl. zu dem alten Streit das gegen Koch geäußerte Urteil von W. Köhler, *Omnis ecclesia Petri propinqua*, Heidelberg 1938, 28f. 31; ebd. Anm. 131. 162 prominente Autoren gleicher Meinung; Berufung auf Petrus und Paulus wird für Viktor in neuerer Zeit angenommen z. B. von J. Lebreton, in: *Fliche-Martin 2*, Paris 1948, 89; P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris 1961, 31. 67; A. Ehrhardt, *Christianity before the Apostles' Creed*: HTR 55 (1961), (73–119) 116f.; H. Chadwick, *The Early Church*, London 1967, 84. Auch C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971, 92: Polykrates reagierte »auf die Herausforderung Roms mit gleicher Argumentation (große Apostel sanktionieren die lokale Tradition)«.

⁸ Für den größeren Zusammenhang vgl. N. Brox, *Altkirchliche Formen des Anspruchs auf apostolische Kirchenverfassung*: Kairos NF 12 (1970), 113–140. Zum Komplex der Fälschungen im Zusammenhang des Streits um die Berechnung des Ostertermins siehe W. Speyer, *Die literarische Fälschung im Altertum* (HAW I,2), München 1971, 291f.

⁹ PG 67, 632 bzw. GCS 50 (Bidez-Hansen), Berlin 1960, 330.

Kontrahenten sind also hinreichend deutlich. Polykrates berief sich auf Apostel und andere gewichtige Gestalten seiner Gebietskirche, die er alle als Quartodezimaner beim Namen nennt (V 24,2–5), und in dieser Tradition sah er allen Grund für seine Unbeugsamkeit und theologische Überzeugung, denn was die Apostel und diese Nachfolgenden taten, praktizierten sie *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον . . . κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως* (V 24,6). Desgleichen höchstwahrscheinlich Viktor von Rom, bei dem noch das Verlangen hinzukommt, daß die quartodezimanischen Kirchen sich der sonntäglichen Osterfeier anschließen.

Es standen einander zwei Überlieferungen gegenüber, die sich beide auf Apostel zurückführten, wobei man die altkirchliche Voraussetzung mitbedenken muß, daß die Apostel als Kollegium völlig einig und in ihren »Anordnungen« uniform gedacht wurden, so daß hier eine wirkliche Schwierigkeit für das dogmatische Denken entstand.¹⁰ Wir können von dieser Annahme rivalisierender Apostolizitätsansprüche mit um so größerem Recht ausgehen, als Irenäus in seinen Argumentationen genau diese Situation bestätigt bzw. erst auf ihrem Hintergrund verständlich wird. Während Viktor den Anspruch der Gegenseite offensichtlich nicht diskutiert, sondern ihn ignoriert hat und wir von Polykrates nur um Äußerungen der Selbstbehauptung, nicht um eine Stellungnahme zur Differenz der Überlieferungen wissen, läßt sich an Irenäus ein zwar ebenfalls durchaus nicht unparteiisches, aber auch nicht gewalttätig vereinfachendes, sondern wohl überlegtes und absichtsvolles Eingreifen beobachten.

2. Das Ziel der Intervention des Irenäus ist eindeutig und unbestritten, aber den Einfluß seiner Absicht auf das Abwägen der vorhandenen kirchlichen Unterschiede gilt es richtig zu bestimmen. Irenäus will zusammen mit anderen Bischöfen »Friede, Einigung und Liebe« in der Kirche (V 24,10). Man muß ihm Ehrlichkeit unterstellen und das bei der Textinterpretation als die leitende Tendenz aller Aussagen beachten. Sie äußert sich in einer ersten Stufe darin, daß Irenäus, solange er von der gegenwärtigen Streit-situation spricht, den eigentlichen Konflikt (nämlich die Kollision der Rekurse auf die Apostel) unausgesprochen läßt, wiewohl er ihn auf Grund seiner ausgesprochenen theologischen Voraussetzungen für äußerst gravierend halten mußte. Man muß mit der fraglichen kirchlichen Problemlage einige Sätze über die Apostel und ihre Bedeutung für die Kirche in jeder denkbaren Schwierigkeit konfrontieren, wie sie Irenäus wenige Jahre zuvor formuliert hatte, um die Aporie zu erkennen, in welche man geriet, wenn das dogmatische Prinzip auf die vorliegende Realität und zu deren Bewältigung angewendet wurde. Es heißt z. B. von den Aposteln: »qui quidem et omnes

¹⁰ Noch heute meint man das Problem durch Verlassen der genannten Voraussetzung auflösen zu sollen, um das dogmatische Prinzip weiterhin historisch verifizieren zu können: »Il n'y a certes rien de surprenant à ce que, dans deux provinces différentes, deux apôtres, ou deux groupes d'apôtres, aient suivi un calendrier liturgique différent et l'aient légué à leurs églises« (J. Lebreton, 89; O. Casel, JbLW 14 [1938], 12 Anm. 16, sprach vorsichtiger von unterschiedlichen Praktiken »in der apostolischen Zeit«).

pariter et singuli eorum habentes evangelium dei» (adv. haer. III 1,1)¹¹, was nach Irenäus bedeutet, daß bei allen bis ins Detail hinein dieselbe Lehre und dasselbe Tun anzutreffen ist. Überschwenglich wird die Suffizienz und die jedem kirchlichen Konflikt vorbauende Qualität der Lehre der Apostel beschrieben: »non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem quam facile est ab ecclesia sumere, cum apostoli . . . plenissime in eam contulerint omnia quae sint veritatis, uti omnis quicumque velit sumat ex ea potum vitae . . . Et si de modica aliqua quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias in quibus apostoli conversati sunt et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et reliquidum est?« (adv. haer. III 4,1)¹². Die Kirche steht und fällt für Irenäus mit der »Ökonomie seiner (sc. des Sohnes Gottes) Fleischwerdung, die die Apostel verkündigt haben« (Epid. 99)¹³. Während also durch Rückgriff auf die Apostel jede gegenwärtige Frage in der Kirche ihre Lösung finden soll, wird die Frage der Osterfeier gerade dadurch ein unlösbares Problem, daß die Apostel ins Spiel gebracht werden. Beim Ostertermin mag es sich für Irenäus um eine quaestio modica handeln, für das dabei in Erscheinung tretende Problem bezüglich des Apostolizitätsprinzips darf man das bezweifeln. Wie sieht die für den friedensstiftenden Bischof mögliche Stellungnahme aus?

Irenäus artikuliert also zunächst den Konflikt gar nicht. Er spricht für keine der streitenden Parteien von apostolischer Legitimation ihrer Praxis, auch nicht für die Kleinasiaten und Polykrates, von dessen ausdrücklichem Anspruch wir mit Sicherheit wissen. Die rivalisierenden Prätentionen werden nicht auf der theologischen bzw. kirchengeschichtlichen Ebene geprüft, abgewogen und bewertet, sondern Irenäus (der sie mit Sicherheit kannte) läßt sie unerwähnt, hält sie zurück unter gleichzeitigem Hinweis auf die seit je vorhandene *ποικιλία* kirchlicher Lebensformen, so daß es im Hinblick auf die verschiedene Praxis sowohl von Rom wie von Kleinasien ganz allgemein heißt: »καὶ τοιαύτη μὲν ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων οὐ νῦν ἐφ' ἡμῶν γεγонуῖα, ἀλλὰ καὶ πολὺ πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν« (V 24,13)¹⁴. Irenäus schafft eine paritätische Ausgangslage für die Schlichtung des Streites. Wenn Friede sein soll, muß man ihn ansteuern und nicht theologische oder praktische (liturgische) Differenzen hervorkehren. Statt dessen muß jeder Seite ihr Recht ermöglicht werden, damit sie – worauf Irenäus hinauswill – ihrerseits zur Toleranz gegen die andere bereit sein kann. Gleichzeitig wird der Konflikt bzw. die ihn auslösende, unerträglich scheinende *ποικιλία* in der Osterpraxis verharmlost: Sie ist schon von den Vorfahren ererbt, durchaus kein beunruhigendes Phänomen neuesten Datums. Die Abweichungen und Verschiedenheiten sind einer gewissen Einfalt und Arglosigkeit der Vorderen

¹¹ Sch 34 (F. Sagnard), 1952, 96.

¹² Sch 34, 114–116.

¹³ Übers. von K. Ter-Mekertschian und E. Ter-Minassiantz, Des hl. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung (TU 31,1), Leipzig 21908, 52; vgl. Sch 62 (L. M. Froidevaux), 1959, 169: »l'économie de son Incarnation que les apôtres ont transmise.«

¹⁴ Der Text wird zitiert nach E. Schwartz, Eusebius. Kirchengeschichte. Kleine Ausgabe, Berlin 51955.

zuzuschreiben.¹⁵ Sie können kein Grund für Viktors Schärfe und dürfen kein Anlaß zum Unfrieden sein. Und obendrein sucht Irenäus, wie W. Huber völlig richtig bemerkt¹⁶, die Osterterminfrage zu bagatellisieren, indem er neben dieser Verschiedenheit eine weitere (sc. bezüglich des Fastens) nennt (der Sache nach betreffen beide Fragen dasselbe, weil die Beendigung des Fastens mit dem Termin und der Begehung der Osterfeier zusammenhängt). Das entspricht der tatsächlichen Tendenz des Irenäus, die Streitfrage in ihrer Bedeutung herunterzuspielen und damit zugleich ihr latentes dogmatisches Gewicht zu suspendieren. Man darf nur eine *modica quaestio* (s. o.) darin sehen. Die Relation zu anderen rituellen Unterschieden in den verschiedenen Kirchen läßt das Problem kleiner aussehen und macht es leichter einer Lösung zuführbar. In diesem Gedanken liegt schon bei Irenäus der Ansatz zu einer gezielten Darlegung der gesamtkirchlichen *ποιήματα*, wie sie von Sokrates später ausgiebig betrieben und auch von Sozomenos zur Bewältigung des Problems herangezogen wird (s. u.).

3. Damit ist die Streitfrage als durchaus nicht vorrangig erwiesen, womit ein erster Zweck erreicht ist, den Irenäus deutlich verfolgt. Einen Schritt weiter in Richtung der Nutzenwendung führt der Schluß von V 24,13: »Aber trotz dieser Verschiedenheit (sc. im Fasten) lebten all diese Christen in Frieden, und leben auch wir in Frieden. Die Verschiedenheit (*διαφωνία*) im Fasten erweist die Einheit (*δύμονοια*) im Glauben.« Die absichtsvolle Zurückhaltung bezüglich der Qualifizierung der unterschiedlichen Traditionen der Teilkirchen, die Irenäus bis hierher geübt hat, tritt noch deutlicher ans Licht im Kontrast mit dem zweiten Fragment, das Euseb bietet. Wie er das unterschiedliche Fasten aus »viel früherer« Zeit ableitet, so verfolgt er jetzt auch die Osterfrage weiter zurück in die Geschichte (V 24,14–17) und weiß eine seiner typischen Episoden mit den »seligen, apostolischen Presbytern« der nachapostolischen Zeit (zu welcher für ihn Polykarp als »Apostelschüler« gehört) zu erzählen (vgl. *adv. haer.* III 3,4; *ep. ad Flor.* bei Euseb, h. e. V 20,5–8). Man muß ihr keine größere historische Genauigkeit zumessen als anderen Angaben des Irenäus über Polykarp und sonstige Presbyter der kirchlichen Frühzeit.¹⁷ Das bedeutet, daß die Einzelheiten des Berichts, die nun erstaunlich genau sind, sehr genau dem Konzept des Irenäus entsprechen.

Wir setzen ein bei V 24,16. Hier begegnet nämlich im Gegensatz zum Bisherigen eine deutliche, und zwar unterscheidende Qualifizierung der beiden kontroversen Traditionen der Osterliturgie. Seinerzeit konnten Polykarp und Aniket in Rom eine Reihe geringfügiger Differenzen (*μικρά*) ohne weiteres ausräumen, aber nicht die Osterfrage klären, die ebenfalls erörtert

¹⁵ So in der Fortsetzung des Zitats aus V 24,13. Zu einem anderen Verständnis des Textes siehe N. Brox, 125 Anm. 40. Nach J. Amstutz, *ΑΠΛΟΤΗΣ*, Bonn 1968, 117f., ist mit *καθ' ἀπλότητα και ιδιωτισμόν* eine Einfalt im Sinn von Ungelehrtheit, Unversiertheit umschrieben.

¹⁶ W. Huber, 56.

¹⁷ Siehe N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, Salzburg-München 1966, 144–157.

wurde. Um gegenüber Viktor den Frieden als die einzige Möglichkeit in diesem Fall zu demonstrieren, stellt Irenäus die völlige Aussichtslosigkeit eines jeden Versuchs heraus, die Vereinheitlichung durch das Nachgeben einer Seite zu erzwingen, und zwar auf folgende überraschende Weise: »οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πείσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα, οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισεν τηρεῖν, λέγοντα τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων ὀφείλειν κατέχειν« (V 24,16). Irenäus kehrt hier unverhüllt und wahrscheinlich nicht ungewollt seine Parteilichkeit heraus, was die theologische Bewertung der jeweiligen Traditionen betrifft, auf die sich die Kontrahenten berufen. Offenbar will er Viktor zur Zurückhaltung zwingen und ihn vorsichtiger im Vorgehen gegen andere Kirchen stimmen, indem er ganz deutlich auf Kosten der römischen Position für Polykarp von apostolischer Qualität seiner (quartodezimanischen) Überlieferung spricht, für Aniket aber nur von einer Verpflichtung auf die Gewohnheit der vorangegangenen Presbyter. Das ist eine krasse Differenz. Apostolische Herkunft wird nur auf einer Seite anerkannt, und Irenäus optiert eindeutig für die kleinasiatische Kirche, die – was man nicht übersehen sollte – seine Heimatkirche ist, aus deren orthodoxer, apostolischer Fülle er sich selbst versteht, wie die Bücher »Adversus Haereses« lebhaft beweisen. Die unterschiedliche Redeart ist bis in Nuancen hinein sicher kein Zufall: Es heißt aus der Perspektive des Irenäus, daß Aniket den Asiaten Polykarp nicht überreden bzw. überzeugen »konnte«; für Irenäus war das von der Sache her ein aussichtsloser Versuch, denn eine apostolische Tradition kann nicht aufgegeben werden. Gleichzeitig heißt es in umgekehrter Richtung lediglich, daß Polykarp den Römer Aniket de facto nicht zur anderen Observanz überredet »hat«, womit auf Asiens Seite eine konziliante Verhaltensweise markiert ist, die der anderen Gewohnheit ihr Recht läßt. In dieser Kolorierung kennt Irenäus die ganze Episode wahrscheinlich aus seiner lokalkirchlichen Katechese. Wie stark er hier mit lokal orientierten, »patriotischen« Augen sieht (wenn der Ausdruck recht verstanden wird), zeigt die Ausdrucksweise: ἅτε μετὰ Ἰωάννου . . . καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων οἷς συνδιέτριψεν ἀεὶ τετηρηκότα. Noch Polykrates sprach (III 31, 3; V 24,2f.) nur von Johannes und Philippus, die spätere Überlieferung allein von Johannes als dem Apostel der Quartodezimaner. Bei Irenäus aber ist die Kirche Polykarps durch Johannes »und die übrigen Apostel«, also alle zwölf, gedeckt. Und Polykarp hatte mit ihnen allen Verkehr; er gehört ja doch zu den Presbytern, »die noch mit den Aposteln verkehrten« (ep. ad Flor. V 20,4), erzählte – Irenäus selbst will es noch gehört haben¹⁸ – von seinem »Umgang mit Jo-

¹⁸ Zur angebrachten Skepsis gegenüber solcherlei Angaben N. Brox, Offenbarung etc., 146–148. Für den vorliegenden Bericht äußert sich J. Lebreton, 89 Anm. 2: »on ne peut conclure du texte d'Irénéé qu'Anicet s'autorisait de la coutume des presbytres, ses prédécesseurs, et non d'une tradition apostolique.« Jedoch scheint das so gemeint zu sein, daß Irenäus an dieser Stelle »Presbyter« sagte und »Apostel« meinte – eine allerdings undisputable Annahme.

hannes und mit den übrigen, die den Herrn gesehen haben«, konnte einen »Bericht über ihre Lehren« geben (V 20,6); ja er war sogar »οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς, καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν Χριστὸν ἑωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν, ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος« (adv. haer. III 3,4)¹⁹.

