

DAS SYNTAGMA DES GELASIIUS CYZICENUS

(Schluss)

II. Die wahrscheinlich aus Johannes entnommenen Gelasius mehr oder weniger eigenthümlichen Constantinbriefe

1. Das Schreiben Constantins an die Synode von Tyrus. *inc. ἐγὼ μὲν ἀγνοῶ*

Der Brief ist überliefert bei Athanasius *Apologia contra Arianos* 86, Sokrates I 34, Sozomenus II 28, Theodorus Lector (ausgewählte Lesarten bei Valesius zu Socrates), Gelasius III 18, Nicephorus Callisti VIII 50, Cassiodor *historia tripartita* III 7. Das Verhältniss dieser Zeugen ist dies, dass Sokrates und Sozomenos auf Athanasius zurückgehen, während Cassiodor aus Sokrates und Nicephorus aus Sozomenos schöpft; ob Theodorus Lector von Sokrates oder Sozomenos abhängig ist, lässt sich nach den dürftigen Angaben des Valesius nicht entscheiden. Hingegen bietet Gelasius eine ganz andersartige Ueberlieferung; er geht im allgemeinen mit den Athanasiushandschriften und ist von den Specialvarianten des Sokrates und Sozomenos völlig frei, aber an drei Stellen weicht er so stark von Athanasius und den von ihm abhängigen Texten ab, dass er aus einer völlig unabhängigen Ueberlieferung geschöpft haben muss:

Gelasius

Τίνος δὲ ἕνεκα ταῦτα γράψαι πρὸς ὑμᾶς ἐδικαίωσα, καὶ ὑμᾶς διὰ τοῦ γράμματος πρὸς ἑμαυτὸν ἐκάλεσα, ἐκ τῶν ἐπομένων γνῶσεσθε. Ὡς Ἀθανάσιος ὁ ἐπίσκοπος τῆς κατὰ Ἀλεξάνδρειαν ἐκκλησίας ὁ τοῦ θεοῦ νόμου φοιτητῆς πρὸς με ἐστίν, ὅς εἰσιόντι μοι ἀπὸ προ-

Athanasius

Τίνος δὲ ἕνεκεν ταῦτα γράψαι πρὸς ὑμᾶς ἐδικαίωσα, καὶ ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτὸν διὰ τοῦ γράμματος καλῶ, ἐκ τῶν ἐπομένων γνῶσεσθε. Ἐπιβαίοντί μοι λοιπὸν τῆς ἐπωνύμου ἡμῶν καὶ πανευδαίμονος πατρίδος τῆς Κωνσταντινουπόλεως (συνέβαινε δὲ τηνικαῦτα ἐφ'

κέσσου ἐπὶ τὴν ἐπώνυμον ἡμῶν καὶ πανευδαίμονα Κωνσταντινούπολιν, πρόσκεισιν ἐν μέσῳ τῆς λεωφόρου μετὰ ἐτέρων τινῶν, ὧν περὶ ἑαυτὸν εἶχε, πενθῶν δὲ (*serius reprobatum*) καὶ ὀλοφυρόμενος, αἰφνιδίῳ τε τὴν προέλευσιν ἐποίησατο οὕτως, ὥστε καὶ ἐκπλήξεως ἀφορμὴν ἡμῖν παρασχέιν. Μαρτυρεῖ μοι γὰρ ὁ πάντων ἔφορος θεός, ὅτι οὔτε ἐπιγνώσκει αὐτὸν, ὅστις ἦν, κατὰ τὴν πρώτην ὄψιν ἠδυνήθη, εἰ μὴ τῶν ἡμετέρων τινές, ὅστις καὶ τὴν ἀδικίαν ἦν πέπονθε παρ' ὡμῶν, διηγήσαντο πυνθανομένοις. Οὕτως τεταπεινωμένον καὶ κατηγῆθεάμεθα τὸν ἄνδρα, ὥστε ἡμᾶς εἰς ἄφατον οἶτον ἐπ' αὐτῷ περιπεσεῖν γνόντας ἐκεῖνον εἶναι τὸν Ἄθανάσιον οὗ ἡ ἱερά θεὰ ἱκανῆ πρὸς τὸ εἰς τὸν τῶν ὄλων θεὸν σέβας καὶ τοὺς ἐθνικοὺς ἐφελκῦσαι, ὄντινα πάλοι πονηροὶ τινες ἄνδρες καὶ τῆς εἰρήνης καὶ ὁμονοίας ἀλλότριον συκοφαντίας οὐ ταῖς τυχούσας περιέβαλλον, ὥστε καὶ εἰς (*serius reprobatum*) ἐμὲ αὐτὸν ἐκ τῆς ἐκείνων πολυτέχνου ἀπάτης συναρπαγέντα μέλλειν με ἀμαρτεῖν εἰς τὸν ἄνδρα, εἰ μὴ θεία κρίσει κινηθεὶς ἐκέλευσα αὐτὸν τότε ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρέων ἐπὶ τὸ τῆς ἡμετέρας ἡμερότητας στρατόπεδον φθάσαι τὸ τάχος. Καὶ οὕτως ἀνακριθῆς παρὰ τῆς ἐμῆς εὐλαβείας περὶ τῶν κατ' αὐτοῦ ψευδῶς δραματούργη-

