

KRITISCHE MISCELLEN

Die Synode von Antiochien 324/25 und ihr Symbol

Von Luise Abramowski

I.

Um die Übersetzung des Bekenntnisses von 324/5 aus der deutschen Fassung von Kellys Symbolbuch¹ für Unterrichtszwecke benutzen zu können, überprüfte ich sie an Schwartzens griechischer Rückübersetzung und beides am syrischen Text,² der uns das Bekenntnis überliefert hat. Dabei ergaben sich erstens die Notwendigkeit, die deutsche Übersetzung terminologisch und syntaktisch schärfer zu fassen, zweitens einige Änderungsvorschläge bzw. Korrekturen an der hervorragenden Retroversion von Schwartz und drittens eine kleine Verbesserung des Syrischen. Ich beginne mit dem zweiten Punkt, der den dritten impliziert.

Am kurzen ersten Artikel des Bekenntnisses fällt bekanntlich die wörtliche Übereinstimmung mit dem Bekenntnis des Arius auf, das dieser zusammen mit Gesinnungsgenossen an seinen Bischof Alexander von Alexandrien richtete³:

Urk. 18 (= *Ant.*) p. 38, 15 (cf. Urk. 14 = *Alex.* p. 27, 1 f.) ἄτροπον καὶ ἀαλλοίωτον⁴ = Urk. 6 (= Arius) p. 12, 6; *Ant.* p. 38, 16 δίκαιον,

¹ J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972. Das Bekenntnis p. 209 f.

² Für beides benutze ich den Paralleldruck bei H. G. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, Berlin 1934, p. 38–40 (in Urkunde 18).

³ Opitz, *Urkunde 6* (p. 12 f.).

⁴ Ein längst traditionelles Hendiadyoin unter den negativen Gottesprädikaten: Theophilus von Antiochien, *Ad Autolyicum* II 4, wo auch die positive Form auftritt – für den gewordenen Kosmos; eine Fundgrube für negative Gottesprädikate ist *ibid.* I 3 (*ἄναρχος* z. B.). Wieviel Inspiration hat Arius für sein Thalia-Stück über den Vater und den Sohn (bei Athanasius, *De synodis* 15; G. Berdy, S. Lucien d'Antioche, Paris 1936, 256 f.) aus dem monotheistischen sibyllianischen Orakel geschöpft, das in seiner umfangreichsten Gestalt von Theophilus II, 36 mitgeteilt wird? – Die mittelplatonische Vorgeschichte der arianischen Problematik bei F. Ricken, *Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, Theologie und Philosophie* 44 (1969) p. 321–341. Um die Gesamtansicht von der Vorgeschichte der arianischen Theologie zu gewinnen, muß dieser Aufsatz mit Simonetti (s. u. n. 30) zusammengearbeitet werden.

ἀγαθόν – Arius p. 12, 6 δίκαιον καὶ ἀγαθόν; *Ant.* p. 38, 16 f. (cf. Alex. p. 27, 3) νόμον καὶ προφητῶν καὶ τῆς καινῆς διαθήκης κύριον – Arius p. 12, 6 f. νόμον καὶ προφητῶν καὶ καινῆς διαθήκης θεόν.

Das legt es nahe, auch *Ant.* p. 38, 15 f. προνοητὴν καὶ ἡγεμόνα τοῦ πάντος analog zum Arius-Bekenntnis zu formulieren, wo es p. 12, 5 f. heißt: πάντων . . . διοικητὴν, οἰκονόμον. Diese griechischen Vokabeln passen auf das syrische *yāšophā wamdabbrānā dkeul* (p. 38, 12) genauso gut wie die von Schwartz gewählt.

Da man kaum annehmen wird, daß die Verfasser des Schreibens von Antiochien mit Übernahme dieser Ausdrücke dem Arius entgegenkommen wollten, hat man in ihnen vielmehr den Beleg für die Übereinstimmung und wörtliche Übernahme zu suchen, auf die sich Arius gegenüber Alexander be ruft: „Dies ist der Glaube, . . . den wir auch von dir gelernt haben, seliger Vater“ (p. 12, 3), d. h. Arius hat jene Kola, die in *Ant.* wieder auftauchen, seinerseits bereits von Alexander übernommen. Das Bekenntnis von Antiochien wird dadurch noch „alexandrinischer“ im doppelten Sinn des Wortes, als es ohnehin schon ist.

Ant. p. 38, 18 ποιητόν ist besser ποίημα; das Syrische hat das nomen *bādā*, und dem Sprachgebrauch des Arius entspricht es auch. Das gleiche gilt für p. 39, 17 ποιητόν.

Im Bibelzitat p. 38, 20 ἐπιγνώσκει sollte ἔγνω stehen (drei Wörter vorher schreibt Schwartz das auf eben dieses Zitat anspielende Wort richtig ἔγνω); ἐπιγνώσκει steht zwar in unserm kritischen Text von Mt. 11, 27, aber Alexander zitiert in Urk. 14 (p. 23, 12) den Text in der Form ἔγνω,⁵ darin dem Origenes folgend (cf. den Apparat zum Nestle-Text des NT).