Man hat in diesen Texten das »Klima«, in dem der zur Debatte stehende Passus über die Konfrontation Aniket – Polykarp zu lesen ist. Für Polykarp läßt sich Apostolizität nicht bestreiten, er verkörpert sie geradezu. Und an dieser Stelle (V 24,16) spricht Irenäus das deutlich gegenüber Viktor aus, ganz im Vokabular seiner Polykarp-Verehrung. Folglich bleibt für die nichtquartodezimanische Tradition nur ein nichtapostolischer, wenn auch ehrwürdiger Rang (»Gewohnheit der vorangegangenen Presbyter«) übrig, während Polykarp johanneisch-apostolisch und »immer«, d. h. »seit Anfang so« praktiziert. Die Parteinahme des Irenäus ist eindeutig.²⁰ Und es darf jetzt als völlig sicher gelten, daß die Paraphrase des Euseb in V 24,11 (s. o.), wonach Irenäus die Notwendigkeit der sonntäglichen Osterfeier im selben Schreiben vertreten habe, höchst ungenau und tendenziös ist.²¹ Euseb vereinnahmt Irenäus für die Stellungnahme der von ihm zitierten Synoden, die seine eigene ist, aber mit dem Brief an Viktor gehört Irenäus keinesfalls auf diese Seite.

Man mag sich darüber wundern, denn als gallischer Bischof praktizierte Irenäus mit Sicherheit nichtquartodezimanisch, also »römisch«. Man bekommt auch an keiner Stelle den Eindruck, als verteidige er seine eigene Osterpraxis. Aber er ergreift eben Partei, und zwar für »seine« Kirche Kleinasiens und deren apostolisches Gewicht, das von Viktor übergangen wird. Für Irenäus liegt aus biographischen Gründen der Schwerpunkt der Kirche »spirituell« nicht in Rom (anders offenbar »dogmatisch«: s. u.)²², sondern in Kleinasien, wo er sich persönlich in Überlieferungszusammenhänge verflochten weiß, die über nur eine Station – eben Polykarp – bis auf die Apostel zurückreichen. Er hat Polykarp gesehen (adv. haer. III 3,4) und gehört (ep. ad Flor. V 20,6f.). In dieser Kirche ist des Irenäus eigenes apostolisches Fundament, das er im Osterstreit nicht der Unterschät-

¹⁹ Sch 34, 108 (griech.: Euseb, h. e. IV 14,3).

²⁰ B. Lohse, 114 Anm. 1, zieht also einen falschen Schluß, wenn er aus der fehlenden Erwähnung eines römischen Anspruchs auf apostolische Tradition bei Irenäus folgert, in Rom habe man diesen Anspruch nicht erhoben.

²¹ Das gilt auf die angestellten Beobachtungen zur gegenläufigen parteiischen Diktion bei Irenäus und Euseb hin auch für die Wendung ἀρχαίου ἔθους παράδοσιν ἐπιτηρούσας. C. Schmidt, TU 43, 580 Anm. 1, zögerte hier und meinte: »Es ist sehr leicht möglich, daß Irenäus seine Heimatsitte in dieser Weise verkleinert hat.« Ich halte das nicht für möglich. Seine »Heimatsitte« war in diesem Konkurrenz-Fall für ihn apostolische Überlieferung, mehr als ἀρχαίου ἔθους, wie V 24,16 zeigt.

²² Man muß hier tatsächlich differenzieren und kann sich nicht mit der Bemerkung von K. Müller-H. v. Campenhausen, Kirchengeschichte I/1, Tübingen 31941, 228 begnügen, daß Irenäus, »selbst geborener Asianer, doch auf Seiten der römischen Sitte stand«.

zung überläßt. Polykarp folgt also nach Irenäus zweifellos apostolischer Praxis im wörtlichen Sinn, was im selben Zusammenhang für Aniket nicht gilt. Irenäus markiert ein eindeutiges Gefälle in den streitenden Traditionen.²³ Aber wenn seine Option so eindeutig ist, dann fällt sehr auf, daß er sein Argument nicht gegen Viktor ausspielt (denn davon kann nicht die Rede sein) und daß er nicht einmal selbst in der Osterpraxis der kleinasiatischen Überlieferung folgt.

Man erkennt ein weiteres Mal, wie konsequent und redlich Irenäus auf den Frieden in der Kirche aus ist und dafür in diesem Fall sogar dogmatische Fixpunkte zurückstellt. Nicht nur, weil er die Erzählung der Anekdote in die an Viktor adressierten Sätze ausklingen läßt: »Trotz dieser Differenzen blieben beide in Gemeinschaft . . . und sie schieden mit Frieden voneinander im Besitz des Friedens der Gesamtkirche, ob nun als Observanten oder Nichtobservanten« (V 24,17)²⁴, sondern vor allem durch die Zurückhaltung, mit der er sein Argument von der kleinasiatischen Apostolizität vorbringt, ist sein Friedenswille glaubhaft. Er demütigt Viktor nicht, er verlangt auch nicht dessen Unterwerfung unter die »apostolische« Praxis Kleinasiens. Aber durch die Betonung der letzteren schafft er das Gegengewicht, unter dessen Eindruck – so wie seinerzeit Aniket – jetzt Viktor zur Toleranz, zum Nachgeben bereit sein mag. Indem Irenäus durch seine unterschiedlichen Formulierungen in V 24,16 (hier Aposteltradition, dort nur Presbyterüberlieferung) ein Ungleichgewicht herstellt, erreicht er zweierlei: Er vermeidet es, die Kollision formal gleichberechtigter Ansprüche zu artikulieren, um die es sich im damaligen Verständnis aller Wahrscheinlichkeit nach handelte, und er korrigiert das in Viktors Präntentionen sich zeigende Ungleichgewicht im Verhältnis der Teilkirchen zueinander. – Es zeigt sich im Brieffragment keinerlei Animosität, zu der Irenäus angesichts der Behandlung seiner Heimatkirche durch Viktor Anlaß hatte. Er will Frieden und argumentiert so, daß er ihn ermöglicht.

4. Man muß seine Position allerdings noch weiter differenzieren. Nach dem Bild, das Irenäus von der Übereinstimmung der Apostel hat, kann keine andere Osterpraxis neben der quartodezimanischen apostolisch sein. Die römische, sonntägliche Osterfeier ist für ihn nachapostolisch, was aus Gründen des Friedenswillens so nicht ausgesprochen wird, aber indirekt doch dasteht: ἡ συνήθεια τῶν πρὸ αὐτοῦ (sc. Ἀνικητου) πρεσβυτέρων (V 24,16); und die Vorfahren, die nicht gerade peinlich genau waren und dadurch unterschiedliche Praktiken in der Kirche aufkommen ließen (V 24,13), sind für Irenäus mit Sicherheit die Väter der sonntäglichen Osterfeier, denn die quartodezimanische Praxis ist für ihn apostolischer Brauch und folglich nicht nachträglich entstanden.

Wieso aber kann Irenäus sich selbst der sonntäglichen Praxis anschließen, warum verfährt er mit ihr nicht nach seinem wieder und wieder gegen

²³ Vgl. auch P. Nautin, 83f.

²⁴ Die Übersetzung hinter der Auslassung von C. Andresen, ZNW 56 (1965), 257.

Markion und die Gnostiker angewendeten Argument, nach welchem alles in nachapostolischer Zeit Aufgekommene einfach chronologisch und qualitativ zu spät daran ist, um in der Kirche der Apostel ein Recht zu haben (z. B. *adv. haer.* III 4,3; 12,5; 14,1; V 20,1)? Zum einen zeigt sich darin die Glaubwürdigkeit seiner Äußerung, daß er die Einheit des Glaubens auch in einer *διαφωνία* kirchlicher Lebensformen für möglich hält (Eus. h. e. V 24, 13); Irenäus fühlt sich trotz seines leidenschaftlichen Willens zur kirchlichen Einheit, der teilkirchliche Unterschiede bisweilen nicht zu kennen scheint (*adv. haer.* I 10,2), durch die Fasten- und Osterfestdifferenz nicht irritiert, sondern hat mit seinem Wechsel nach Gallien für seine Person den Ritus gewechselt. Das ist möglich, weil er offenbar nicht für jedes kirchenpraktische Detail pedantisch apostolische Herkunft verlangt, sondern es durch Autorität der so praktizierenden Kirche, die apostolisch ist, legitimiert sieht. Das scheint für Irenäus im Fall der nichtquartodezimanischen Osterfeier zuzutreffen. Sie ist durch die Menge der so feiernden Kirchen und speziell auch durch die römische Kirche gerechtfertigt, so daß ein kleinasiatischer Christ sich in Gallien ihr anschließt, ohne einen Bruch der Einheit zu empfinden.

Das muß nun freilich allem über das Urteil des Irenäus Gesagten hinzugefügt werden, daß für ihn die römische Kirche als solche der nichtquartodezimanischen Praxis einen durchaus nicht beliebigen Rang verleiht. Man kann in diesem Zusammenhang nicht außer acht lassen, daß er sie die »sehr große und sehr alte und allen bekannte Kirche« genannt hat, die »a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo fundata et constituta ecclesia« (*adv. haer.* III 3,2)²⁵. Rom ist für Irenäus die Gründung der beiden vorrangigen Apostel. Und wie immer die immensen Schwierigkeiten des dann folgenden Textes, zu dessen Interpretation hier kein neuer Beitrag geliefert werden soll, zu lösen sind – in der Konsequenz der gesamten Argumentation des Irenäus im Kontext kommt nur eine Auslegung in Frage, die einen Sonderang für die römische Kirche darin formuliert findet. Daß dieser Rang an Rom zugleich exemplarisch für alle apostolischen Kirchen demonstriert sein soll, ist genauso deutlich, aber er gilt nach Irenäus für die Kirche in Rom besonders evident, unvergleichlich und auch vorrangig.²⁶ Wenn jede – so oder so geartete – Voreingenommenheit aus dem Spiel gehalten wird, kann kaum anders exegisiert werden. Für den vorliegenden Zusammenhang darf jedenfalls daraus entnommen werden, daß die nichtquartodezimanische Osterfeier schon als römische Praxis für Irenäus jeder Diskussion entnommen ist. Sie hat ihr Recht neben der wenn auch apostolischen Tradition Kleinasiens. Damit ist dem Zuwachs von eigenkirchlichen Überlieferungen,

²⁵ Sch 34,102.

²⁶ Das wird noch jüngst anders dargestellt von P. Stockmeier, in: G. Denzler u. a., *Zum Thema Petrusamt und Papsttum*, Stuttgart 1970, 65 f., allerdings indem die Wendung »ad hanc enim ecclesiam . . . necesse est convenire omnem ecclesiam«, die sich nur auf die bis dahin einzig erwähnte Kirche Roms beziehen kann, übersetzt wird wie folgt: »Mit einer solchen (sic) Kirche . . . muß . . . jede Kirche übereinstimmen.«

der Entstehung kirchlicher Vielfalt das Recht eingeräumt. Und daß im Zusammenspiel der Teilkirchen für Irenäus die Kirche Roms aus dogmatischen Gründen eine besondere Rolle hat (während es »spirituell« für Irenäus persönlich anders ist: s. o.), dürfte sich aus adv. haer. III 3,2 ebenfalls ergeben. Das wird im Schreiben an Viktor insofern bestätigt, als die römische Tradition von der apostolischen des Polykrates nicht verdrängt wird. Irenäus kann für Rom keine apostolische Herkunft der Osterpraxis bestätigen, aber sie hat auch ohnedies ihren Rang. – Irenäus verrät seine Parteilichkeit soweit, als deren Argumente seinem Ziel, Frieden zu stiften, entgegenkommen.