ἵπου ὀχεῖσθαι), ἐξαίφνης Ἄθανάσιος ὁ ἐπίσκοπος ἐν μέσῳ τῆς λεωφόρου μετὰ ἐτέρων τινῶν, οὓς περὶ αὐτὸν εἶχε, ἀπροσδόκητος οὕτως προσήλθεν, ὡς καὶ παρέχειν ἐκπλήξεως ἀφορμὴν.

Μαρτυρεῖ μοι γὰρ ὁ πάντων ἔφορος θεός, ὡς οὐδὲ ἐπιγνώσκει αὐτὸν, ὅστις ἦν, παρὰ τὴν πρώτην ὄψιν ἠδυνήθη, εἰ μὴ τῶν ἡμετέρων τινές, καὶ ὅστις ἦν καὶ τὴν ἀδικίαν ἦν πέπονθε, διηγήσασθαι πυνθανομένοις, ὡς περὶ εἰκόσ, ἀπήγγειλαν ἡμῖν. Ἐγὼ μὲν οὖν οὔτε διηλέχθην αὐτῷ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ, οὔτε ὁμιλίας ἐκοινώνησα. Ὡς δὲ ἐκεῖνος μὲν ἀκουσθῆναι ἠξίου, ἐγὼ δὲ παρητούμην, καὶ μικροῦ δεῖν ἀπελαύνεσθαι αὐτὸν ἐκέλευον,

θέντων, συστάς ἐφ' ἡμῶν ὁ
 ἀνὴρ ἑαυτῷ ἤλεγξε μὲν τῶν
 κατηγορημάτων τὸ ψεῦδος,
 ἀθῶως δὲ περὶ πάντων ἐκείνων
 ἀποφανθείς, μετὰ τιμῆς ὅτι
 μάλιστα πλείστης παρ' ἡμῶν ἐπὶ
 τὴν οἰκείαν ἀπεστάλη πατρίδα,
 ἀποδοθεὶς ἐν εἰρήνῃ τῷ ὑπ'
 αὐτοῦ ἰθυνομένῳ ὀρθοδόξῳ
 λαῷ. Νῦν δὲ πάλιν χεῖρονα
 τῶν πρώτων τὰ δεύτερα κατ'
 αὐτοῦ τετολημῆσθαι βοᾷ, μετὰ
 πλείονος παρρησίας οὐδὲν
 ἕτερον παρ' ἡμῶν αἰτῶν ἢ τὴν
 ὑμετέραν. πρὸς ἡμᾶς ἄφιζιν,
 ἦν ἠξίωσεν αὐτῷ ὑπάρξαι, ἴν'
 ὑμῶν παρόντων ἃ πέπονθεν
 ἀναγκαίως ἀποδύρασθαι δυ-
 νηθῆ