Bei einer ersten Betrachtung von *Ant.* hält man mit Schwartz *εἰκόν* für den Zentralbegriff des Bekenntnisses für die Relation Sohn-Vater (die eigentliche theologische Bemühung kreist jedoch um einen anderen Begriff, s. u.). In der griechischen Retroversion erscheint *εἰκόν* dreimal: p. 39, 1. 9; 40, 1. Damit gibt Schwartz zwei syrische Vokabeln wieder: *šalmā* an der ersten und dritten Stelle (syrisch p. 39, 1; 40, 2) und *yūqnā* an der zweiten (syrisch p. 39, 8). *yūqnā* ist nichts anderes als das Lehnwort *εἰκόν*; *šalmā* kann ebenfalls für *εἰκόν* stehen, so Gen. 1, 27. Der Wechsel der Wörter wäre dann nichts weiter als stilistische Wendigkeit des syrischen Übersetzers. Andererseits kann man der Pešitta von Hebr. 1, 3 entnehmen, daß *šalmā* auch

⁵ Urkunde 14 ist überhaupt der wichtigste Vergleichstext. *Ant.* ist aber nicht eine „Paraphrase“ von Urkunde 14, wie Schwartz behauptet (Die Dokumente des Ariannischen Streits bis 325, NGG, phil. hist. Kl. 1905, p. 288 = Ges. Schriften III, p. 154; zitiert von Kelly p. 210 n. 15), sondern eine Zusammenfassung; der „grundlegende Begriff“ ist nicht *εἰκόν ἀπαράλλακτος* (ibid.), sondern bloß *εἰκόν*, wogegen das charakteristische Adjektiv sich allerdings in Urk. 14 findet. Schwartz hat in diesen beiden Hinsichten und nur für den Augenblick die beiden Texte miteinander verwechselt. – Auf irgendeinem Wege, den ich nicht nachgegangen bin, hat sich Schwartzens Behauptung, ἀπαράλλ. stünde in *Ant.*, in der deutschen Übersetzung von *Ant.* bei Kelly p. 209, 13.26 niedergeschlagen: an diesen beiden Stellen wird „Abbild“ um das Adjektiv „genau“ bereichert; man hätte es wenigstens in Klammern setzen müssen.

χαρακτήρ übersetzen kann. Bei Alexander (s. Urk. 14) spielen *χαρακτήρ* und *ἀπαύγασμα* aus Hebr. 1, 3 eine ebenso wichtige Rolle wie *εἰκόν* (aus 2. Kor. 4, 4 und Kol. 1, 15).⁶ Man sollte daher für *Ant.* p. 39, 1 und 40, 1 *χαρακτήρ* für *εἰκόν* erwägen.⁷ An der ersten Stelle gibt das einen sehr guten Sinn: „nur ihn allein haben wir aus den heiligen Schriften als *χαρακτήρ* (zu bezeichnen) gelernt“ – im NT heißt nur der Sohn so.

Die Schwartzische Parenthese *Ant.* p. 39, 2 – *δῆλον δι ὡς ἂν παρὰ τοῦ πατρὸς* – macht nicht nur mir Schwierigkeiten, wie man an der deutschen Fassung bei Kelly sehen kann. Die entsprechenden vier Wörter des syrischen Textes (p. 39, 2) heißen m. E. *ὡς τὸ ἔκ τοῦ πατρὸς* *σημάντειον* oder so ähnlich: „nicht ungezeugt, wie das ‚aus dem Vater‘ (cf. p. 38, 18; 39, 8!) erkennen läßt“.

Ant. p. 39, 6 „nicht *καθ’ ὁμοίωσιν ἢ φύσιν ἢ μίξιν* mit alledem, was durch ihn wurde“: hier erfordert der Sinn und die Konstruktion, daß *φύσις* im Genitiv steht, was wiederum *ὁμοιότης* präferabel macht: „nicht *καθ’*

⁶ An diesen beiden Stellen sagt Pešitta *dmuthā* für *εἰκόν*, was sonst auch *μορφή* wiedergeben kann. – LXX Sap. 7, 25 f., woher *ἀπαύγασμα* in Hebr. 1, 3 stammt, bietet als Parallelbegriff *εἰκόν* und nicht *χαρακτήρ*.

⁷ *εἰκόν* und *χαρακτήρ* nebeneinander auch im Glaubensbekenntnis des Gregor Thaumaturgos, A. und L. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, Breslau 1897⁸, § 185, p. 253–255. Die Terminologie ist ganz origenisch. Über die ältere Diskussion der Echtheit s. Hahns Apparat. H. Crouzel tritt in seiner Einleitung zum Thaumaturgos-Band der Sources Chrétiennes (148, 1969, p. 28) für die Echtheit ein, oder vielmehr er betrachtet sie als selbstverständlich auf die Autorität Casparis hin. Die Inkarnation sei nicht erwähnt, die subordinatianischen Tendenzen des Origenes würden ausgeglichen. – Mir scheint mehreres an der Formel und ihrer Geschichte bedenklich. Die Art, wie Gregor von Nyssa an die Formel gekommen ist und sie uns überliefert (in einer Vita des Thaumaturgos), scheint mir nicht ohne Propagandaabsichten zu sein; man kann sich an die kirchenpolitisch so passende Auffindung von Märtyrergebeinen durch Ambrosius erinnern fühlen. Am verdächtigsten ist mir die „symmetrische“ Behandlung des Heiligen Geistes, ich kann das schlecht in einem Bekenntnis des dritten Jahrhunderts unterbringen. *Ant.* und Nicänum führen bei aller Verschiedenheit vor, wie unbedeutend „unsymmetrisch“ der dritte Artikel noch in der ersten Phase des trinitarischen Streites formuliert bzw. aus den *regulae fidei* übernommen wurde. Aber auf der Reflexion über die Stellung des Geistes in der Trinität wie auf der Gleichewigkeit der Trinität usw. liegt der Akzent des Bekenntnisses. Was hier korrigiert wird, ist nicht nur die Subordination des Logos unter den Vater, sondern auch und erst recht die Subordination des Geistes unter den Logos bei Origenes. Ich sehe in dem Bekenntnis eine Produktion Gregors selbst im Interesse der Durchsetzung der Gottheit des Geistes, die ihm ein lebhaftes Anliegen war. Nur diese Tendenz verrät ihn, Gregor ist ja ein solcher Kenner des Origenes, daß ihm ein anachronistischer Mißgriff im Vokabular nicht passieren konnte. Mein Studienkollege Martin Tetz macht mich mit strafend erhobenen Zeigefinger auf die Abhängigkeiten aufmerksam, die sich zwischen verschiedenen Theologen des 4. Jhdts. und dem Bekenntnis des Thaumaturgos feststellen lassen, jüngst dargelegt von H. Dehnbard, Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin (PTS 3) Berlin 1964, 19–32, und von M. Tetz, Markellianer und Athanasius von Alexandrien, in ZNW 64, 1973, 75–121 (zu Greg. Thaum. 79–82, 93, 97–99, 105–107, 113). Diese Beziehungen sind keineswegs zu leugnen, sie lassen sich aber auch anders als in der traditionellen Richtung interpretieren. Ich hoffe, auf das Problem bald zurückkommen zu können.