5. Berücksichtigt man diese hinreichend deutlichen Optionen des Irenäus in der Kontroverse, so wird es unmöglich, die Angaben Eusebs unkritisch zu übernehmen. Irenäus hat nicht nur nicht die Sonntagsfeier für notwendig, also einzig möglich gehalten (V 24,11), er hat auch nicht »den Quartodezimanern . . . implizit vorgeworfen, daß sie der Auferstehung Christi an einem anderen Tag als dem Sonntag . . . gedenken«²⁷. Es ist undenkbar, daß er den Kleinasiaten ihre apostolische Praxis zum Vorwurf macht. Für die Synoden, die Euseb zitieren will, wird das zutreffen. Man muß bei der Interpretation der Einzelteile des Berichts bei Euseb ein einheitliches Bild von der Stellungnahme des Irenäus durchzuhalten suchen, weil man bei ihm auf Grund seiner klaren theologischen Positionen mit einem solchen rechnen darf und das für die Einzelinterpretation zudem ein vernünftiges heuristisches Prinzip darstellt. Wenn man die Textfragmente zu stark versachlicht und sie sporadisch nacheinander ohne Rücksicht auf den einen Autor dieses einen Schreibens analysiert, läuft man Gefahr, ein recht widersprüchliches, historisch unwahrscheinliches Bild zu entwerfen. Irenäus wirft dann in V 24,11 den Quartodezimanern ihren falschen Termin vor und ist der unbedingten Meinung, daß Ostern am Sonntag zu feiern sei; andererseits aber sagt er »recht deutlich, daß der Brauch der römischen Kirche (im Gegensatz zu dem der Quartodezimaner) ziemlich jungen Ursprungs ist«, und hält die Attacke Viktors »deshalb für eine unangebrachte Anmaßung des römischen Bischofs«²⁸. Diese doch stark schillernde Beschreibung läuft dem theologischen Denkmuster des Irenäus sehr zuwider, welches es verbieten muß, einen alten apostolischen Brauch (der die quartodezimanische Praxis für Irenäus ist) zugunsten einer Praxis von »ziemlich jungem Ursprung« fallenzulassen und ihn seinen Vertretern »implizit vorzuwerfen«. Die Tendenzen, Positionen und Parteilichkeiten des Irenäus verhelpfen bei entsprechender Beachtung zu größerer Klarheit.

²⁷ W. Huber, 30. Am Rande sei notiert: H. glaubt dort die Auferstehungsfeier als Festinhalt der quartodezimanischen Osterfeier dadurch versichern zu können, daß er sie in den Dokumenten der Gegenseite (sc. Synodalbeschluß aus V 23,2) nachweist; selbst wenn es sich dabei um wirkliches Aktenmaterial und nicht um Eusebs Formulierungen handelt, so ist eben aus dem eigenen, d. h. nichtquartodezimanischen Festverständnis heraus formuliert, so daß sich für die Quartodezimaner daraus nichts ergibt.

²⁸ W. Huber, 30.60.

6. Wir haben bisher den Passus V 24,14f. mit seinen speziellen Schwierigkeiten zurückgestellt. Zwei philologische Fragen betreffen hier dasselbe Problem: Der wiederholte absolute Gebrauch des Verbum $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ und die beiden Angaben $\pi\rho\delta$ $\Sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\varsigma$ und $\pi\rho\delta$ $\sigma\omicron\upsilon$ werden in dem Sinn verstanden, daß sie die Belege für die Einführung des Osterfestes in Rom erst etwa um das Jahr 170 bieten, so daß der Konflikt unter Aniket und Polykarp (kurz nach 150) noch gar nicht den Ostertermin, sondern die Begehung des Osterfestes überhaupt betraf. Ich kann diese These nicht für auf Grund des Irenäusbriefes bewiesen halten. Ihre neueren Vertreter liefern keine Argumente über diejenigen hinaus, die K. Holl, auf den sie sich beziehen²⁹ und der seinerseits freilich seine Vorgänger hat, entwickelte.³⁰ Die Argumentenreihe lautet, kurz zusammengefaßt, wie folgt: Irenäus zeigt mit der Angabe $\pi\rho\delta$ $\Sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\varsigma$ eine Wende in der römischen Osterpraxis an. Da aber Rom vor Soter nicht etwa quartodezimanisch praktiziert hat (es hätte dann zwischen Polykarp und Aniket keine Differenz geben können), muß es sich, da man in der Zeit nach Soter am Sonntag feiert, um die Wende der Einführung des Osterfestes in Rom überhaupt handeln. Diese Ableitung ist indes durchaus unsicher. Verschiedene Erwägungen lassen sie bedenklich erscheinen. Wenn man den Text des Irenäus durch die Annahme überinterpretiert findet, daß er in Sixtus als dem ältesten genannten Bischof den Anfangspunkt des römischen Osterfestes setzen will³¹, dann gilt das ebenfalls von der Annahme, in Soter solle der besagte Wendepunkt angegeben sein. Sollte Irenäus eine so wichtige Angabe nicht deutlicher entfaltet oder artikuliert haben? Er hätte mit ihr zudem in seinem Sinn argumentieren können: So wie er den Terminstreit dadurch in seiner Bedeutung relativiert, daß er auf die zusätzliche Divergenz auch im Fasten verweist, hätte er hier das weitere, noch schlagkräftigere Argument gewinnen können, daß früher

²⁹ Z. B. W. Huber, 57f.; vgl. M. Richard, *L'Orient Syrien* 6 (1961), 182ff.; ZNW 56 (1965), 276ff.; A. Ehrhardt, 116f., bezieht sich allerdings primär auf (die ihrerseits aber wahrscheinlich von K. Holl abhängigen) K. Müller-H. von Campenhäusen, 226–228, und leitet aus dieser These ab, daß Viktor seinen anfangs erhobenen Apostolizitätsanspruch fallenließ, weil er dem kleinasiatischen nicht gewachsen war, denn in Rom konnte man die Sukzession für das Osterfest nur bis etwa auf das Jahr 170 zurückführen. – W. C. van Unnik, RGG³ VI, 1962, 149, hält es für »wahrscheinlich«, daß Soter »die Praxis, Ostern an einem Sonntag zu feiern, in Rom eingeführt« hat; diese Vermutung scheidet an der einfachen Überlegung, worüber dann vorher unter Aniket der Streit hätte gehen sollen. – Ohne näheren Hinweis setzt C. Andresen, 247, die Entstehung der sonntäglichen Osterfeier als solcher in Rom an, eine höchst unwahrscheinliche Vermutung: »Die zuerst wohl in Rom gefallene Entscheidung für den Sonntag nach dem Frühlingsvollmond . . .«

³⁰ K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. II, *Der Osten*, Tübingen 1928, 216–219. Aus älteren Autoren sei auch H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, 2, Berlin u. Leipzig 1936, 246f., genannt.

³¹ So K. Holl, 217 (W. Huber, 57) mit Recht gegen L. Duchesne, *RQH* 8 (1893), 7, und *Histoire ancienne de l'Église* I, Paris 1906, 289, und inzwischen auch B. Lohse, 117. A. Hilgenfeld, 232f., nahm an, daß von Sixtus in Rom der Umschwung von der (judenchristlichen) Quartodezimanerpraxis zur (heidenchristlichen) Sonntagsfeier vollzogen wurde.

bei einer noch schwerwiegenderen Differenz trotzdem der Friede gewahrt wurde.³² Er hat es nicht ausgesprochen. Und wenn tatsächlich eine Steigerung des damaligen Kontrastes gegenüber dem jetzigen unter Viktor aus dem *μᾶλλον* herausgehört werden müßte, so wäre sie naheliegenderweise nach dem vorausgehenden Kontext zu deuten, wonach sie wahrscheinlich in der direkteren Konfrontation von Observanten und Nichtobservanten, nicht in einer Differenz der Observanz selbst zu sehen ist. Bei seiner Grundtendenz will Irenäus nicht Anfangstermine und Wendepunkte für liturgische Praktiken setzen, sondern an eine vorbildliche Vergangenheit erinnern. Wie will man einigermaßen zwingend diesen weitreichenden Bedeutungsunterschied glaubhaft machen zwischen den beiden Wendungen *οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι . . . οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν . . .* (V 25,14) und *αὐτοὶ μὴ τηροῦντες οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι* (V 25,15)³³? Im ersten *πρὸ* ist angeblich die Einführung des Osterfestes, also der Gegensatz zwischen Osterfeiernden und Nichtfeiernden markiert, im zweiten *πρὸ* dagegen der »Gegensatz zwischen dem unverträglichen Viktor und seinen Vorgängern« (W. Huber). Währenddessen hat Irenäus ganz parallel formuliert, und es kommt ihm gerade und ausschließlich auf diesen letzten Gegensatz an, so daß man nicht gut annehmen kann, er habe einen weiteren in so verschleierte Form mitbenannt. Daß es um den letzteren Gegensatz geht, ist einzig sicher. Weitere Hypothesen können nur mit der angebrachten Vorsicht geäußert werden; K. Holls weittragende These ist durch die Auffälligkeit der Redeweise *πρὸ Σωτῆρος* (statt *σοῦ*) nicht erwiesen, da diese auch andere, und zwar wahrscheinlichere Interpretationen verträgt. Der Text läßt sich völlig zureichend und zwanglos als das für Irenäus typische und hier irenisch-belehrende Zurückgreifen auf die Vergangenheit verständlich machen, wobei man vielleicht erst seit Soter rückwärts in nennenswertem Ausmaß an maßgebliche Vergangenheit rührt, die dann gleich darauf auch bis zu Viktor heraufreichen kann; die Presbyter »vor Soter« wären die gewichtigere (weil ältere) Gruppe oder auch die eigentlich Gemeinten aller Presbyter »vor Viktor«. Dieser Gedanke würde der theologischen Vorliebe des Irenäus entsprechen, während jede nur andeutende Redeweise in so wichtigen Vorgängen der Frühzeit seinem Stil widerspricht.

Oder aber man kommt auf einen früheren, durchaus diskutablen und mit des Irenäus Tendenz zusammenstimmenden Vorschlag zurück, wonach die im Verhalten vorbildliche Vergangenheit, die Irenäus beschwört, vor Soter liegt und mit ihm ihr Ende gefunden hat. Wenn die Redeweise des Irenäus wirklich einen Einschnitt bei Soter markieren will, so ist es der, daß sich unter diesem Bischof die Einstellung der römischen Kirche zum Quartodezimanismus in dem Sinn änderte, daß man die Toleranz gegenüber der anderen Praxis aufgab und »schon Soter die Duldsamkeit gegen die *τηροῦν-*

³² Ähnlich W. Huber, 58.

³³ K. Holl, 217 Anm. 1 und W. Huber, 57 Anm. 70 gegen C. Schmidt, 595 f. Man hätte gut daran getan, die ausgewogenen und naheliegenden Erwägungen von Schmidt gelten zu lassen.

τες aufhob³⁴. Von Soter bis Viktor konnte man dann nicht von friedfertigem Verhalten reden, so daß Irenäus hinter Soter zurückgreifen mußte, um Vorbilder für die Einstellung zu finden, die er von Viktor, unter dem es zu einem Höhepunkt der Intoleranz kam, erwartete; und wenn er dann ungenauer οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι sagt, so sind doch die vorher namentlich genannten Bischöfe, d. h. ist die Zeit vor Soter gemeint. Diese Annahme ist naheliegend und plausibel, wird aber in der neueren Diskussion seit Holl nicht erwähnt. Die Befruchtung des πρὸ Σωτῆρος mit der Einführung des Osterfestes in Rom, deren Datum man freilich gern wüßte, erweist sich als höchst unwahrscheinlich angesichts dieser Deutung, die sich glänzend in den Zusammenhang fügt, während man bei der Hollschen These zu beträchtlichen Vermutungen bereit sein muß. Es gibt für das πρὸ als Marke einer Wende also auch andere Möglichkeiten.

Von einer prägnanten Abhebung der Presbyter vor Soter von denen nach Soter hinsichtlich ihrer Osterpraxis ist hier also schwerlich die Rede. Man weiß aus adv. haer. III 3,3 auch, wie geläufig für Irenäus gerade die Presbyterreihe der Kirche Roms ist, so daß man im Viktorbrief aus der namentlichen Nennung der Vorgänger Soters nicht eine eindruckliche Hervorhebung der Grenze in Soter ableiten kann (K. Holl; W. Huber). Das Ziel des nur teilweise bekannten Briefes ist offenbar immer neu von Irenäus genannt worden im Hinweis auf früheres friedfertiges Verhalten der römischen Kirche (V 24,13 b. 14 b. 15. 16 a. 17). Die dazwischen eingestreuten Daten sind unter diesem Zielgedanken formuliert. Die Namen umreißen ohne exakte Terminisierung nach rückwärts die vorbildliche Frühzeit.³⁵ Die vermeintlichen Nebenauskünfte über die Geschichte des Osterfestes in Rom müssen vorläufig als Hypothesen gelten.

7. Das gilt auch von der zugehörigen Deutung des absoluten τηρεῖν, nach dessen ungenanntem Objekt in V 24,14 f. man fragt. Auch in diesem Punkt wird bei K. Holl zumindest um eine Nuance zu sicher formuliert: »Es bleibt nichts übrig als zu τηροῦντες zu ergänzen τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα. Die früheren römischen Bischöfe (sc. vor Soter) waren μὴ τηροῦντες, sofern sie überhaupt kein Ostern feierten.«³⁶ Das ist polemisch gegen L. Duchesne gesagt, der als Objekt zu τηροῦντες ein τὴν τεσσαρσεκαίδεκάτην ergänzte und also den Unterschied im Termin annahm, sowie gegen Th. Zahn³⁷, der τὴν νηστείαν als Objekt ansetzte. W. Huber gibt auch in diesem Punkt

³⁴ A. Hilgenfeld, 250 f. mit Anm. 1, der diese Auslegung schon 1849 vertrat und sich auch bezog auf A. Neander, Erläuterungen über die Veranlassung und die Beschaffenheit der ältesten Paschastreitigkeiten in der christlichen Kirche: Kirchenhistor. Archiv (hrsg. v. K. F. Stäudlin, H. G. Tzschirner, J. S. Vater) 1823, (90–100) 95.

³⁵ B. Lohse, 115: »Irenäus will in seinem Brief lediglich betonen, daß man früher trotz der bestehenden Differenzen in Frieden gelebt hat. Wenn er dabei die Presbyter vor Soter erwähnt, so weist er auf die Gespräche zwischen Polykarp und Aniket (155 n. Chr.) hin; Soter war ja Anikets Nachfolger. Mehr ist damit nicht ausgesagt.«

³⁶ K. Holl, 218; vgl. 216. 217.

³⁷ Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, IV, 294 ff.

K. Holl – ihn wiederholend – recht und dehnt dessen Kritik auf die inzwischen angestellten Untersuchungen von B. Lohse, Ch. Mohrmann und P. Nautin³⁸ aus³⁹, die mit L. Duchesne darin übereinstimmen, daß sie mit dem absoluten $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ die quartodezimanische Praxis kurz umschrieben finden.