. . . . διασκεδασθέντων δηλαδὴ
 καὶ συντριβέντων ἄρδην, καὶ
 παντελῶς ἀφανισθέντων τῶν
 ἐχθρῶν τοῦ νόμου τοῦ θεοῦ,
 οἵτινες ἐπὶ προσχῆματι τοῦ
 ἁγίου ὀνόματος ποικίλας καὶ
 διαφόρους βλασφημίας πρὸς
 ἀπάτην τῶν ἀπλουστέρων προ-
 φέρουσιν, ἐπιποθοῦντες ὡς οἶ-
 ὄν τε τὸ τῆς καθολικῆς ἐκκλη-
 σίας καθαρὸν, ἦντινα ὁ ἡμέτε-
 ρος σωτὴρ ἄσπιλον διαφυλάττει
 καὶ ἁγίαν καὶ ἄμωμον, τῷ σω-
 τηριῷ δει καὶ τιμίῳ αὐτοῦ αἵματι
 ἀγοράσας αὐτήν, καθὼς οἱ θεῖοι
 αὐτοῦ καὶ ἀρραγεῖς διαγορεύ-
 οῦσι νόμοι.

μετὰ πλείονος παρρησίας
 οὐδὲν ἕτερον ἑαυτῷ παρ' ἡμῶν
 ἢ τὴν ὑμετέραν ἄφιζιν ἠξίωσεν
 ὑπάρξαι, ἵνα ὑμῶν παρόντων
 ἃ πέπονθεν ἀναγκαίως ἀπο-
 δύρασθαι δυναθῆ

. . . . διασκεδασθέντων δηλαδὴ
 καὶ συντριβέντων ἄρδην, καὶ
 παντελῶς ἀφανισθέντων τῶν
 ἐχθρῶν τοῦ νόμου, οἵτινες ἐπὶ
 προσχῆματι τοῦ ἁγίου ὀνόματος
 ποικίλας καὶ διαφόρους βλασ-
 φημίας παρέχουσιν. Hier bricht
 der Brief bei Athanasius ab.

Die Nebeneinanderstellung beider Texte zeigt, dass die bei Athanasius erhaltene Recension des Constantinbriefes bedeutend kürzer wie die bei Gelasius überlieferte ist. Dass beide Original sind, geht darum nicht an, weil beide die gleiche und ganz all-

gemeine Adresse τοῖς ἐν Τύρῳ συνελθοῦσιν (bzw. πάλιν συνελθοῦσιν) ἐπισκόποις tragen. Wie der Text des Gelasius aus dem des Athanasius entstanden, wäre nicht zu verstehen; denn ein Grund für die Interpolation des inhaltlich durchaus gleichgültigen Schlusssatzes ist ebensowenig zu finden, wie ein Motiv für die Einfügung des Verweises auf die im Winter 331/32 am kaiserlichen Hofe mit Athanasius gepflogenen Verhandlungen¹. Der Text des Gelasius muss ursprünglich, der des Athanasius gekürzt sein. Dass Athanasius den Schlusssatz fortgelassen hat, ist nicht auffällig, dass er die Erwähnung der früheren Rechtfertigung gestrichen hat, erklärt sich daher, dass es ihm im Zusammenhang nur auf die Synode von Tyrus ankommt; einen durchschlagenden Grund für die Umarbeitung des von der Begegnung mit dem Kaiser handelnden Abschnittes sucht man vergebens, mag hier nun Gelasius oder Athanasius das ursprüngliche haben. Eine ähnliche Kürzung wie in unserem Falle an dem Constantinbrief hat Athanasius in derselben Apologie 52 an dem Brief des Julius von Rom an Presbyter, Diaconen und Volk von Alexandrien vorgenommen; die bei Sokrates II 23 überlieferte Recension ist um etwa 20 Zeilen umfangreicher². Der Unterschied zwischen beiden Kürzungen ist der, dass Athanasius in dem Schreiben des Julius einfach gestrichen, in dem des Constantin die durch Streichung entstandene Lücke durch Zufügung zweier Sätzchen, die das Zusammentreffen mit dem Kaiser weiter ausmalen, verkleistert hat.