ὁμοίτητα τῆς φύσεως ἢ μίξιν mit alledem . . .“ Die Schwartzischen ἢ geben eine syrische Reihung durch „und“ wieder; präfigiertes ω (= „und“) und das präfigierte Genitivzeichen d werden in der Schreibung leicht verwechselt. Statt syr. 39, 6 *puchāmā wakyānā*⁸ sollte man also lesen *puchāmā dakyānā*. Da Alexander die Vokabel ἐμφέρεια sehr schätzt (Urk. 14 p. 25, 24; 27, 16; 28, 5; ἐμφερεῖ p. 27, 14) kann man sie vielleicht für ὁμοιότης einsetzen.

Ant. 39, 11 *σαρκωθεῖς* muß korrigiert werden in *σῶμα φορέσας*, erstens sagt der syrische Text das (Nau hat die richtige Übersetzung⁹); das ist kein Syriazismus, wie Schwartz vorauszusetzen scheint, denn zweitens erscheint der Ausdruck bei Alexander (Urk. 14 p. 28, 15). Auch p. 39, 15 *ἐν σαρκί* muß heißen *ἐν σώματι* („Fleisch“ dagegen richtig für syr. p. 39, 9; 38, 10). p. 39, 16 *νομίζουσιν* ist wörtlich *πιστεύουσιν*.

Korrigiert sieht die deutsche Fassung des Bekenntnisses bei Kelly so aus:

[I] (Der schriftgemäße Glaube ist dieser¹⁰;) „Zu glauben an einen Gott, Vater, Allmächtigen, unbegreiflich, unwandelbar und unveränderlich, Regent und Verwalter des Alls, gerecht, gut, Schöpfer Himmels und der Erden und alles dessen was in ihnen (ist), Herr des Gesetzes und der Propheten und des neuen Bundes;

[IIa] und an einen Herrn Jesus Christus, eingeborenen Sohn, geboren nicht aus dem Nichtseienden, sondern aus dem Vater, nicht als Geschaffenes, sondern recht eigentlich¹¹ als ein Gezeugtes, gezeugt aber unsagbar und unaussprechlich, weil nur der Vater, der zeugte, und der Sohn, der gezeugt wurde, erkennt, „denn niemand erkennt den Vater als der Sohn, oder den Sohn als der Vater“, (der Sohn) der immer ist und nicht vorher nicht war. Denn wir haben aus den heiligen Schriften gelernt, daß er allein *χαρακτήρ* ist; nicht ungezeugt – wie das ‚aus dem Vater‘ erkennen läßt; nicht durch Einsetzung, – denn das zu sagen ist gottlos und blasphemisch; sondern die Schriften bezeichnen den Sohn recht eigentlich und wahrhaftig als gezeugt, so daß auch wir glauben, daß er unwandelbar und unveränderlich sei;¹² nicht aber, daß er durch Willen oder Einsetzung gezeugt ward oder zustandekam,¹³ – womit klar wäre, daß er aus dem Nichtseienden wäre; sondern (so) wie es sich ziemte, daß er geboren würde. Und – dies ist ungesetzlich zu denken – nicht gemäß einer Ähnlichkeit der Natur oder einer Vermischung mit alledem, was durch ihn wurde, sondern da es alles Verstehen oder Begreifen oder Denken übersteigt, bekennen wir ihn als Gezeugten aus dem ungezeugten Vater, Gott Logos, wahres Licht, Gerechtigkeit, Jesus Christus,

⁸ Die Ausgabe von *F. Nau*, *Littérature canonique syriaque inédit*, *Revue de l'orient chrétien* 14 (1909) p. 22, 2, bietet ebenfalls *wakyānā*.

⁹ I. c. p. 15, 15 f.

¹⁰ cf. p. 38, 12–14.

¹¹ *κρίως* = „sensu stricto“ soll *γέννημα* aus der Synonymität mit *κτίσμα* lösen, wie sie Arius in seinem Bekenntnis herstellt, wobei er aber doch beides als auf den Sohn bezogen in einem besonderen Sinn verstehen möchte.

¹² cf. Arius.

¹³ Wörtlich: „wurde“; „Werden“ als Gegensatz zu „Sein“.

Herr des Alls und Erlöser. *εἰκόν* ist er nicht des Willens und auch nicht von etwas anderem, sondern der väterlichen Hypostase selbst.

[IIb] Dieser Sohn, der Gott Logos, wurde auch im Fleisch von der Gottesgebäerin Maria geboren und nahm einen Leib an und litt und starb und stand auf von den Toten und wurde aufgenommen in den Himmel, sitzt aber zur Rechten der Höchsten Majestät und wird kommen zu richten die Lebendigen und die Toten.