Man kann und muß wohl tatsächlich nicht den absoluten Gebrauch von $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ in V 24,14f. für einen technischen Terminus der Quartodezimaner im strikten Sinn halten. Trotzdem spricht aber etliches dafür, daß Irenäus es als Abbrüviatur für die kleinasiatische, quartodezimanische Praxis verwendet. Dann würde übrigens dieser Gebrauch auf eine schon längere Auseinandersetzung um den Termin (nicht um das Fest als solches) schließen lassen. Die Ausdrucksweise ist jedenfalls polemisch gefärbt; und wenn man nicht die unbeweisbare Voraussetzung macht, es gehe um die Osterfeier als solche, so ergibt sich zwanglos die Deutung, daß das $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ eine ursprüngliche, »orthodoxe« Praxis bezeichnet, während als $\mu\eta\ \tau\eta\rho\omicron\upsilon\nu\tau\epsilon\varsigma$ Abweichler, anders Praktizierende kenntlich gemacht sind. Das ist eine höchst parteiische Diktion, und zwar die der Kleinasiaten, also der Quartodezimaner.⁴⁰ Daß sie – noch im 3. und 4. Jahrhundert (s. u. zu Firmilian und Epiphanius) – ihre Praxis für ursprünglich, weil apostolisch hielten und damit alles andere als Abweichung, als Nichtbeobachten des Apostolischen einstuften, ist sicher. Also steht dem nichts im Wege, das $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ quartodezimanisch zu interpretieren, denn natürlich kennt Irenäus die apologetische Diktion seiner heimatlichen Kirche. Doch ist das keine technische, sondern eine ad hoc gebräuchliche Redeweise, die das Verteidigte positiv, das Bestrittene in Negationen faßt. Und daß man in einem geklärten Zusammenhang als Quartodezimaner ohne weitere Zusätze $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ sagen konnte, ist begreiflich, weil das quartodezimanische $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ als apostolische Ordnung für ihre Vertreter den Ausgangspunkt darstellt und die Sonntagsfeier aus dieser Perspektive heraus deren Negation ist. Für die Auflösung des absoluten $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ ist zu bedenken, daß Irenäus diesen Standpunkt teilt und aus Sympathie mit der Kirche Asiens spricht und in deren Gesichtspunkten dachte (s. o. zu V 24,16).

Das $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ selbst enthält keinerlei Indiz dafür, daß es die Feier oder Nichtfeier eines Festes meine. Zwar kann das Verb die Begehung einer Festfeier bezeichnen, ebensogut aber die Einhaltung oder Beobachtung eines tradierten, für verpflichtend gehaltenen Festtermins als eines rituellen Gebotes. Folglich kann Irenäus auf ein Objekt zu $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ nicht nur dann verzichten, wenn und »weil es selbstverständlich ist, welches Fest gemeint ist«⁴¹, son-

³⁸ B. Lohse, 114f.; Ch. Mohrmann, 166ff.; P. Nautin, 80. 84.

³⁹ W. Huber, 57–59.

⁴⁰ Wegen der Sachbezogenheit dieser Diktion auf das Problem des Ostertermins halte ich es für unzutreffend, aus ihr mit C. Andresen, 92, in einem generellen Sinn den »Geist frühkatholischer . . . Observanzfrömmigkeit« herauszulesen. Gerade in diesem Schreiben des Irenäus ist nicht »religiöser Konformismus« großgeschrieben.

⁴¹ W. Huber, 59.

dern auch, wenn und weil auf Grund des Zusammenhanges etwas anderes selbstverständlich ist, was eingehalten bzw. nicht eingehalten wurde, hier eben der Termin.

Daß diese letzte Möglichkeit hier in Betracht kommt, läßt sich nicht leugnen. Niemand kennt den übrigen Brief, insbesondere den unmittelbar vorausgegangenen Text, der vielleicht mehrmals oder aber direkt vor dem Fragment den vollen Ausdruck des Polykrates (V 24,6) oder eine ähnliche Formulierung bot: *τηρεῖν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαίδεκάτης*⁴², so daß das *τηρεῖν* ohne Objekt in der (uns nun allein noch vorliegenden) Fortsetzung des Textes durchaus nicht technisch und nur noch »relativ absolut« dastünde. Man muß dazu aus dem ersten Fragment das ebenfalls sehr schnell entstandene »absolute« *ἐπιτηρούντων* vergleichen (V 24,13), um die Selbstverständlichkeit der Ausdrucksweisen gelten zu lassen. Es ist auch nicht belanglos zu notieren, daß wenig später bei Hippolyt das Verb *τηρεῖν* eindeutig für den Modus der Passafeier, nicht für deren Begehung überhaupt steht, und zwar wieder in einer Negationsform als Bezeichnung der nicht-quartodezimanischen Praxis, in deren Interesse Hippolyt spricht (s. u.): *πρὸ ἀληθινὸν πάσχα . . . οὐ γράμματι νῦν τηρούμενον* (Refut. VIII 18,1)⁴³. Speziellere Bedeutung für *τηρεῖν* kann nur aus dem Briefzusammenhang erwiesen werden. Daß Irenäus darin von Quartodezimanern und anders Praktizierenden sprach, ist das einzig Sichere. Und darum muß zunächst angenommen werden, daß er mit den *μὴ τηροῦντες* die nichtquartodezimanisch das Osterfest feiernden römischen Christen meinte⁴⁴, und zwar (womit stark gerechnet werden muß) wohl ohne zu wissen, seit wann in Rom überhaupt Ostern gefeiert wurde. Es gibt nämlich keine Anhaltspunkte dafür, daß er viel und Genaues über die römische Kirche und ihre Geschichte wußte, auch wenn er deren Bischofsliste kannte. Die Episode um Aniket und Polykarp, die ja auch nicht eine wirklich genauere Kenntnis der Vorgänge verrät, ist ihm sicher nicht als Stück der römischen, sondern der kleinasiatischen Kirchengeschichte bekannt geworden; er hat sie im Rahmen seiner heimatlichen Presbytertraditionen als Polykarp-Anekdote, anderen vergleichbar (s. o.), kennengelernt. Daß Irenäus den Zeitpunkt der römischen Einführung des Osterfestes gekannt hat, ist also nicht das Wahrscheinliche.

8. Und schließlich: Im Zusammenhang der These, Irenäus datiere mit seiner Ausdrucksweise in Soters Zeit den Beginn des Osterfestes in Rom, wird eine Angabe Eusebs völlig ignoriert, es habe sich nach Irenäus selbst

⁴² Diese »umständliche Formel« widerlegt nicht die Möglichkeit eines quartodezimanischen *τηρεῖν* ohne Objektangabe (W. Huber, 59). Selbst wo Abbräviaturen eingeführt sind und gebraucht werden, wird die vollständige, lange Formel nicht überflüssig, zumal in der Kontroverse.

⁴³ GCS 26 (P. Wendland), Leipzig 1916, 237.

⁴⁴ Es wurde oben schon bemerkt, daß mit den Vorfahren, die in einer gewissen Arglosigkeit verschiedene Gewohnheiten in der Kirche zuließen und also eine wenn auch frühe, so doch immerhin erst nachträgliche Vielfalt und Differenz kirchlicher Praxis verursachten (V 24,13), auf die Väter der sonntäglichen Osterfeier angespielt wird.

(Ειρηναῖος ἱστορεῖ) bereits zwischen Aniket und Polykarp um den Termin (nicht die Begehung) des Osterfestes (διὰ τὴν ζήτημα περὶ τῆς κατὰ τὸ πάσχα ἡμέρας: IV 14,1) gehandelt. Es liegt auf der Hand, daß – wenn diese Angabe korrekt ist⁴⁵ – die Hollsche These hinfällig ist. Dann hat Irenäus die Terminfrage auch in die Zeit vor Soter datiert und für Rom sonntägliche Osterfeier vorausgesetzt. Das bedeutet, daß die Argumentation bei K. Holl (W. Huber u. a.) durch diese Schwierigkeit hindurch gemußt hätte. Daß Euseb an dieser Stelle wie anderwärts (s. o.) einen Text des Irenäus tendenziös bzw. aus seinen späteren Vorstellungen heraus und d. h. wenig korrekt paraphrasiert, ist möglich, aber nicht dadurch allein schon erwiesen. Weil sich diese Angabe (anders als oben) nicht nachprüfen läßt, bleibt sie jedenfalls eine starke Belastung für die beschriebene These. – Zuletzt läßt sich auch bemerken, daß Irenäus durch die Markierung einer so einschneidenden Wende in der römischen Praxis wie der Einführung des Osterfestes vor relativ kurzer Zeit das Gleichgewicht, an dem ihm unter praktischen Aspekten liegt und das er gegenüber Viktor bereits gezielt eher zugunsten der Asiaten akzentuiert hat, über Gebühr in Gefahr gebracht hätte.⁴⁶

Man kann nicht behaupten, was nicht zu erwarten gewesen war, daß nämlich die konsequentere Rücksicht auf den Verfasser des Viktorbriefes die offenen Probleme bezüglich seiner Mitteilungen zum Osterfeststreit sämtlich und gewiß lösen konnte. Sie vermag aber etliche unbegründeterweise verfestigte Positionen in Frage zu stellen und die Diskussion darum neu zu veranlassen.

II. Eusebius und Konstantin

Eine Untersuchung der Parteilichkeit des *Euseb* im Osterstreit und seiner durch sie gelenkten Berichterstattung ist unvergleichlich einfacher und kürzer zu erledigen, als es bei Irenäus der Fall war. Denn einmal liegt Euseb nicht nur im Fragment, sondern in seiner ausformulierten Stellungnahme vor, obwohl diese freilich in die sich distanziert gebende historische Berichterstattung gekleidet ist; andererseits ist diese Stellungnahme als Parteinahme völlig eindeutig und gerät nicht, wie bei Irenäus, durch Vermittlungstendenzen in die Notwendigkeit, zurückhaltend oder verschlüsselt zu formulieren; und endlich birgt sein Referat nicht die Schwierigkeiten sachlicher Art wie der Brief des Irenäus.

1. Die Interpretation von V 24,11 darf als gesichert gelten (s. o.): Euseb unterschiebt Irenäus eine Position im Streit, die er nicht vertreten hat. Es handelt sich folglich um seine eigene Beurteilung der Sachlage: Nur am Sonntag darf das Mysterium der Auferstehung gefeiert werden. Die Formulierung wird, wie gesagt, aus zeitgenössischen Synodalakten entnommen sein, wie man aus V 23,2 schließen darf. Euseb geht ein beträchtliches Stück

⁴⁵ A. Hilgenfeld, 230 mit Anm. 3, vertraut ihr als solcher und lokalisiert sie naheliegenderweise in den Brief an Viktor.

⁴⁶ Ähnlicher Hinweis bei C. Schmidt, 591.

über das formelle Postulat der sonntäglichen Feier, das er offenbar für die in Frage stehende Zeit belegen kann, hinaus und deklariert die österliche Sonntagspraxis als (allein) apostolische Tradition. Völlig eindeutig, nicht sorgfältig vermittelnd, sondern gleich durchaus parteiisch eröffnet er seinen Bericht über die Vorgänge damit, daß er die konkurrierenden Traditionen bzw. Praktiken unterschiedlich qualifiziert: Die Gemeinden in Asien handelten »ὡς ἐκ παραδόσεως ἀρχαιοτέρας . . . ᾤοντο δεῖν . . . παραφυλάττειν« (V 23,1). Anders »die Kirchen auf dem ganzen übrigen Erdkreis«: Sie sind »ἐξ ἀποστολικῆς παραδόσεως τὸ καὶ εἰς δεῦρο κρατήσαν ἔθος φυλάττουσαι« (ebd.). Die quartodezimanischen Bischöfe Asiens verteidigen τὸ πάλαι πρότερον αὐτοῖς παραδοθὲν ἔθος, Polykrates expliziert in seinem Brief nach Rom τὴν εἰς αὐτὸν ἔλθοῦσαν παράδοσιν (V 24,1). Die Parteilichkeit ist evident. Die Formulierungen für die Asiaten in V 23,1, die einer leichten Diskriminierung nahekommen mögen, scheinen eine fast sektierische Vorliebe für (wenn auch alte) Teilüberlieferungen charakterisieren zu wollen. Die Quartodezimaner sind aus Eusebs Perspektive längst Sekte und Häresie. Die österliche Sonntagsfeier ist sowohl apostolischer Herkunft als auch »noch heute« in Übung. Die Reklamation apostolischer Qualität hatte Euseb aber in den gleichzeitigen Quellen für sie nicht gefunden. Man darf mit Sicherheit annehmen, daß er entsprechende Formulierungen exzerpiert hätte. Die Synoden hatten offenbar nur klärend die bestehende Praxis als ihr ἐκκλησιαστικὸν δόγμα entsprechend nachdrücklich formuliert, ohne eine theologische Qualifikation beizugeben und die apostolische Tradition zu bemühen. In den Texten des Irenäus konnte Euseb aus den oben gezeigten Gründen für die (römische) Sonntagsfeier ebenfalls keine Bezeugung des Apostolizitätsanspruchs finden, denn Irenäus formulierte ihn für die Gegenseite.