Dass diese Auffassung des Verhältnisses der beiden Texte richtig ist, bestätigt der sprachliche Charakter der Gelasius eigenthümlichen Abschnitte. Durch Heikels Untersuchungen in den Prolegomena zu seiner Ausgabe der Constantinvita des Euseb kennen wir die scharf ausgeprägte Sprache Constantins bzw. seiner Kanzlei genau; einen Vergleich mit unsern Texten ermöglicht der der Ausgabe beigelegte Verbalindex. Nach den Ausführungen, die P. Wendland in der Berl. phil. Wochenschrift 1902, 229 und A. Harnack Chronologie II 116 über die Echtheit der sog. Oratio gegeben haben, empfiehlt es sich, auch ihr sprachliches Material zum Vergleiche heranzuziehen. Danach vergleiche man zu der Bezeichnung des Athanasius als τοῦ θεῖου νόμου φοιτητής, das

¹ Vgl. den vierten Festbrief des Athanasius und den Vorbericht zu dem dritten Brief, ferner E. Schwartz in den Göttinger Nachrichten 1904, 344.

² Vgl. schon Montfaucon zu der Athanasiusstelle.

φοιτητής = Schüler, Jünger, in der Oratio (im folgenden Or) und das θεῖος νόμος als Bezeichnung für die christliche Religion in den Briefen (künftig C); daneben der Plural: hier οἱ θεῖοι αὐτοῦ καὶ ἀρραγεῖς νόμοι, dort τοῖς σοῖς ἀγίοις νόμοις. Ferner halte man neben συκοφανταῖς περιβάλλειν, βλασφημίαις περιβάλλειν (C), neben σέβας, σέβασμα (C) und σεβάσμιος (C), neben das eigenthümliche τὸ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας καθαρὸν, τὸ καθαρὸν τῆς ὑμετέρας ψυχῆς (C). Von für Constantin charakteristischen Vokabeln finden sich in unsern Abschnitten zB.: ἀφνίδιος Or (das Adverb auch bei C) — ἐκείνος ein Lieblingswort des Constantin (vgl. Heikel LXXII) drei Mal — ἡμερότης als Titel C (τὸ τῆς ἡμετέρας ἡμερότητος στρατόπεδον vgl. τῇ ἡμετέρᾳ ἡμερότητι C) — κατηφής (C).

2. Die Briefe Constantins an Arius und an die Gemeinde von Nikomedien.

Beide Briefe sind griechisch vollständig nur in den von Balforeus herausgegebenen Fragmenten des dritten Gelasiusbuches und in der Urkundensammlung der Athanasiushandschriften überliefert, die wie Rh. Mus. 59, 451 ff. zu zeigen versucht, aus dem Synodikon des Athanasius excerptirt ist¹. Die zweite Hälfte des Briefes an die Gemeinde von Nikomedien findet sich auch bei Theodoret I 20 und Gelasius I 10. Sokrates I 9, 65 und Sozomenus I 21, 5 erwähnen ihn, schreiben ihn aber nicht aus. Eine 547 im Auftrag des Justinian gefertigte lateinische Uebersetzung des ganzen Briefes ist in dem *cod. Paris lat.* 1682 überliefert und danach von Baronius in den *annales* zum Jahre 329 § XII f. gedruckt; wie mir vorliegende Photographien der Handschrift beweisen, ist der Druck wenig zuverlässig. — Das Schreiben an Arius ist nur an den zwei genannten Stellen überliefert. Sokrates I 9, 64 und Epiphanius haer. 69, 9 kennen es; letzterer citirt den Anfang und einen kleineren späteren Abschnitt wörtlich.