[III] Ferner wie an unsern Erlöser, so lehren uns die heiligen Schriften auch an den einen Geist zu glauben, eine katholische Kirche, Auferstehung der Toten und ein Gericht der Vergeltung nach dem, was einer im Leibe getan hat, sei es gut oder schlecht.

[IV] Wir verurteilen jene, die den Sohn Gottes nennen und glauben und verkünden als Geschöpf oder Gewordenes oder Gemachtes und nicht als wahrhaftig Gezeugtes oder (verkünden), daß er einmal nicht war – wir glauben nämlich, daß er war und ist und Licht ist –; mit jenen aber auch die, die meinen, durch seine eigene Willensentscheidung sei er unveränderlich, wie auch die, die seine Geburt aus dem Nichtseienden ableiten und (sagen), er sei nicht wie der Vater von Natur unveränderlich. Als *χαρακτήρ* des Vaters nämlich, wie in allen anderen Dingen, so besonders auch hierin, wird unser Erlöser verkündigt.“

Das Bekenntnis erhält, wie man sieht, seine Unförmigkeit und Unübersichtlichkeit durch Artikel IIa, der in immer neuen Anläufen versucht, *γεννᾶν* zu bestimmen. Dies ist das theologische Hauptanliegen, und das angesichts der arianischen Synonymisierung von *κτίζειν* und *γεννᾶν* mit Recht. Die weitgehend negativen Definitionen von *γέννημα* durch Arius in Urk. 6 auf dem Wege des Ausschlusses machen klar, daß dem Arius der Gedanke des Zeugens zu naturhaft war und daß ein Hervorgehen aus Gott, das sowohl des „Erstgeborenen der Schöpfung“ wie seines Vaters würdig wäre, nur durch das göttliche Handeln par excellence, die Schöpfung, richtig interpretiert würde. Von der Notwendigkeit, das Gezeugtsein aus Gott angemessen so auszusagen, wie es sich der göttlichen Sphäre geziemt, ist auch Alexander durchdrungen, daher der in *Ant.* mehrfach wiederholte Gedanke, den wir auch sonst bei Alexander finden, daß man sich hier im Bereich des Unerforschlichen und Unausprechlichen bewege (d. h. nicht im Bereich des Naturgemäßen). Die Geburt aus dem Vater wird sozusagen absolut genommen, an sich, „im eigentlichen Sinn“ – ein Akt, göttlicher noch als die Schöpfung. Es bleibt jedoch der Eindruck von theologischer Hilflosigkeit. Ist er vielleicht im theologischen System begründet? Es scheint mir symptomatisch, daß der den Rahmen bildende origeneische Abbildgedanke so wenig zur Präzision beitragen kann, daß er vielmehr selber in jedem der drei Fälle inhaltlich bestimmt werden muß.

II.

Neuerdings wird es wieder Mode, die dem Nicänum vorausgehende anti-arianische Synode von Antiochien für nicht vorhanden zu erklären. So

Baus¹⁴ unter Berufung auf Ortiz de Urbina;¹⁵ aber bei Urbina kann ich keine andere Begründung finden als jene, von Schwartz schon vor 70 Jahren mit berechtigtem Hohn überschüttete, der antiochenische Synodalbrief sei „nur syrisch“ überliefert (was sich beiläufig aus dem Munde eines Spezialisten des Syrischen sehr befremdlich ausnimmt) und ferner: eine Versammlung in Antiochien hätte dem Ossius von Cordoba eine mühsame Landreise statt einer raschen Seereise zwischen Kleinasien und Ägypten zugemutet. Solange man aber nicht zeigen kann, daß Ossius sich zu keinem in Frage kommenden Termin in Antiochien habe aufhalten können, weil er belegbar woanders gewesen sei, lassen mich die Strapazen des spanischen Bischofs bei einer Überlandreise völlig kalt, zumal er ja sicher mit kaiserlicher Post reiste, also auf die rascheste Weise.

Das Mißtrauen gegenüber der Überlieferung des Briefes erscheint auch bei Holland,¹⁶ der im übrigen versucht, von der Person und Theologie Eusebs her die Unhaltbarkeit der historischen Nachrichten des Briefes zu behaupten. Freilich stellt er sich nicht der sich daraus doch ergebenden Aufgabe, Ursprung und Absicht des Schriftstücks anders zu erklären. Was die Basis der hsl. Überlieferung betrifft, so hat sie sich durch Nau¹⁷ und Chadwick¹⁸ verbreitert, so daß der antiochenische Synodalbrief (= *ep. Ant.*) jetzt durch drei Hss. vertreten ist: durch den von Schwartz, Schultheß¹⁹ und Nau benutzten Paris. syr. 62, den Vat. *Borg.* syr. 148, den Nau beisteuerte, und den von Chadwick beigebrachten Mingana syr. 8. Nau gab leider nichts über den sonstigen Inhalt der vatikanischen Hs. bekannt und bezeichnete sie noch dazu ungenügend, nämlich als Vat. syr. 148,²⁰ was bei Chadwick vertrauens-

¹⁴ K. Baus im Handbuch der Kirchengeschichte (hsg. Jedin) II, 1, Freiburg 1973, p. 23 n. 36. – J. R. Nyman, The Synod of Antioch (324–325) and the Council of Nicaea, TU 79, 1961, p. 483–489, von Baus in der Anmerkung erwähnt, ist nicht etwa ein Bestreiter der antiochenischen Synode, sondern faßt die Argumente von Schwartz und Chadwick (s. u. n. 18) zusammen und macht Vorschläge, wie man sich den chronologischen Ablauf der Ereignisse vor Nicäa vorstellen könnte.