Diese Verteilung von Rang und Gewicht der Überlieferung zugunsten der sich dann durchsetzenden Sonntagsfeier ist also von Euseb in die Darstellung eingetragen. Suggestiv werden die Qualifikationen im Laufe des Berichts in Abständen wiederholt, wobei es sehr die Frage ist, ob man noch damit rechnen kann, daß es Euseb nicht bewußt war, daß er hier wirklich anderes tat, als seine Quellen nachzusprechen. Von apostolischem Alter spricht er nur für den Brauch, für den seine Quellen diesen Anspruch nicht erhoben; umgekehrt erwähnt er ihn nicht für den anderen Brauch, für den ihn die Quellen selbst in den mitgeteilten Zitaten (Polykrates und Irenäus) ausdrücklich formulierten. Die Parteinahme ist kraß. Für Asiens Bischöfe heißt es anspruchslos genug, daß sie »behaupteten, man müsse an dem ihnen von alters her überlieferten Brauche festhalten«; Polykrates äußert sich »über die Überlieferung, die auf ihn gekommen ist« (V 24,1), und auf solche gezielt wertenden Formeln läßt Euseb den Originaltext folgen, der prägnant und namentlich auf Apostel rekurriert. Euseb diskutiert das nicht. Und er läßt dann in der Paraphrase des nichtzitierten Teils des Briefes des Irenäus an Viktor sogar diesen für Asien nur von ἀρχαίου ἔθους παράδοσις sprechen, während er in den originalen Texten las und mitteilt, daß Irenäus entgegen-

gesetzt wertete: Für ihn standen die asiatischen Kirchen in apostolischer Tradition (s. o.), während er für den römischen Bischof Aniket lediglich von *συνήθεια τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων* spricht (V 24,16). Der Vergleich des irenäischen »λέγοντα . . . ὀφείλειν κατέχειν« in diesem Text in bezug auf Aniket mit dem eusebianischen »ῥόντο δεῖν . . . παραφυλάττειν« (V 23,1) für die Asiaten zeigt die unterschiedlichen Vorurteile. Euseb spricht ständig über seine Quellen hinaus, zum Teil sogar gegen sie. Das letzte Beispiel ist V 25, wo er auf die palästinensische unter den in V 23, 2–4 erwähnten Synoden zurückkommt. Sein Zitat der letzten Zeilen des Synodenschreibens leitet er so ein: »συνεληλυθότες, περὶ τῆς κατελθούσης εἰς αὐτοὺς ἐκ διαδοχῆς τῶν ἀποστόλων περὶ τοῦ πάσχα παραδόσεως πλεῖστα διειληφότες κτλ.« Das Zitat selbst enthält dagegen wiederum keinerlei Anspruch auf apostolische Diadoche oder dergleichen für die sonntägliche Praxis, sondern begründet die Position der nichtquartodezimanischen Kirche Palästinas mit dem Hinweis auf ihre Korrespondenz und Übereinstimmung mit der alexandrinischen Kirche. Weil es als Schlußformel des Schreibens vermutlich doch dessen Duktus wiedergibt, kann man nicht annehmen, daß der nichtzitierte Teil das Argument der Apostolizität enthielt. Ein weiteres Mal also hat Euseb seinen Quellen erheblich nachgeholfen.⁴⁷ Für ihn bedeutet die Darstellung der Kontroverse längst, der Orthodoxie gegen die Häresie das Wort zu reden. Damit rückt der ganze Vorfall in den »Grundtypus der altkatholischen Geschichtsschreibung«⁴⁸ ein, nämlich in das Schema von Wahrheit und Irrtum (Ketzerie), nach welchem auch bei Euseb ein Großteil der Begebenheiten sich gliedert. Seine getreue Zitierung der ihm widersprechenden Quellen ist dabei bemerkenswert.

2. Bei Euseb hat auch die Stellungnahme Kaiser *Konstantins* ihren Platz, weil Euseb selbst die Quelle dafür ist und die von ihm in die *Vita Constantini* aufgenommenen Dokumente trotz eines dominierenden Zutrauens der Forschung in ihre Authentizität doch auf Eusebs Auswahl und Handschrift hin immer noch durchgesehen werden müssen. Nun bietet der entsprechende Passus aus dem kaiserlichen Orientierungsschreiben über die Synode von Nicäa (VC III 18f.)⁴⁹ eine Stellungnahme, wie man sie von Kon-

⁴⁷ Wie erfolgreich Euseb mit dieser tendenziösen Diktion war, zeigt sich bei W. Huber, 50 (vgl. 51), der bezüglich V 25 schreibt: »Die Synode berief sich für ihre Osterpraxis auf ihre apostolische Überlieferung.« So viel hatte Euseb nicht einmal behauptet, aber natürlich liegt dieses Verständnis des Lesers ganz in seiner Absicht. Denselben Erfolg hatte er bei A. Ehrhardt, 117, der die Jerusalemer Kirche wegen ihres vermeintlichen, trotz besseren Wissens erhobenen Apostolizitätsanspruchs für »less squeamish« als Viktor hält, der vor dem quartodezimanischen Anspruch auf apostolische Herkunft kapituliert habe. Auch W. Rordorf, *Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag*: ThZ 18 (1962), (167–189) 169f., nimmt »die wiederholte Beteuerung im Bericht des Euseb, daß das Osterfest am Sonntag auf apostolische Tradition zurückgehe«, als historischen »Hinweis darauf, daß das Osterfest am Sonntag älter ist, als man auf Grund jener Presbyterliste (sc. h. e. V 24, 14) erschließen möchte«.

⁴⁸ F. Ch. Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, Tübingen 1852 (Darmstadt 1962), 9.

⁴⁹ GCS 7 (I. A. Heikel), Leipzig 1902, 85–87.

stantin seit den Vorgängen um die Synode von Arles 314 und auch auf die im vorausgegangenen Schreiben an Alexander und Arius (VC II 64–72) bezogene Position hin erwarten durfte. In allen ausgebrochenen Streitfällen sieht Konstantin die Lösungsmöglichkeit nicht im Obsiegen einer Partei über die andere, sondern in der Zurückstellung der Kontroverse zu sofortiger Einigung im Wesentlichen. So auch hier. Konstantin rekurriert allerdings nicht auf die Frühphase des Streits im zweiten Jahrhundert, in der er in Irenäus das Vorbild für seine Friedensbemühungen gefunden hätte. Er verrät keine Kenntnis der Vorgeschichte, sondern spricht das Problem ausschließlich als gegenwärtiges an. Allerdings hätte ihn die früher erzielte Kompromißformel auch nicht zufriedengestellt, denn man ersieht aus VC III 18f. deutlich, daß Konstantin unter dem angezielten Frieden bzw. der Einigkeit nicht einen christlichen Konsens bei unterschiedlicher Osterliturgie verstehen will, sondern die einheitliche Osterfeier »an ein und demselben Tage« (III 19). Und damit sind wir zugleich bei Konstantins Argumenten für einen Frieden durch gesamtkirchliche Vereinheitlichung der Praxis. Für ihn ist eine Verschiedenheit in den zentralen Dingen des Glaubens unerträglich und »das hochheilige Osterfest« ist eben in seiner ἀγιότης (III 19) eine hochwertige Angelegenheit, weil es das »Fest einer solchen Gottesverehrung« ist (III 18).⁵⁰ Die Entscheidung, auf welchen der beiden umstrittenen Bräuche sich die Gesamtkirche festlegen soll, bemißt sich von der Sache her. Hier geben zwei Dinge den Ausschlag: Konstantin plädiert für die Praxis der Majorität, in der er außerdem die eindeutige und fällige Abhebung vom Judentum gesichert sieht (III 18. 19). Er hält die mehrheitliche Einstellung für »jene Meinung, der fremder (sc. jüdischer) Irrtum und fremde (sc. jüdische) Gottlosigkeit nicht beigemischt ist« (III 19)⁵¹. Der alte Vorwurf des Judaismus hängt also den Quartodezimanern noch immer an. Ansonsten aber erkennt man die Folgen zentralistischer Bemühungen, die sich durch eine διαφωνία zentraler liturgischer Bräuche entscheidend gestört fühlten: Wie bei Viktor, so wird von Konstantin als Ausweg nur das Einlenken der »anderen« bzw. der Minderheit gesehen. Gegenüber dem zweiten Jahrhundert hat sich bis zu Konstantin hin außerdem deutlich die Möglichkeit ergeben, die quartodezimanische Praxis in die Nähe der Heterodoxie zu rücken. D. h. eindeutig, daß sich der Apostolizitätsanspruch der Quartodezimaner nicht durchsetzen können. Was sich nachdrücklich auf namentliche Apostel bezogen hatte, ist längst häresieverdächtig. Konstantin bestreitet seine Argumentation in Anlehnung an die nicänische Synode und ihre nichtquartodezimanischen Bischöfe mit den beiden Kriterien der Majorität und der evidenten Rechtgläubigkeit. Dagegen taucht das Prinzip der Apostolizität in diesem Rundschreiben nicht auf, genauso wenig das allgemeinere Kriterium des höheren Alters. Man darf daraus wahrscheinlich schließen, daß es auch in den Konzilsverhandlungen keine

⁵⁰ »ἐν τηλικούτῳ πράγματι καὶ τοιαύτης θρησκείας ἑορτῇ διαφωνίαν ὑπάρχειν ἔστιν ἀθέμιτον« (GCS 7, 86).

⁵¹ Übers. nach A. Bigelmair, BKV 9, Kempten u. München 1913, 109.

Rolle spielte, denn nur so hätte es Konstantin als Argument zukommen können. Er selbst dachte schwerlich in den Kategorien dieser immanent ekklesiologischen Prinzipien. Aber wie immer sich das verhält, eines darf sicher aus dem Fehlen des Kriteriums der Apostolizität im Schreiben Konstantins gefolgert werden, nämlich die Authentizität dieses Schriftstückes bzw., vorsichtiger ausgedrückt, dessen Freisein von Überzeichnungen Eusebs. Denn nach Eusebs Beurteilung der Osterterminfrage in seiner »Kirchengeschichte«, die ja unzweifelhaft auf dem Hintergrund seiner Parteinahme im aktuellen Konflikt des 4. Jahrhunderts zu lesen ist, darf man annehmen, daß seine erste »Korrektur« an Konstantins Argumentation der Nachtrag gewesen wäre, daß eben die österliche Sonntagsfeier apostolischer Herkunft und Überlieferung entspricht (s. o.). Diesen Hinweis muß Euseb stark vermißt haben, er greift aber so wenig in seine Quelle ein wie in den anderen genannten Fällen, in denen die Quellen nicht seinem eigenen Konzept entsprechen.⁵²

III. Weitere Beurteilungen

Die Parteilichkeit Eusebs spielt, wie zu sehen war, noch in die historische Erstellung eines zuverlässigen Bildes von den Vorgängen und Fronten im Osterstreit des 2. Jahrhunderts hinein, weil durch sie die Überlieferung der einzigen erhaltenen Originalquellen gerahmt ist. Die im weiteren genannten frühchristlichen Schriftsteller dagegen haben mit ihren wenigen Auskünften keine Bedeutung für die Rekonstruktion der historischen Begebenheiten, weil sie keine zusätzlichen Informationen bieten. Sie wissen aber um den Konflikt und seinen Gegenstand und sind an der damals geschaffenen Lösung interessiert, zu der sie auch Stellung nehmen. Dabei kommt es an Hand des Osterstreites in der nachfolgenden Zeit zu interessanten und durchaus differenten Urteilen über das Problem der gesamtkirchlichen Einheit, des Verhältnisses der Teilkirchen zueinander und des Anspruchs auf Apostolizität für durchaus unterschiedliche Traditionen.

Den bei Euseb erhaltenen Brieffragmenten von Polykrates und Irenäus ist es wahrscheinlich zu verdanken, daß die quartodezimanische Praxis in der weiteren Tradition nicht einseitig als häretisches Phänomen begegnet, denn in beiden (auch in Irenäus) kommen kleinasiatische und damit entsprechend parteiisch argumentierende Stimmen zu Wort, die mit dem Argument der Apostolizität den orthodoxen Charakter der Praxis stark stützten. Sie finden einen polemischen Nachfolger in Firmilian (s. u.). Es gibt dann die dezidiert gegenteilige Stellungnahme, wie sie an Euseb gezeigt wurde und von Hippolyt vertreten worden war. Und endlich gibt es abwägende, nicht schon vorentschiedene Beurteilungen wie bei den Historikern Sokrates und Sozomenos, denen aus der Distanz die historische Relativität bzw. die Ambiva-

⁵² Für die Handschrift Konstantins spricht auch die Wendung: *τοιούτης θρησκείας έορτή* (VC III 18), für welche man bei Euseb eine spezifischere Umschreibung erwarten dürfte.

lenz des Sachverhalts bei der Lektüre Eusebs aufgefallen war, weil sie nicht wie Euseb dogmatisch fixiert waren.

1. Aus Hippolyt, Refut. VIII 18,1f., spricht der römische Standpunkt; vielleicht darf man ein Echo Viktors heraushören. Quartodezimaner sind hier als Ketzer gezeichnet, sowohl formal (»φιλόνοιχοι τὴν φύσιν, ἰδιῶται τὴν γνῶσιν, μαχιμώτεροι τὸν τρόπον«) als auch material (»συνιστάνουσι δεῖν . . . φυλάσσειν κατὰ τὴν τοῦ νόμου διαταγὴν«).⁵³ Sie vertreten judaisierende Tendenzen, wobei Hippolyt ihre Berufung auf eine Verpflichtung durch Ex 12,18; Dt 27,26; Num 9,3.13 sicher zutreffend referiert (die Kontroverse hat den Schriftbeweis provoziert, sofern quartodezimanische Praxis nicht ohnehin im lebendigen Bewußtsein der Schriftgemäßheit stand), die zweite Säule aber, den Rekurs auf die Apostel, unterschlägt, wie es Euseb nach ihm dann tut.⁵⁴ Man darf wohl von bewußtem Verschweigen reden, denn Hippolyt muß um den Anspruch der Quartodezimaner, der von römischem Boden aus schlecht streitig zu machen war, gewußt haben. Noch *Theodore*⁵⁵ sowie Sokrates und Sozomenos (s. u.) wissen darum. Der Streit war spätestens seit Viktor mit dem dogmatischen Problem der Kollision konkurrierender Ansprüche auf Apostolizität belastet, und das war noch im 4. und 5. Jahrhundert (s. u.) bekannt, wurde aber parteilich zugunsten der jeweils anderen Seite (oder, wie bei Irenäus, zugunsten des Friedens) verschwiegen.⁵⁶ Hippolyt besteht auf der Notwendigkeit für Christen, das Passafest unjüdisch zu feiern, und sucht die Quartodezimaner mit ihrer teiljüdischen Liturgie durch Gal 5,3 in Verlegenheit zu bringen. Abschließend bemerkt er, daß sie in allem übrigen mit den apostolischen Traditionen der Kirche übereinstimmen. Das wertet sie zwar innerhalb des Ketzerkatalogs auf, will aber unmißverständlich heißen, daß die sonntägliche und nicht die quartodezimanische Osterfeier apostolischer Herkunft ist. Es fällt auf, daß am Festinhalt der Quartodezimaner nichts beanstandet wird und der Termin selbst zur Kontroverse und Leidenschaft Grund genug ist. Im übrigen muß damit gerechnet werden, daß die Charakteristik Hippolyts hauptsächlich den Römer Blastos und nicht die Kleinasiaten im

⁵³ GCS 26, 237 bzw. 16f. Vgl. VIII 5 (ebd. 225).

⁵⁴ Für Hippolyt wird das auch von W. Huber, 15, bemerkt.

⁵⁵ Theodoret, haer. fab. comp. III, 4 (PG 83, 405 A): »Φασὶ τὸν εὐαγγελίστην Ἰωάννην . . . διδάξει αὐτοὺς ἐν τῇ τεσσαρεσκαίδεκάτῃ τῆς σελήνης ἐπιτελέσαι τοῦ πάσχα τὴν ἑορτὴν.« Im übrigen auch hier die vollständige Apostrophierung als Ketzer: »κακῶς δὲ τὴν ἀποστολικὴν νενοηκότες παράδοσιν κτλ.« mit Hinweis auf die abweichende Praxis und den Gebrauch pseudapostolischer Schriften.