Die Echtheit beider Schreiben wurde von Baronius, der den Brief an die Gemeinde von Nikomedien in der Uebersetzung des Justinian (*annales* 429 § XII ff.), den an Arius in der nach einer vatikanischen Handschrift gearbeiteten Uebersetzung des Petrus Morinus (*annales* 319 § VI ff.) mittheilte, als fast selbstverständ-

¹ Anders E. Schwartz in den Göttinger Nachrichten 1904, 391 ff.; nach ihm bilden die Urkunden einen Anhang zu des Athanasius Schrift *de decretis Nicaenae synodi*.

lich behandelt; doch fügte er immerhin dem Briefe an Arius einige *notulae* bei, *quibus eam germanam esse constabit*. Widerspruch erhob zunächst Casaubonus in seinen *annotationes* zu den Annalen (*Casauboniana* p. 143); er sagt von Baronius: *describit epistolam Constant. M. ad Arium, quae nullo modo eius videtur esse et profecto graeculi homines valde simplicitati nostrae illudunt, cum sperant, se id nobis posse persuadere. Quid ibi imperatore dignum? quid non παιδαριώδες aut rixanti declamatorculo magis conveniens? Excipio theologica, in quibus ille ita eximius est, ut ineptum sit putare, illam esse Constantini hominis parum adhuc solide Christiani! Quid igitur? nimirum abusus est aliquis episcopi illius nomine*. Das klingt sehr sicher und stimmt zu dem absprechenden Urtheil der Folgezeit über Gelasius und die nur durch ihn überlieferten Urkunden. Während Tillemont (*Mém. VI Les Ariens note V p. 742*) und Valesius (zu Sokrates I 9, 64) noch die Echtheit des Briefes behaupteten, schwankt Walch (*Ketzerhistorie II 465 ff.*) denn auch schon und erklärt Fuchs in seiner Bibliothek der Kirchenversammlungen I 479 f., es sei ihm 'fast unmöglich, dem Constantin die Unehre anzuthun, und zu glauben, dass er dieses Schreiben verfertigt, oder unter seinem Namen habe ausgehen lassen. Wenn auch Sokrates ihn im Sinne hatte, wie doch ganz ungewiss ist, so kann er, wie Epiphanius, durch eine ungeschickte rednerische Schulübung, wovon der Aufsatz völlig das Ansehen hat, betrogen worden sein'. In neuester Zeit scheint man dem Brief wieder mehr Vertrauen entgegen zu bringen; während noch 1896/97 z. B. Loofs (*R. E.³ II 7*) ihn gelegentlich als wohl unecht bezeichnete, vertheidigte ihn 1903 Lichtenstein in seiner Arbeit über Eusebius von Nikomedien; ebenso trat E. v. Dobschütz (*Berliner philologische Wochenschrift 1904, 1608*) besonders unter dem Eindruck von Heikels Untersuchungen zum Sprachgebrauch Constantins für seine Echtheit ein: 'eine grosse Zahl der dort (dh. bei Heikel) als für die Erlasse Constantins charakteristisch hervorgehobenen stilistischen Beobachtungen findet sich hier wieder'. Beide Briefe (die Echtheit des an die Gemeinde von Nikomedien ist um Theodorets Zeugniß willen nie so stark bestritten worden) bezeichnete E. Schwartz (*G. G. N. 1904, 346*) als 'unweigerlich echt'; er wies (ebenda 393 f.) z. Th. im Anschluss an Balforeus auf Spuren der Uebersetzung aus dem Lateinischen hin.

Und in der That lässt sich an der Echtheit beider Schreiben in keiner Weise zweifeln; sie zu trennen geht aus Gründen der

Ueberlieferung und wie sich uns noch zeigen wird auch des Inhalts nicht an.