¹⁵ I. Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel, Mainz 1964, p. 29. 45 f.

¹⁶ D. L. Holland, Die Synode von Antiochien (324/5) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa, ZKG 81 (1970) p. 163–181. Die betreffende Äußerung p. 176 n. 52; man kann aus ihr fast den Eindruck gewinnen, eine Hs. des Brit. Mus. sei als Überlieferungsträger mehr wert als eine aus der Bibl. Nat. Die Mitteilung über das Vorkommen von Konstantins Verlegungsbrief ist nicht vollständig, nach dem damaligen Wissensstand ist add. 14 526 hinzuzufügen.

¹⁷ s. o. n. 8.

¹⁸ H. Chadwick, Ossius of Cordova and the presidency of the Council of Antioch, 325, Journ. of Theol. Stud., NS 9 (1958) p. 292–304. Chadwick gelang der erfreuliche Fund, mit dem die ältere Konjektur glänzend bestätigt wurde, die im ersten Namen der antiochenischen Bischofsliste Ossius (Hosius) erkennen wollte.

¹⁹ F. Schultheß, Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon, AGG, phil. hist. Kl., NF 10, 2, 1908.

²⁰ Ich merke an, daß Nau eine Zeile Lemma des Syrischen in seiner Übersetzung nicht reproduziert, nämlich p. 16, zweite Zeile von unten, sie hätte auf das p. 12 übersetzte Lemma zu folgen: „Prologue du concile.“ – In seiner Einleitung zu *ep. Ant.* gibt Nau p. 5 f. eine Übersetzung von Konstantins Verlegungsbrief; p. 6, 6

voll wiederholt wird. Erst nach zeitraubender vergeblicher Suche in Assemanis Katalog konnte ich mit Hilfe von Baumstarks umfassenden Angaben²¹ feststellen, daß Naus Hs. in den Fundus Museo Borgiano gehört. Die schematisierte Übersicht bei Schultheß²² über den Inhalt der verschiedenen Kanonsammlungen wäre um diese beiden Hss. zu erweitern. Schultheßens Stemma²³ würde sich komplizieren, denn die Relation von Paris. 62, Ming. 8 und Borg. 148 wäre an Hand der Angaben bei Schultheß, Scher²⁴ und Chadwick bzw. Mingana, also ohne Einsicht in die Hss. selbst und daher nur vorläufig, folgendermaßen zu bestimmen. Ming. 8 (Vorlage 10. Jhd.) bietet die Kanonsammlung dieses Typs ohne Vorbau; Borg. 148 geht, was den *Vorbau* der Apostolischen Konstitutionen betrifft, mit Schultheßens Gruppe BCD (add. 14526. 12155. Vat. 127); wogegen E (Paris. 62) „bekanntlich ein Vertreter des sog. syr. Oktateuchs“ ist.²⁵

Die historische Notiz am Ende von *ep. Ant.* läßt darauf schließen, daß der Brief ursprünglich in eine Aktensammlung zum Konzil von Nicäa mit verbindendem historischen Text gehört haben muß. Ich bin davon überzeugt, daß in einer solchen Sammlung *ep. Ant.* und der Brief Kaiser Konstantins über die Verlegung der Synode von Ancyra nach Nicäa (= *Konst.*) dicht beieinander standen; aber zum Zeitpunkt der Einfügung von *ep. Ant.* in die Kanonsammlung (die ja mit Schultheßens Hss. A = add. 14528 und B gemeinsam hat, daß *Konst.* sich in ihrem Eingangsteil befindet²⁶) kann das nicht mehr der Fall gewesen sein, sonst wäre nicht die falsche Einordnung erfolgt (bei den 25 antiochenischen Kanones, die als von der Kirchweihsynode verabschiedet gelten.²⁷ Bemerkenswert ist, mit welcher Sorgfalt die Einschaltung vorgenommen wurde, weder ist der Rahmen der 25 antiocheni-

„une ville“ ist eine Verlesung von syrisch „zuerst“ (durch Nau selber oder schon bei Pitra-Martin, *Analecta sacra* IV?). Eine Textvariante ist es nicht, denn Schultheß hat zu p. 2, 4 seiner Ausgabe nichts dergleichen notiert.

²¹ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 82 n. 4.

²² l. c. p. VIII f.

²³ l. c. p. X.

²⁴ A. Scher, *Notice sur les manuscrits syriaques du Musée Borgia aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane*, Journ. Asiatique, 10. sér. t. 13 (1909) p. 249–287; über Vat. Borg. syr. 148: p. 280. Soweit man Schers kurzen Angaben entnehmen kann, hätte Nau für die meisten der von ihm abgedruckten Stücke die Borgia-Hs. heranziehen können, nicht bloß für *ep. Ant.* (*ep. Ant.* ihrerseits ist als Bestandteil von Nr. 9 – Kanones von Antiochien – von Scher nicht angegeben). Die Reihenfolge der Bestandteile ist in Paris. 62 und Borg. 148 nicht absolut identisch, für den Anthimus-Brief läßt sich das jedenfalls sagen, wenn man Nau p. 9 mit Nr. 24 bei Scher und den Kontext vergleicht.

²⁵ Schultheß p. X.