⁵⁶ Es gab Variationen des Anspruchs auf Apostolizität für die Osterpraxis und der Kontroverse darum. Epiphanius, haer. 70,10,2f. (GCS 37, K. Holl, Leipzig 1933, 242f.; vgl. 70,11,2f. ebd. 244) kennt Quartodezimaner, die (statt der asiatischen Lokaltraditionen) ein Apostelwort aus einer Kirchenordnung (Διάταξις) zitieren, deren genuin-apostolische Herkunft und Qualität Epiphanius nicht anfragt, doch sieht er das Wort bei ihnen falsch interpretiert: Es verordnet und belegt gerade die (folglich apostolische) orthodoxe (d. h. sonntägliche) Osterfeier. Zur Identifizierung der gemeinten Kirchenordnung siehe E. Schwartz, AGG 8/6 (1905), 108f.

Auge hat⁵⁷, ohne daß dadurch jedoch die Darstellung sachlich beeinflußt wäre. In Rom hat man den Konflikt anscheinend dadurch zu entscheiden versucht, daß man auf das spezifisch Christliche der Sonntagsfeier und das »judaistische« Moment in der Beibehaltung des 14. Nisan gepocht hat. Ein Beleg dafür ist außer Hippolyt auch *Ps-Tertullian*: »Est praeterea his omnibus etiam Blastos accedens, qui latenter Iudaismum vult introducere. Pascha enim dicit non aliter custodiendum esse, nisi secundum legem Moysi XIII mensis (Nisan). Quis autem nesciat, quoniam (quomodo) evangelica gratia evacuatur, si ad legem Christum redigis?« (adv. omnes haer. VIII, 1).⁵⁸ Der Anspruch auf (apostolische) Ursprünglichkeit kann dann im Stil Hippolyts beiläufig und wie selbstverständlich nachfolgen. – *Epiphanius*, haer. 50⁵⁹ ist von Hippolyt abhängig und bietet weder formal noch inhaltlich Neuigkeiten für den vorliegenden Fragezusammenhang. Bemerkenswert ist, daß bei Hippolyt (und darum auch bei Epiphanius) keine Reminiscenz an den historischen Streit im zweiten Jahrhundert begegnet. Das ist anders bei einem kleinasiatischen Bischof etliche Dezennien später, der allerdings nicht als Chronist, sondern als Polemiker an die damaligen Vorgänge erinnert und hier der Erwähnung wert ist.

2. Es ist längst deutlich geworden, in welchem Umfang der jeweilige Standort eines altkirchlichen Schriftstellers, seine Voreingenommenheit, die Sache des Osterstreites unterschiedlich sehen und beurteilen läßt. Ein hervorragendes weiteres Zeugnis dafür ist der im vorliegenden Zusammenhang meines Wissens unbeachtete *Firmilian* von Caesarea in Kappadokien (gest. um 268). In seinem gehässigen Schreiben an Cyprian gegen Stephan I. von Rom⁶⁰ sind interessante Parallelen und Differenzen zu den bisher erwähnten Quellen zu finden. Die aktuelle Situation ist der Ketzertaufstreit, also ein neuer Konflikt zwischen Rom und anderen Teilkirchen. Firmilian ist, wie Cyprian, wegen Nichtanerkennung der Ketzertaufe von Stephan attackiert worden. Sein Bestätigungsschreiben (etwa i. J. 256) für Cyprian und dessen Argumente gegen Stephan gehen von der Unrechtmäßigkeit der römischen Ansprüche aus und benutzten dazu auf bezeichnende Weise die Vorgänge um den Passastreit als Illustration und Beweismittel. Nachdem es bereits (offenbar mit Worten Cyprians) hieß, »daß niemand so töricht sei zu glauben, die Apostel hätten dies (sc. die römische Anerkennung der Ketzertaufe) gelehrt« (75,5), fährt Firmilian wenig später fort: »Daß die Römer das nicht in allem beobachten, was von Ursprung überliefert worden ist, und daß sie

⁵⁷ Siehe W. Huber, 14 Anm. 16 im Anschluß an E. Schwartz. Anders A. Hilgenfeld, 280f.

⁵⁸ CC 2 (A. Kroymann), 1954, 1410. Über diese Schrift in ihrem Zusammenhang mit den römischen Ereignissen siehe W. Huber, 14 Anm. 16 mit E. Schwartz.

⁵⁹ GCS 31 (K. Holl), Leipzig 1922, 244–248.

⁶⁰ Edition unter den Briefen Cyprians als ep. 75: CSEL 3,2 (G. Hartel), Wien 1871, 810–827; die Übersetzung ist im folgenden unter geringen Änderungen entnommen von J. Niglutsch-A. Egger, BKV, Kempten 1879, 454–480. Aus der Literatur: J. Ernst, Die Echtheit des Briefes Firmilians über den Ketzertaufstreit in neuer Beleuchtung: ZKTh 20 (1896), 364–367.

vergeblich das Ansehen der Apostel vorschützen, kann man auch daraus erkennen, daß bezüglich der Feier des Osterfestes und vieler anderer göttlicher Mysterien bei ihnen offenbar einige Abweichungen vorkommen und dort nicht alles gleicherweise beobachtet wird, was zu Jerusalem beobachtet wird, wie auch in den meisten übrigen Provinzen vieles nach der Verschiedenheit der Orte und Menschen verschieden ist; doch deswegen ist man niemals von dem Frieden und der Einheit der katholischen Kirche losgerissen worden. Dies hat nun Stephan zu tun sich erdreistet, indem er den Frieden gegen euch, den seine Vorgänger immer in wechselseitiger Liebe und Ehrenbezeugung bewahrt haben, gebrochen und obendrein noch die seligen Apostel Petrus und Paulus in den üblen Ruf gebracht hat, als ob sie das überliefert hätten . . . Daher leuchtet ein, daß diese (sc. jetzt von Rom vertretene) Überlieferung nur menschlich ist . . .« (75,6).⁶¹

Man erkennt zwei Ausgangspositionen für die polemische Stellungnahme, nämlich einerseits die Ablehnung der römischen Praxis im Taufstreit aus der Sache heraus und verschärft wegen der Vorgangsweise Stephans und des nichtapostolischen Charakters der Lehrmeinung – andererseits das Zugeständnis einer Verschiedenheit in den Kirchen und den Willen zu Friede und Einheit. Kriterium ist die Apostolizität, die für den eigenen Teil reklamiert, dem anderen bestritten wird.

Die Selbstverständlichkeit, mit der hier am Osterstreit das Abweichen der römischen Kirche von apostolischen Traditionen nachgewiesen wird, verriet um die Mitte des 3. Jahrhunderts das kleinasiatische Selbstbewußtsein in dieser Sache, nämlich allein im Besitz der apostolischen Ordnung zu sein. Merkwürdig ist dann, daß offenbar Jerusalem einen Augenblick lang das Maß des Apostolischen ist, woraufhin dann allerdings seltsam fließend die Rede sogleich zu einer legitimen, selbstverständlichen Vielfalt in den Kirchen übergeht, die Frieden und Einheit nicht ausschließt; vielleicht ist Jerusalem für den Kleinasien der Ursprung seiner quartodezimanischen Praxis, deren Heimat es seit 135 n. Chr. mit Sicherheit nicht mehr ist. Man hat den Eindruck, daß bei Firmilian wie wohl auch bei Polykarp das Argument der

⁶¹ CSEL 3,2 (G. Hartel), 813 f.: »Eos autem qui Romae sunt non ea in omnibus observare quae sint ab origine tradita et frustra apostolorum auctoritatem praetendere scire quis etiam inde potest, quod circa celebrandos dies Paschae et circa multa alia divinae rei sacramenta videat esse apud illos aliquas diversitates nec observari illic omnia aequaliter quae Hierosolymis observantur, secundum quod in ceteris quoque plurimis provinciis multa pro locorum et hominum diversitate variantur, nec tamen propter hoc ab ecclesiae catholicae pace atque unitate aliquando discessum est. quod nunc Stephanus ausus est facere rumpens adversus vos pacem, quam semper antecessores eius vobiscum amore et honore mutuo custodierunt, adhuc etiam infamans Petrum et Paulum beatos apostolos, quasi hoc ipsi tradiderint . . . unde apparet traditionem hanc humanam esse . . .« Nachdem hier Rom in diesem Stil von der verlässlichen apostolischen Tradition abgerückt wird, kann man den Tenor des Schreibens nicht so wiedergeben, daß die Polemik Firmilians sich nur gegen die römische Beurteilung der Ketzer richte und Stephans »Anspruch, der Nachfolger des Petrus zu sein«, »keineswegs zurückgewiesen« werde: so nämlich J. McCue, *Der römische Primat in den ersten drei Jahrhunderten: Concilium 7* (1971), (245–250) 248.

Apostolizität erst in dem Augenblick zur Bestreitung anderer kirchlicher Praktiken oder Lehrmeinungen führt und sie als Abweichung qualifiziert, da die römische Kirche mit Maßnahmen zur Vereinheitlichung im eigenen Sinn auftritt. Ansonsten scheint man im Bewußtsein apostolischen Besitzes tolerant gegen teilkirchliche Sondertraditionen (freilich nicht gegen Häretiker) gewesen zu sein. Die vorhandene Vielfalt wird anerkannt und im Ernstfall gegen zentralistische Tendenzen ausgespielt. Irenäus war so verfahren, als er die unterschiedliche Fastenpraxis der Vorzeit in Erinnerung brachte, und wie er, so verweist Firmilian mahnend auf die Möglichkeit der Einheit in Verschiedenheit und tritt – allerdings anders als der vermittelnde Irenäus – als Kläger gegen den römischen Bischof als den Zerstörer des kirchlichen Friedens auf, den seine Vorgänger immer bewahrt hatten. Wie Viktor von Irenäus, so wird Stephan von Firmilian daran erinnert, daß seinen Vorgängern im Amt der Friede wichtiger war als die Durchsetzung eigener Vorstellungen. – Aus der für ihn evident unberechtigten Berufung auf die Apostel römischerseits sowie aus dem unfriedlichen Verhalten Stephans leitet Firmilian ab, daß der römische Standpunkt »nur menschliche Überlieferung« ist.

Die Parteilichkeit ist wieder offenkundig, und sie wird auch ganz massiv artikuliert in der Form, daß gegenüber Rom und auch gegenüber Nordafrika eine geradezu geographisch verankerte, also landeskirchliche Orthodoxie Kleinasien versichert wird und dabei auf einem Umweg sogar die Apostolizität der umstrittenen Praxis (hier die Wiedertaufe der Ketzer) abgeleitet wird (siehe 75,19). Die Erinnerung an den Osterfeststreit des 2. Jahrhunderts ist hier in einer polemischen Version zum Muster für parallele Fälle geworden. Dabei sind die Konturen im Verhältnis der Teilkirchen zueinander noch dieselben wie im Osterstreit ein knappes Jahrhundert zuvor.

3. Die Kirchengeschichtsschreiber des 5. Jahrhunderts gehen wieder ausdrücklicher auf den Streit in seinem historischen Ursprung und Verlauf ein. Es finden sich da eigentümliche Stellungnahmen zur Sache als einem historischen und gleichzeitig immer noch aktuellen Problem. Bei *Socrates Scholasticus*, h. e. V 22⁶² begegnet das Thema im größeren Zusammenhang einer Darstellung der anwachsenden Aufspaltung und Zersplitterung der Kirche aus vielerlei geringfügigen und gewöhnlichen Anlässen. Als Historiker ist er entschieden abgeneigt, hinter den verschiedenen gewordenen Traditionen illustre Herkünfte, sanktionierende Ursprünge und unterschiedliche Wertstellungen anzuerkennen. Nach seinem Prinzip »ἀντὰ τὰ πράγματα δεικνύει« (V 22,13)⁶³ und »gehorsam den Gesetzen der Geschichte« (VI prooem. 9)⁶⁴ analysiert er in durchaus liberaler Manier sein Quellenmaterial. Was er über den Osterstreit weiß, verdankt er Euseb; er verweist

⁶² PG 67, 625–646; R. Hussey, *Socratis Scholastici Ecclesiastica Historia*, Tom. II, Oxford 1853, 623–641.

⁶³ PG 67, 628; Hussey, II, 626.

⁶⁴ PG 67, 660 mit n. (4) von H. Valesius; Hussey, II, 654.

auf h. e. V 24 und zitiert aus VC III 19. Seine Darstellung ist dabei von vornherein stark parteiisch⁶⁵, und zwar polemisch gegen die Quartodezimaner eingenommen, die permanent attackiert werden; aber die Parteilichkeit kommt nicht aus kirchenpolitischen, ja nicht einmal aus letztlich theologischen, sondern aus historischen Gründen.

Sokrates hat eine offenkundige Aversion dagegen, wenn die unterschiedlich gewordenen Kirchenbräuche jeweils zu unaufgebbaren Gesetzen gemacht und konkurrierend mit hohen theologischen Qualifikationen ausgestattet werden. Für ihn ist nachweislich alles aus Zufall, Bedürfnis und Gewohnheit entstanden. Und die Quartodezimaner scheinen Sokrates gerade durch einen penetranten dogmatischen Unbedingtheitsanspruch, den sie für ihre Tradition erhoben, gereizt zu haben. Aus historischen Gründen nimmt er gegen sie Partei, nicht zugunsten oder aus Verpflichtung gegenüber einer für orthodoxer gehaltenen anderen Praxis. Die sonntägliche Osterfeier fällt für ihn nämlich zusammen mit der quartodezimanischen unter dasselbe Urteil, sobald sie sich mit dem dogmatischen Rang apostolischer Herkunft zierte (s. u.). Man kann, aufs Ganze gesehen, aus der einseitigen Polemik des Sokrates gegen die Quartodezimaner aber folgern, daß die Sonntagspraxis zu seiner Zeit zumindest vorwiegend nicht theologisch, sondern kirchenpraktisch mit dem Kriterium der Einheit und der Mehrheit argumentierte. Und soweit stellt sich Sokrates nachdrücklich hinter die Regelung (und deren Motivation) durch Konstantin bzw. die Synode von Nizäa, die er – wieder unter historischem Aspekt – in Schutz nehmen muß (s. u.). Er ist entschieden für die Praxis, die sich mehrheitlich durchgesetzt hat. Die Quartodezimaner sind eben faktisch die ketzerische Minderheit. Das frühere Moment des Häresieverdachts ist längst zur offenen Beschuldigung geworden. Quartodezimanisch praktizieren heißt *ιουδαϊζειν* (V 22,3), die Quartodezimaner sind die *φιλοῦντες Ἰουδαίους ἀκολουθεῖν* (V 22,73).⁶⁶ Diesen Vorwurf, den Sokrates aus der konstantinischen und aus seiner eigenen Zeit der Auseinandersetzung kennt und aus den Argumenten der Quartodezimaner selbst ableitet, erhebt er seinerseits aber nicht im Namen einer anderslautenden Orthodoxie oder aus bestimmten theologischen Absichten heraus, sondern im Namen historischer Einsicht in den Sachverhalt und einer Ablehnung unausweisbarer Absolutheits- bzw. Ursprünglichkeitsansprüche. Zur Erläuterung ist ein kurzes Eingehen auf den Gang seiner Argumentation unerlässlich.

Sein Ausgangspunkt zeigt Sokrates in der Tat unbestechlich. Er ergreift nicht von vornherein Partei und gibt theologisch sogar niemandem unter den Streitenden recht. Sokrates weiß vom Apostolizitätsanspruch wörtlich für beide Seiten: Die Tessareskaidekatiten führen ihre Tradition auf Johannes zurück, die Gemeinden in Rom und im übrigen Westen leiten ihren

⁶⁵ Ich muß meine frühere Darstellung in Kairos NF 12 (1970), 127f. hier in etlichen Punkten beträchtlich korrigieren.

⁶⁶ PG 67, 625. 644; Hussey, II, 623. 639.

Brauch von Paulus und Petrus her.⁶⁷ Die Reaktion des Kirchenhistorikers darauf lautet: »Ἀλλ' οὐδείς μὲν τούτων ἔγγραφον ἔχει παρασχεῖν τὴν περὶ τούτων ἀπόδειξιν« (V 22,29).⁶⁸ Keine Seite kann die angeblich apostolische Herkunft ihrer Überlieferung beweisen, es fehlen ganz einfach die schriftlichen Belege dafür, die nach Sokrates unabdingbar sind für eine solche Behauptung. Damit ist der Anspruch für ihn gegenstandslos, auch für den Teil der Partei, der er in der Praxis zustimmt. Er zeigt sich absolut unbeeindruckt von anderslautenden Reklamationen, die – wie die Rekurse auf bestimmte Apostel – aus einem theologischen Prinzip heraus historische Kontinuitäten postulieren, die nicht belegt werden (können). Was er auf dem Boden der *πράγματα* nicht vorfindet, zählt nicht. Und dahinter steht seine historisch gewonnene These, die auch den römischen Anspruch betrifft, aus dem genannten Grund aber (abgesehen von dem soeben zitierten Passus) ausschließlich gegen die Quartodezimaner gewendet wird: Der Ostertermin läßt sich (wie viele vergleichbare Dinge) prinzipiell nicht von Jesus oder den Aposteln herleiten, sondern ist aus Gewohnheit entstanden und hat folglich disparate Entwicklungen zeitigt.

Der Nachweis für diese These ist nun freilich ziemlich stark durch die antiquartodezimanische Perspektive des Ganzen eingefärbt, läßt aber das prinzipielle Denken deutlich erkennen. Die Quartodezimaner – das scheint im Text ständig durch – haben sich auf apostolische Praxis und auf die Praxis Jesu selbst, mit den Juden am 14. Nisan das Passa zu feiern, berufen und haben sich offenkundig auch auf das Todesdatum Jesu am Tag der ungesäuerten Brote bezogen. Darum folgende Argumentenreihe bei Sokrates: Es gibt kein einziges Gesetz (*νόμος*) Christi, das vorschreiben würde, es den Juden gleichzutun (*ἰουδαῖζειν*), im Gegenteil hat der Apostel (Paulus) genau das ausdrücklich auch unter Bezug auf Festtermine als Verrat an der christlichen Freiheit verwehrt (Hinweis auf Gal 4,21; Kol 2,16f.; Hebr 7,12: V 22,3–7).⁶⁹ Die Apostel haben auch kein Interesse an diesen Dingen gezeigt. D. h., daß für solche Details der kirchlichen Praktiken apostolische Herkunft bestritten und das Prinzip der Apostolizität rigoros eingegrenzt wird. Es wird mehrfach wiederholt, daß weder Jesus noch die Evangelien noch Paulus oder ein anderer Apostel durch eine Anordnung den Ostertermin vorgeschrieben haben, so daß für keinen Termin (auch für den quartodezimanischen nicht) solche Würde und Verbindlichkeit beansprucht

⁶⁷ »Τεσσαρεσκαίδεκατῆται δὲ φασί, ὑπὸ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου τὴν παρατήρησιν τῆς τεσσαρεσκαίδεκάτης παραδεδοῦσθαι αὐτοῖς· οἱ δὲ κατὰ τὴν Ῥώμην καὶ τὰ ἑσπέρια μέρη τοὺς ἀποστόλους Παῦλον καὶ Πέτρον τὴν ἐκεῖ παραδεδικασμένην συνήθειαν λέγουσιν« (V 22,28: PG 67, 632; Hussey, II, 629). Weil Sokrates als Quelle nur Euseb angibt, Euseb den römischen Anspruch aber nicht erwähnt (s. o.), wäre es interessant zu wissen, ob Sokrates, wie oft in seinem Werk, auch hier eine ungenannte Quelle auswertet oder (was aber wegen der nachfolgenden Kritik und wegen seiner sonstigen Manier unwahrscheinlich ist) von sich aus den Rekurs auf die römischen Apostel ergänzt. Die Editionen und Quellenuntersuchungen schenken dem Tatbestand keine Aufmerksamkeit.

⁶⁸ PG 67, 623; Hussey, II, 629.

⁶⁹ PG 67, 625; Hussey, II, 623f.

werden kann. Sokrates hat einfach vergeblich nach der literarischen (bzw. biblischen) Belegstelle dafür gesucht, und anderes gilt ihm nichts. – Das positive Gesetz Jesu oder der Apostel für einen Ostertermin existiert also nicht. Wenn man sich daraufhin auf Jesu eigene Praxis beruft und es ihm nachtun will, so warnt Sokrates: Wer so spricht und handelt, hat folgerichtig auch alles andere nachzuahmen, was Jesus als Jude und unter den Bedingungen seiner Zeit tat bzw. erlitt (V 22,73–80).⁷⁰ Und das Datum der Passion Jesu ist in den Evangelien nicht aufgeschrieben, um als Festsetzung des christlichen Passatermins verstanden zu werden, sondern »bloß aus historischer Absicht (ιστορικῶς δὲ μόνον)«, um den Juden ihre an Festtagen begangenen Bluttaten vor Augen zu stellen (V 22,9f.).⁷¹ – Es bleibt also nichts von vermeintlichen Vorschriften eines bestimmten Oster- bzw. Passatermins durch Jesus oder die Apostel übrig.

Wie kam es aber zu den vorhandenen Bräuchen? Apostel und Evangelien haben anfangs die Festsetzung des Passafestes und der anderen Feste der Klugheit der εὐεργετηθέντες überlassen (V 22,7)⁷², worunter wohl einfach die Bischöfe zu verstehen sind, denn später heißt es, daß die προσεστώτες der jeweiligen Epochen als verantwortlich gelten müssen für die große διαφωνία, denn was sie praktizierten bzw. zuließen, wurde alsbald danach Tradition und Gesetz (V 22,61).⁷³ Und Sokrates stellt den Prozeß geradezu anstößig gewöhnlich dar: »Da aber nun die Menschen die Feste als Erholung von ihrer Arbeit lieben, beging man in den einzelnen Ländern je nach Gutdünken (ὡς ἐβουλήθησαν) das Gedächtnis des heilbringenden Leidens nach irgendeinem Brauch . . . Mir scheint, daß so, wie vieles andere in den verschiedenen Gegenden aus Gewohnheit wurde, auch das Passafest jeweils seine besondere Art der Begehung einer gewachsenen Gewohnheit verdankt, weil ja kein Apostel, wie ich sagte, irgend jemand darüber Vorschriften gemacht hat. Daß die Beobachtung jeweils seit alters eher aus Gewohnheit als aus einem Gesetz entstand, das zeigen einfach die Fakten« (V 22,8. 12f.).⁷⁴ Es läßt sich nämlich zeigen, daß die verschiedenen Praktiken alle in alte Zeit zurückreichen. Und weil sie auf lokale Gewohnheiten, Bräuche und Entwicklungen zurückzuführen sind, ist ihre Verschiedenheit alles andere als verwunderlich. Diese Genese der unterschiedlichen Liturgien aus Gewohnheit wird durch einen der für Sokrates bezeichnenden umfanglichen Exkurse über zahlreiche Parallelen aus der Kirchengeschichte belegt (V 22,30–63).⁷⁵ Im Grunde ist damit der Konflikt jenseits der Debatte um

⁷⁰ PG 67, 644f.; Hussey, II, 639f.

⁷¹ PG 67, 628; Hussey, II, 625; zu beachten ist die Annotatio dazu bei Hussey, III, 416f.

⁷² PG 67, 628; Hussey, II, 624f.

⁷³ PG 67, 641; Hussey, II, 636.

⁷⁴ PG 67, 628; Hussey, I, 128f.; hierher gehört die Beobachtung von P. Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie Bd. I, Freiburg-München 1967, II 4, daß Sokrates »die Menschen und ihre Schwächen . . . für die Bewegung in der Geschichte verantwortlich macht«.

⁷⁵ Ebd. 632–641; Hussey, II, 630–636.

Orthodoxie und Ketzerei angesiedelt, was nicht von ungefähr kommt. Sokrates hat sich kein theologisches Ziel gesteckt: »wir haben uns nicht vorgenommen, die Glaubenslehren zu prüfen . . ., sondern die Geschichte dessen, was sich in Bezug auf die Kirchen zugetragen hat, so gut wir können, darzustellen« (I 22,14).⁷⁶ Und wenn er die Quartodezimaner trotzdem wie Ketzer traktiert, so zu dem Zweck des Nachweises, daß sie in ihrem dogmatischen Anspruch eine historische Fiktion aufbauen, die er nicht dulden will. Der springende Punkt ist dabei, daß er als Historiker die Berechtigung solcher apostolischer Qualifikationen ohne die Möglichkeit des Nachweises (ἔγγραφον παρασχεῖν τὴν περὶ τούτων ἀπόδειξιν!) grundsätzlich und in jedem Fall bestreitet. – Und er geht in der Aufklärung über historische Illusionen, welche theologischen Prinzipien dienstbar sind, noch einen für seine Zeit erstaunlichen Schritt weiter, wenn er die anfängliche und normative Einheitlichkeit der Apostelzeit selbst bestreitet: »Ὅτι δὲ εὐθὺς ἐπὶ τῶν ἀποστολικῶν χρόνων πολλὰ διαφωνίαι διὰ τὰ τοιαῦτα⁷⁷ ἐγίνοντο, οὐδὲ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους διέλαθεν, ὡς μαρτυρεῖ ἡ βίβλος τῶν Πράξεων« (V 22,65)⁷⁸, woraufhin die Umstände und Ergebnisse des sog. Apostelkonzils zu Jerusalem erzählt werden und das sog. Aposteldekret (Act 15,28f.) dann als evidenter Gotteswille herausgestellt wird und als die Gesetzgebung der Apostel in negativer Form gilt: Hier ist nämlich im einzelnen und exklusiv festgelegt, was an jüdischen Dingen in Geltung bleibt, so daß nichts darüber hinaus – etwa die Beibehaltung des jüdischen Passatertmins – legitim ist. Darüber setzen sich manche hinweg, obwohl das eine νομοθεσία ist. Sie »kämpfen um Festtage wie um ihr Leben« und stehen nun als solche da, die über die einzig vorhandene und schriftlich verbürgte νομοθεσία τῶν ἀποστόλων hinweggehen, indem sie unter fälschlicher Berufung auf Apostel etwas Jüdisches praktizieren, was nicht festgehalten werden durfte (V 22, 71). – Der ganzen damaligen Affäre entnimmt Sokrates, daß es schon am Anfang, unter den Aposteln selbst, Differenzen und Konflikte gab. Die Kirchengeschichte setzt diesen Zustand fort. Als Historiker mit seinem Überblick über die Fakten will er prinzipiell die Illusion zerstören, als könne von einer einhelligen apostolischen Praxis her in geradliniger Identität durch die Geschichte hindurch sich eine der jetzigen Praktiken ausschließlich setzen. Durch die Umstände ist es bedingt, daß sich diese Argumentation gegen die Quartodezimaner richtet. Sokrates verlängert sie, wie zu sehen war, aus gegebenem Anlaß sofort auf jeden vergleichbaren Absolutheitsanspruch für kirchenpraktische Traditionen.

⁷⁶ PG 67, 140; Übers. nach P. Meinhold, 117; vgl. auch W. Nigg, Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung, München 1934, 29 (»weniger ausgesprochen theologische Interessen«) und F. Ch. Baur, 27; O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. IV, Freiburg i. Br. 1924, 138. 144. Dieselbe Zurückhaltung in dogmatischen Fragen auch II 40,22 (Hussey, I, 347).

⁷⁷ Man muß τὰ τοιαῦτα auf kirchenpraktische Dinge, keinesfalls auf zentrale Doktrinen beziehen.

⁷⁸ PG 67, 641; Hussey, II, 636.

Bei solcher Bilanz aus der liberal-historischen⁷⁹ Analyse, wonach also nicht eine der streitenden Parteien sich auf die apostolische Zeit, die ihrerseits auch gar nicht die in sich ungeteilte Norm der Orthodoxie am Anfang darstellt, zurückführen kann, bleibt nur die pragmatische Stellungnahme: den fanatisch sich äußernden dogmatischen Anspruch der Minderheit durch Hinweis auf die Fakten zu ernüchtern und für den Zusammenschluß mit der Majorität zu werben, weil dadurch müßiger Streit und weitere Konflikte vermieden werden. Denn man hatte zwar früher trotz der Differenzen Frieden miteinander, doch scheint Sokrates der Meinung zu sein, daß diese Möglichkeit seit Viktor im 2. Jahrhundert verspielt ist (V 22,15 ff.).⁸⁰ Im Prinzip liebt er das zentralistische Gleichschalten der landeskirchlichen Liturgien durchaus nicht, sondern erblickt darin den illegitimen Überschritt vom Priesterdienst (ἱερωσύνη) zur Herrschaftsausübung (δυναστεία). Denn er kritisiert scharf, daß die Bischöfe von Rom, die – wie die Alexandriner – schon früher ihre Kompetenzen überzogen haben, aus Neid (über die Erfolge der Novatianer in Rom) »sogar den Gleichgesinnten nicht gestatteten, in Freiheit (ἐπ' ἀδείας) ihre Gottesdienste zu halten, sondern beraubten sie alles Eigenen, nur um sie dann wegen der Übereinstimmung loben zu können« (VII 11,4f.)⁸¹.