²⁶ Daß *Konst.* in Ming. 8 gestanden hat, kann man nur vermuten, weil die ersten 10 Blätter nach Auskunft von Minganas Katalog fehlen, sie beginnt jetzt mit dem Rest der Bischofsliste von Nicäa. Und Scher sagt zu Nicäa in Borg. 148 nur: „5. Canons du Concile de Nicée.“

²⁷ Darauf beruht Naus Datierung von *ep. Ant.*, Chadwick l. c. p. 294 n. 4 gibt den nötigen Pfeffer dazu. Aber immerhin: im Gegensatz zu Holland hat Nau den Mut zu einer Datierung, nachdem er der Zuweisung von Schwartz nicht zugestimmt hat.

schen Kanones zerstört,²⁸ noch ist irgendeine Korruption von Lemma oder Kolophon der *ep. Ant.* festzustellen. Nur die historische Notiz am Ende des Briefes ist unter dem Einfluß der jetzigen Position des Textes gewachsen. Für genuin ist nur der erste Satz zu halten: die in Antiochien Versammelten schickten einen Brief nach Italien und erhielten von dort Zustimmung zu ihren dogmatischen und kanonischen Beschlüssen. Der zweite Satz stellt eine konfuse Verbindung her zwischen dem nicht mitgeteilten Brief aus Italien und den später in den Hss. auftretenden „italienischen“ Kanones.²⁹ Der dritte Satz endlich ist die Glosse eines kritischen Benutzers oder Abschreibers der Sammlung, der mehr historischen Sinn und Kenntnis besaß nicht nur als derjenige, der *ep. Ant.* dort einfügte, wo sie jetzt steht, sondern auch als Nau. Er wundert sich nämlich, wieso die Bischöfe von Antiochien, die den Arianismus bekämpften und von denen viele an Nicäa teilgenommen haben und die hier lange nach Nicäa schreiben, nicht das *homousios* gebrauchen!

Sieht man ab von den historischen Mitteilungen der *ep. Ant.* und blickt nur auf den Origenismus ihres Bekenntnisses, dann scheint die Zuordnung des Briefes zur Kirchweihsynode nicht völlig ohne einen theologischen Anhalt; denn die zweite der Formeln von Antiochien 341, die man als lukianisch bezeichnet, vertritt die gleiche Art von Origenismus.³⁰ Doch ergibt die Analyse von *Ant.* über diesen ersten Eindruck hinaus, daß sich *Ant.* präziser in einer bestimmten Phase der Geschichte der origenistischen Trinitätslehre einordnen läßt, eben in der Auseinandersetzung zwischen Alexander und Arius.

Die falsche Einordnung von *ep. Ant.* setzt voraus, daß aus der Überlieferung der richtige historische Ort nicht mehr erkennbar war, was besonders bei Ablösung von *Konst.* begrifflich wäre. Läßt sich ein Zusammenhang denken, in dem *ep. Ant.* als Einzelstück umlief? Als Hypothese biete ich an, den Brief als ein hochkarätiges Zeugnis für das „Theotokos“³¹ zu nehmen,

²⁸ Dies ist einer der Fälle, wo es nützlich ist, daß es die Nausche Edition neben Schultheß gibt, weil Nau den „Prolog des Konzils“ (s. o. n. 20), nämlich der Kirchweihsynode (?) abdruckt und das auf die 25 Kanones folgende Kolophon: p. 16–18 syrisch, p. 12 f. französische Übersetzung.

²⁹ Daß diese Kanones sowohl in Ming. 8 wie Borg. 148 stehen, geht glücklicherweise aus den Katalogen eindeutig hervor.

³⁰ Zu dieser zweiten Formel von Antiochien 341 s. *M. Simonetti*, *Le origini dell'arianesimo*, Riv. di storia e lett. relig. 7 (1971) p. 328 n. 38. Desselben Autors Aufsatz, *Theologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea*, Augustinianum 13 (1973) p. 394 bezieht sich hinsichtlich des Bekenntnisses auf diese lange Anmerkung. Simonetti führt Origenes- und Asterius-Parallelen zum Bekenntnis auf; hinzuzufügen ist noch Alexander von Alexandrien für *εἰκὼν ἀπαράλλακτος* (Urk. 14), s. o. n. 5. – Simonetti, der mit Recht eine unhaltbare „antiochenische“ Linie Paul von Samosata – Lukian – Eustathius von Antiochien ablehnt, stellt dann doch wieder (im Aufsatz von 1971, p. 329 n. 34) eine Linie Paul von Samosata – Eustathius her, völlig außer Acht lassend, was *J. Liébaert* über Eustathius und den origenischen Einfluß auf seine Christologie (Seele Christi!) mitteilt (Handbuch der Dogmengeschichte, hsg. Schmaus/Grillmeier, III, 1a: Christologie. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon, Freiburg 1965, p. 57).

³¹ Urkunde 18, p. 39, 10 syrisch; 39, 11 griechisch, cf. Alexander Urk. 14, p. 28, 15 f.

hervorragend verwendbar für antinestorianische Zwecke;³² wird doch dieses Schlagwort hier ausgerechnet von einer antiochenischen Synode vertreten, bereits im Kampf gegen den Erzketzer Arius und bestätigt von Rom, und all dies in einem Brief nach Konstantinopel.

III.