In diesem Zusammenhang muß er die Synode von Nizäa vor dem historisch wieder völlig unhaltbaren Vorwurf der Quartodezimaner verteidigen, daß erst sie eine Veränderung in die Osterobservanz gebracht habe, die bis dahin also als einheitlich (sc. quartodezimanisch) vorausgesetzt wurde (V 22,22.64).⁸² Sokrates stellt die Dinge historisch richtig und »hilft« mit seinem Osterkapitel einer theologisch allerdings bequemen Unkenntnis bzw. einem opportunistisch kurzen historischen Gedächtnis »nach«.

⁷⁹ Auch W. Eltester, in: Pauly-Wissowa II 3,1 (1927), 894, nennt Sokrates »überraschend liberalk«; und F. Geppert, Die Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus, Leipzig 1898, 11: »Daß Socrates sich sein freies Urteil in allen Dingen bewahrt hat, zeigen seine häufigen Exkurse. Selbst in direkt kirchlichen Angelegenheiten spricht er seine eigene Meinung offen aus, so über die Paschafeier V, 22 . . .«

⁸⁰ PG 67, 628f.; Hussey, II, 626f.

⁸¹ PG 67, 757; Hussey, II, 750; Übers. P. Meinhold, 119, der in den Nachweisen auf S. 470 fälschlich das Kap. VII 7,4–5 angibt, aus welchem er dem Zitat einen einzigen Satz voranstellt. Wegen des Zusammenhanges, in dem das Zitat aus VII 11 zu lesen ist, muß zu dessen rechter Einschätzung allerdings auf die Sympathie des Sokrates für die Novatianer hingewiesen werden, zu denen er aber trotz allem nicht gehörte (wie seit H. Valesius, 1668, feststeht: vgl. PG 67, 20ff.). – In der historisch nicht zutreffenden Darstellung einer Toleranz-Atmosphäre unter Theodosius d. Gr. findet sich bei Sokrates indirekt das Plädoyer für die rituelle Vielfalt: Es muß den einzelnen gestattet sein, »ihre Versammlungen an ihren besonderen Plätzen abzuhalten und den christlichen Glauben so zu preisen, wie ein jeder seinen Sinn zu erfassen vermag« (V 20,5; PG 67, 620).

⁸² PG 67, 629. 641; Hussey, II, 628. 636. Davon weiß auch Epiphanius, haer. 70,3–6 (GCS 37, K. Holl, Leipzig 1933, 241f.), der diese Kritik an Nicäa allerdings fälschlich den Audianern unterstellt – wie er alle seine historischen Reminiscenzen an den Passastreit bei der Darstellung dieser Häresie unterbringt (C. Schmidt, 638).

Im Stil einer Aufklärung über den Prozeß der Kirchengeschichte und den Charakter seiner Ergebnisse und durch die »Entzauberung« bestimmter Traditionen löst sich für Sokrates das Problem. Seine Parteilichkeit gilt nicht einer Partei, sondern dem historisch verifizierbaren Sachverhalt. Vor diesem Kriterium können – womit wir begannen – beide streitenden Seiten (mit ihrem Apostolizitätsanspruch) abgetan werden. Allerdings wird die Konzeption ihrerseits dort bedenklich, wo das quellenmäßig buchstäblich Nachweisliche im apodiktischen Sinn den alleinigen Ausschlag gibt: Sokrates glaubt, mit der einzig möglichen Sicherheit auf das dogmatisch Verbindliche zu stoßen, wenn er in der Apostelgeschichte (15,28) liest: »ἔδωξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν«, denn dann steht ihm fest: »Ταῦτα μὲν ἔδωξε τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ φησι ἡ ἐπιστολή, ὅτι Ἔδωξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι« (V 22,70).⁸³ Daraus wird nun für ihn eine allerdings ebenso wenig geschichtlich vermittelte kirchliche »Gesetzgebung«.

4. *Sozomenus* hat das Thema des Osterfeierstreites als historisches aus Sokrates übernommen, er behandelt es aber weit weniger leidenschaftlich und grundsätzlich (h. e. VII 18–19).⁸⁴ Er problematisiert die Sache nicht und sieht sich auch nicht zu einer parteilichen Stellungnahme veranlaßt. Nach seiner Ansicht ist die Angelegenheit im 2. Jahrhundert unter Viktor⁸⁵ »höchst weise« geregelt worden, als man die konkurrierenden Ansprüche auf Apostolizität, die Sozomenus unter Rückgriff auf seine Vorlage lediglich zur Kenntnis bringt, ohne daran theologisch oder historisch Anstoß zu nehmen, zum Grund der irenischen Vereinbarung machte, »alle sollten das Fest nach ihrer jeweiligen Gewohnheit feiern, ohne daß sie von der gegenseitigen Gemeinschaft getrennt wurden« (VII 19,1). Das Klügste und Sachgemäße ist es demnach gewesen (und ist es für Sozomenus offenbar immer noch), den Streit zu suspendieren. Denn er geht nur um Bräuche (ἔθνη): »Sie hielten es mit vollem Recht für töricht, daß sich um ihrer Bräuche willen voneinander trennen, die in den entscheidenden Dingen der Religion übereinstimmen. Denn man kann nicht in allen Kirchen, auch wenn sie denselben Glauben haben, dieselben Überlieferungen finden, die in allem gleich wären« (VII 19,1f.).⁸⁶ Die These von den bloßen ἔθνη, um die es sich handelt, wird wiederum mit einem (gegenüber Sokrates eigenständigen) Katalog paralleler Phänomene erhärtet (VII 19,2–11), womit man seit Irenäus den ganzen Streitfall relativiert bzw. banalisiert: Die Beteiligten er-

⁸³ PG 67, 644; Hussey, II, 638.

⁸⁴ GCS 50 (J. Bidez – G. Ch. Hansen) Berlin 1960, 327–332.

⁸⁵ Sozomenus, der ganz ungenaue Vorstellungen und keine weiteren Kenntnisse der Vorgänge hat, macht – offenbar aufgrund einer Fehlangabe bei Sokrates – Polykarp von Smyrna zum Kontrahenten Viktors. Vgl. dazu die Nota in PG 67, 1473f. Derselbe Irrtum indes bei Epiphanius, haer. 70,9,8 (GCS 37, 242): ἐν χρονοῖς Πολυκάρπου καὶ Βίκτωρος. – Zu der Fehlangabe bei Sokrates V 22,17 (Martyrertod Polykarpus unter Gordianos) vgl. Hussey, III, 417f.; B. K. Stephanides, Ἱστορικαὶ διορθώσεις εἰς τὴν Ἐκκλησιαστικὴν Ἱστορίαν τοῦ Σωκράτους: Ἐπετηρὶς τῆς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 26 (Athen 1956), (57–129), 119.

⁸⁶ GCS 50, 330.

eifern sich in völlig unangemessener Weise und bringen Wichtigeres, nämlich die Einheit in den *καίρια τῆς θρησκείας* (VII 19,1), in Gefahr.

Den Aspekt von der gewachsenen Vielfalt der kirchlichen Riten und Bräuche greift Sozomenus von seinem Vorgänger auf, aber er befaßt sich auffälligerweise nicht mit der Kollision der Ansprüche auf Apostolizität für einander widersprechende Traditionen. Er übergeht das Problem, was wohl ein Indiz dafür ist, daß es noch immer in Verlegenheit brachte, daß er sich aber der liberalen Argumentation des Sokrates nicht anschließen konnte. Allerdings dispensiert sich Sozomenus ausdrücklicher als Sokrates von der Aufgabe einer kritisch-theologischen Beurteilung der Geschichte und gibt sie bereitwillig weiter: »Über ihre (sc. der Sekten) Lehre aber mögen die urteilen, die dazu berufen sind, denn es ist nicht meine Absicht, darüber zu schreiben, auch kommt es der Geschichtsschreibung nicht zu, deren Aufgabe es ist, nur das Geschehen selbst darzustellen und nichts Eigenes hinzuzufügen« (III 15,10).⁸⁷ Im gesamten Werk nimmt er außerdem überhaupt nur ein einziges Mal Stellung zu einem Streitfall innerhalb der Großkirche (nämlich in VIII 26).⁸⁸

Sozomenus plädiert angesichts des für unabänderlich gehaltenen Formenreichtums der Kirche, den er nicht bedauert oder begrüßt, sondern konstatiert, für die *κοινωνία* trotz aller Vielfalt von *ἔθῃ*. Er tut sich als Historiker (wie Sokrates) leicht, weil er die vorliegende Differenz nicht singulär sehen und nicht besonders gravierend finden kann. Die Autorität der Einzeltraditionen, welche die Härte des Streites bedingt, wird auch von Sozomenus ganz nüchtern historisch erklärt und damit um ihren theologisch-ekkesiologischen Nimbus gebracht. Der Exkurs über unterschiedliche kirchliche Praktiken in verschiedenen Zonen und Zeiten schließt so: »Eine Vielfalt von Bräuchen läßt sich in Städten und Dörfern finden, von welchen diejenigen, die darin aufgewachsen sind, aus Respekt (*αἰδοῦ*) vor den (Autoritäten), die sie seit Beginn (*ἐξ ἀρχῆς*) überliefert, oder vor denen, die sie übernommen haben, meinen, daß ihre Übertretung frevelhaft und empörend ist. Man muß anerkennen, daß es den Menschen genauso auch mit diesem Fest ergangen ist, dessentwegen ich mich zu diesen Ausführungen verleiten ließ« (VII 19,12).⁸⁹ Merkwürdig bleibt vielleicht, daß Sozomenus sich wiederholt ausdrücklich verwundert zeigt über die Einführung neuer Osterpraktiken in einzelnen Sekten bzw. über deren Anschluß an die Praxis der (quartodezimanischen) Minderheit (VII 18,7: *ἐμοὶ δὲ θαυμάζειν ἔπεισι . . . , ὅτι τάδε ἐνεωτέρισαν*; VII 18,10: *τοὺς μὲν Ἰουδαίους περὶ τοῦτο μιμουμένους θαυμαστόν ὅτι μὴ τὴν παρ' αὐτοῖς ἀρχαίότητα μᾶλλον ἐπήνεσαν*). Hier verschafft sich wahrscheinlich die Antipathie gegen Wechsel und

⁸⁷ GCS 50, 127; Übers. P. Meinhold, 123. Vgl. W. Nigg, 30. Auch VI 27,7 und VII 17 mit ihrem Urteilsverzicht in theologischen Zusammenhängen gehören hierher. Zur diesbezüglichen Auffassung, die Sozomenus von seiner historischen Arbeit hatte, auch G. Schoo, Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos, Berlin 1911, 11f.

⁸⁸ Vgl. W. Eltester, in: Pauly-Wissowa II 3,1 (1927), 1243.

⁸⁹ GCS 50, 332.

Neuerungen die Oberhand über das historische Urteil, welches keinen Anlaß hätte, solche Vorgänge verwunderlich zu finden. Darin kommt die Parteilichkeit dessen zum Vorschein, der für ein Verharren beim älteren und verbreiteten Brauch plädiert. Sozomenus wird durch seine Quelle (Sokrates) nicht in die Lage versetzt, diese Tendenz auf die ursprüngliche Alternative im Osterstreit anzuwenden, nämlich auf die Wahl zwischen der sonntäglichen und der quartodezimanischen Praxis. Die spärlichen Auskünfte, die er besitzt, erlauben hier keine Wahl, und darum bleiben bei ihm beide paritätisch nebeneinanderstehen, ohne eine Beurteilung zu erfahren.

Man sieht an den Positionen der altchristlichen Schriftsteller, daß sich die Beurteilung der vergangenen Kirchengeschichte in ihrem Verlauf und ihren Ergebnissen durchaus nicht nach gesamtkirchlich gültigen, einheitlichen Prinzipien richtet, mit welchen der verifizierbar »richtige« Reim auf die Vorgänge zu finden wäre. Die durch verschiedene Standpunkte, Sympathien und Interessen bedingte Unterschiedlichkeit im Urteil über gewachsene Phänomene des kirchlichen Lebens verweist auf den Reichtum und zugleich auf die Ambivalenz geschichtlicher Möglichkeiten der Kirche. Die nachträglich jeweils notwendige Reflexion auf die konkret so verlaufene Geschichte und auf ihre noch gegenwärtigen Folgen gelingt aus inneren Sachgründen nicht mit Hilfe von ungeschichtlich entworfenen Kategorien einer systematischen Sicherung. Weil es um die Reflexion auf Geschichte und um Stellungnahme zu konkreten Epochen und Phänomenen geht, ist das Urteil darüber nie einhellig, nie abschließend und erledigend; denn es gibt nicht den archimedischen Punkt des Außerhalb der Geschichte, von wo aus das Geschehen auf unwiderrufliche Weise in den Blick käme und definitiv beurteilt werden könnte. Anhand des altkirchlichen Osterstreites zeigten sich einige der historischen Möglichkeiten, die das Bemühen, eine Vergewaltigung der Ereignisse und der Beteiligten durch apriorische Theorien zu vermeiden, im konkreten Fall entdeckt. Sie zeugen zum Teil von beträchtlicher Bereitschaft, die Kirchengeschichte in ihrem nachträglich nicht wählbaren Verlauf unverfälscht zu sehen und die Kirche selbst in ihren konkret so gewordenen Formen als Ergebnis eben dieser Geschichte zu benennen. Andere Stimmen bleiben zwar in ihrer dogmatischen Theorie über die Geschichte gänzlich unangefochten durch die Aporien, die die Geschichte selbst diesen Theorien bereitet; den Konfliktfall suchen sie aber trotzdem mit Kategorien nicht der formalen Rechtgläubigkeit, sondern des toleranten Miteinanders der Teilkirchen und ihrer Lebensformen in Friede und Einheit zu bewältigen. Und endlich gibt es freilich die pragmatische Theorie von der Geschichte als der Konfrontation zwischen Wahrheit und Irrtum, wobei im Streitfall die Wahrheit auf einer der beiden Seiten mit Evidenz zu identifizieren ist und die historischen Vorgänge entsprechend angeordnet werden.