Wenn man wie Holland die Haltung Eusebs von Cäsarea zum Prüfstein für die Beurteilung der antiochenischen Synode von 324/25 machen will, dann kann man nicht wie er vom Eintreten Eusebs für Arius seit Beginn des Streites und der deswegen durch Alexander schon längst vor Antiochien gegen Euseb ausgesprochenen Verdammung absehen.³³ Es ist seine Loyalität gegen Arius (bei der gewiß auch die cäsariensische Lokaltradition mitwirkte: wie Origenes war Arius ein alexandrinischer Theologe, der Scherereien mit seinem Bischof hatte), die den Euseb daran hinderte, in Antiochien ein Bekenntnis zu unterschreiben, das die Verdammung des Arius enthielt, auch wenn vom Inhalt des Bekenntnisses her ihm eine Unterschrift im Ganzen durchaus möglich gewesen wäre.³⁴ Wie es ein Erfolg für Alexander war, die Verurteilung des Arius und seiner Anhänger mit der Entscheidung von Antiochien im Kerngebiet der Gegner selbst von einer nicht bloß inner-ägyptischen Synode durchsetzen zu können,³⁵ so ist es als ein Erfolg für Euseb zu betrachten, daß für seine Person die Verurteilung nur eine befristete und konditionale war. Von der vom Kaiser einberufenen Versammlung wird er sich wohl einen anderen Ausgang als den tatsächlichen versprochen haben. Das Ausmaß des menschlichen und theologischen Konflikts, in den er sich gestürzt sah, als sich in Nicäa nicht etwa bloß der origenistische Antiarianismus Alexanders, sondern der Antiorigenismus von Alexanders Bundesgenossen durchsetzte,³⁶ läßt sich nur erahnen. Nur weil dem Euseb die Loyalität gegenüber dem Kaiser noch höher stand als die Loyalität gegen-

³² Paris. 62 ist eine monophysitische Hs., cf. die Einzelheiten über den Inhalt, die Nau l. c. p. 7 ff. mitteilt. Für den aktiven antinestorianischen Akzent s. auch Nr. 22 in der Beschreibung von Borg. 148 durch Scher: „Extraits des lettres de quelques docteurs et de saint Célestin, évêque de Rome, contre Nestorius“, cf. Nau p. 7 (Nr. XIV). Schultheß druckt aus dem Paris. 62 eine lange Notiz zum Nicänum ab, in der eine Reihe von Ketzereien aufgezählt wird, die die Väter außer der arianischen ebenfalls verurteilt hätten. U. a. wird ihnen eine Verurteilung des Paul von Samosata in den Mund gelegt, mit der der Nestorianismus getroffen werden kann, denn dem Paul wird die Lehre zugeschrieben: „ein anderer ist der aus Maria, ein anderer aber der Logos Gottes“ (p. 158, 19).

³³ s. Urk. 1, p. 2, 4 ff., cf. Urk. 14, p. 25, 15–17.

³⁴ Einige Differenzen im Einzelnen s. u.

³⁵ Freilich seinerseits um den Preis erheblicher Dämpfung der Lehre von den in der Gottheit zu unterscheidenden Hypostasen: rein formal gesehen spricht *Ant.* nur von einer Hypostase, der des Vaters, und das auch nur als für jedermann erkennbare biblische Anspielung (Hebr. 1, 3). Alexander ist damit entweder von selbst den Nicht- und Antiorigenisten entgegengekommen, oder wurde von ihnen dazu gebracht, sich so zurückhaltend auszudrücken. In Urk. 14 dagegen werden die Hypostasen des Vaters und des Sohnes deutlich unterschieden, wobei physis für hypostasis eintreten kann.

³⁶ Diese Wende war natürlich schon eingetreten, als der Kaiser dem Euseb er-

über Arius, konnte Konstantin dem Bischof von Cäsarea das Opfer seiner eigenen theologischen Position abverlangen, die die Unterschrift unter das Nicänum bedeutet. Eusebs berühmter oder berüchtigter Brief kann als ein Dokument der Verzweiflung gelesen werden, Verzweiflung in einer Situation, die nicht nur Verleugnung der eigenen Anschauungen, sondern Übernahme bisher verabscheuter Theologumena erforderte. Man darf aber nun nicht folgern, weil Euseb Nicäa unterschrieben habe, hätte er *Ant.* erst recht unterschreiben können – Eusebs Einstellung zum Kaiser ist ein Faktor, der in die Beurteilung unbedingt einbezogen werden muß. Der Kaiser aber griff in Nicäa ein, wogegen man in Antiochien unter sich war.

Dies relativiert alles, was Holland von Eusebs Theologie her gegen die Authentizität von *ep. Ant.* und die Faktizität der Synode zu sagen hat. Doch zu einigen Einzelheiten der theologischen Argumente Hollands ist auch noch das Folgende zu bemerken. p. 168 n. 13 wird Berkhof getadelt, weil er ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν mit „es gab eine Zeit, da der Sohn nicht existierte“ übersetzt – aber bei Tertullian findet man „tempus fuit, cum filius non fuit“!³⁷ Die griechische adverbiale Ausdrucksweise läßt sich kaum anders wiedergeben. Natürlich ist es schwierig, damit das ἀχρόνως des Arius auszugleichen, das ändert aber nichts daran, daß der berühmte Slogan ein Zeitelement enthält. Bei Arius stehen ältere und jüngere Theologumena der Logos-theologie nebeneinander. p. 169 (mit n. 24) übersieht Holland, daß unter den gemeinorigeneischen Ausdrücken bei Euseb, die ihm die Unterschrift unter *Ant.* hätten möglich machen sollen, auch steht κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐκ ὡς ἐν τῶν κτισμάτων, was ebenso Arius im Bekenntnis an Alexander sagt (Urk. 6); κτίσμα wird in *Ant.* schlechthin abgelehnt. Dies wie die Behauptung der Unveränderlichkeit des Logos durch θέσις (Holland p. 170 spielt diese Differenz zu *Ant.* überflüssig herunter) belegt die bekannte Tatsache, daß Euseb auf der Skala origeneischer Aussagebreite zwischen Alexander und Arius anzusetzen ist. Die Insistenz auf der biblischen Begründung der eusebianischen Theologie (p. 170 f.) trägt nichts aus angesichts der biblischen Argumentation sowohl Alexanders wie des Arius. Auch der Antisabellianismus Eusebs ist kein unterscheidendes Kennzeichen (p. 171 n. 33), denn es scheint, als sei der Antisabellianismus die stärkste Antriebskraft des Arius gewesen – und dieser Motivation verdanken wir schließlich das homoousios, das Arius in die Debatte gebracht hat und nicht etwa seine Gegner.

In die Abfolge der Dokumente des arianischen Streits fügt sich das antiochenische Synodalschreiben ohne irgendwelche Schwierigkeiten ein. Das Verblüffende ist nicht die Verurteilung Eusebs in Antiochien, sondern die vollständige Diskontinuität zwischen *Ant.* und dem Nicänum, abgesehen von

öffnete, über seine cäsariensische regula fidei hinaus müsse er auch das homoousios aussagen, um nicht dem Anathema zu verfallen. Da dem beträchtliche Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen theologischen und kirchenpolitischen Gruppen vorangegangen sein müssen, von denen Euseb nichts sagt und andere Quellen uns nur minimale Andeutungen geben, lassen sich aus Eusebs Darstellung keinerlei Schlüsse über die tatsächliche zeitliche Ausdehnung der Vorgänge in Nicäa ziehen.

³⁷ Adv. Hermogenem 3, 4.

den antiarianischen Sätzen, bei so kurzem zeitlichen Abstand. Es hätte doch nahegelegen, auf der Basis von *Ant.* eine Formel zu entwerfen,³⁸ anstatt wieder ganz von vorne anzufangen und dabei sogar eine völlig andere regula fidei zugrunde zu legen als die aus *Ant.* zu destillierende.³⁹ Diesen Gang der Dinge kann man für das Ansehen des alexandrinischen Thronos als so blamabel betrachten, daß hier ein mögliches Motiv für das Schweigen des Athanasius⁴⁰ über den Erfolg Alexanders in Antiochien gesucht werden könnte. Dem Einwande Hollands, Athanasius hätte sich die Verurteilung Eusebs in Antiochien nicht entgehen lassen können, ist zu entgegnen, daß es derselbe Athanasius ist, der uns den nicänischen Brief Eusebs nach Cäsarea erhalten hat, welchen Brief er als nachteilig genug für das Ansehen seines Autors betrachten konnte.⁴¹ Die Exkommunikation Eusebs in Antiochien, die nur die Wiederholung einer schon früher ausgesprochenen war, war demgegenüber nicht so wichtig, zumal Athanasius die genannten Gründe haben konnte, im Interesse seines eigenen Prestiges als Bischof von Alexandria an Antiochien mit Stillschweigen vorüberzugehen.

Hollands Wiederaufrollen des Problems der Synode von Antiochien, von dem ich mir ein der Wissenschaft sehr bekömmliches bouleversement festgefahrener Meinungen versprach, hat mich bei Betrachtung der Dokumente völlig zur Ansicht jener bekehrt, die *ep. Ant.* für echt und die Synode für eine Tatsache halten. Das Fragezeichen, das mir im Geiste immer noch vorschwebte, habe ich für meine Person jedenfalls gestrichen. Der Scharfblick von Schwartz, der das antiochenische Synodalschreiben auf den ersten Blick richtig zu beurteilen wußte, bleibt so bewunderungswürdig wie je.

³⁸ Was Athanasius später in *De decretis Nicaenae synodi* 19 und 20 berichtet (cf. Kelly p. 212), läßt vermuten, daß man tatsächlich zuerst versuchte, eine Formel in der gemäßigten Sprache des Alexander der antiochenischen Formel aufzustellen. Athanasius selber benutzt jedenfalls in diesen beiden Abschnitten das im doppelten Sinne „alexandrinische“ Abbildvokabular, wie wir es aus Urkunde 14 kennen, zur Erläuterung des nicänischen homoousios und des „aus dem Wesen des Vaters“. – Aber die Licht- und Abbildsprache findet man auch in der *Thalia* des Arius!

³⁹ Die innere theologische Ursache für dieses Ergebnis ist wahrscheinlich die Unfähigkeit des Rechtsorigenismus, mit dem Arianismus auf der gemeinsamen origenischen Basis fertigzuwerden, s. die vorige Anmerkung und meine Bemerkungen oben am Ende von Abschnitt I.

⁴⁰ Das ist das stärkste Argument der wissenschaftlichen Gegner der antiochenischen Synode.

⁴¹ Es ist sehr gut möglich, daß Athanasius und seine Leser das von Euseb in Nicäa vorgelegte Dokument (das übrigens unter den Urkunden zum arianischen Streit eine eigene Nummer bekommen müßte) als das verstanden, was es im Licht von *ep. Ant.* ist, eine Rechtfertigung seiner Orthodoxie nämlich. (Selbst wenn man *ep. Ant.* nicht hätte, müßte der betuernde Tonfall des Schriftstückes stutzig machen.) Was Holland im Gefolge von Harnack als das einzig mögliche wörtliche Verständnis von Eusebs Brief nach Cäsarea betrachtet, ist eben auch nur eine Interpretation; und Hollands Festhalten an ihr als an der absoluten Wahrheit nimmt die Form eines Vorurteils an, wenn er vermutet, „daß Harnack mit seinen Zweifeln doch recht hatte – auch wenn die von ihm aufgeführten Gründe sich nicht halten ließen“ (p. 166 f.). Ich kann das nicht recht mit dem Ruf nach methodischer Vorsicht und Genauigkeit harmonisieren, die Holland mit vollem Recht in der Behandlung des Gegenstandes fordert.