Zunächst zeigen sie durchaus die Sprache des Constantin. In dem bei Balforeus etwa drei Folio-Seiten füllenden Brief nach Nikomedien finden sich unter andern folgende von Heikel mit C oder Or gezeichnete Worte¹:

ἄτριος C — ἀκμάζειν τῇ εὐσεβείᾳ vgl. ἀκμαζούσης τῆς πίστεως C — ἀκριβής C — ἀναισθησία Or — ἀναμάρτητος C — ἀνέξονται ἀπολέσθαι vgl. ποιεῖν ἀνεξόμεθα C — ἀνόητος vgl. ἀνοήτως C — ἄνοια C — ἀνόσιος C — ἀποκηρύττω lossagen Or — ἀπόρητος C — ἀποστάζω Or — ἀπώλεια C — ἀρχηγέτης vgl. ἀρχηγός C — ἀτόπημα Verkehrtheit, Schlechtigkeit C — ἀτοπος C — ἀφειδῶς C — βέβαιος von der πίστις C — γνώρισμα Merkmal, Beweis C — δεσπότης von Gott C — δὴ οὖν C — δημόσιος COr — δήποτε C — δήπου $3 \times C$ — δήπουθεν $2 \times C$ — διαμονή Or — διάνοια $3 \times C$ — διανύω C — διάστροφος Or; διαστρέφω oft bei C — διήκω von der göttlichen δύναμις, in Or von der πρόνοια — δωρέομαι C — ἔγκλημα C — ἐγχείρημα Unternehmen C — εἰδεχθῆς scheusslich C — εἰκότως mit Recht C — εἶτ' οὖν C — ἐκείνος $8 \times C$ (für Constantin charakteristisch Hkl. LXXII) — ζητήσεων ἐμπλακέντες vgl. ψεύδεσιν ἐμπλέκεται C — ἐνδον C — ἐνθυμέομαι erwägen C — ἐξασθενέω C — ἐξώλης C — ἐπαίρω Or — ἐπαναιρέομαι C — ἐπιείκεια Milde, Güte C — ἐρεσχελέω vgl. ἐρεσχελία C — εὐλάβεια Gottesfurcht C — εὐλαβέομαι fürchten, verehren C — Ζάλη Or — Ζήτησις C — ἰοβόλος giftig Or — ἰός $2 \times$ Gift Or — κουφισμός Erleichterung C — ματαιότης Thorheit C — οἰονεῖ Or — οἶστρος $2 \times C$ — ὀλόκληρος *integer*, vollständig C — ὁμογνῶμων C — ὄπις C vgl. Hkl. LXXIII — περιστοιχίζω umgeben Or — προαίρεσις COr — προβάλλω *praebere* C — προσθήκη Vermehrung C — ρύπος C — σεμνός C — σκήπτομαι vorgeben Or — σπουδάζω C — σπουδή $4 \times C$ — στερρός unbiegsam C — ὠνείδησις C — σχῆμα neben μορφή Or — τραῦμα C — φράσσω schützen Or — φροντίς *cura* C — φῶω im Stande sein C — χρόνιος C.

Die entsprechende Liste für den Brief an Arius, $1\frac{1}{2}$ Folioseiten lautet:

ἀγνεία Or — ἀγνός Or — ἀκέραιος C — ἀκριβής COr — ἄνοια C — ἀπόννοια C — ἀπρονόητος C — ἀρετή von Gott COr — ἀρτάω COr — ἀτοπία C — ἀτοπος COr — γνησίως aufrichtig C — δεινότης C — δεσπότης von Gott C — δηλαδή $3 \times$ (charakteristisch Hkl. LXXIII)

¹ Der Aufzählung liegt nicht der oft ganz unverständliche Text des Balforeus zu Grunde, sondern ein unter Heranziehung des *cod. Paris.* 474 und *cod. Bas.* A. III 4, sowie der Uebersetzung des Justinian neugestalteter Text. Er soll bei anderer Gelegenheit veröffentlicht werden. Das sprachliche Material beider Briefe ist für die Zusammenstellung verzettelt worden.

δημιουργός Or — διάθεσις COr — διακόσμησις COr — διάνοια C — διάστασις COr — διχονοέω C — διχόνοια C — ἔγκλημα Vorwurf C — εἰλικρινής COr — ἐκεῖνος ἡ × (charakteristisch Hkl LXXII) — ἐκφαίνω darthun C — ἐνέργεια C — ἐξάπτω C — ἐπαναίρω auf sich nehmen C — τὸ θεῖον Gott C — θεραπεία Hilfe C — θεράπων τοῦ θεοῦ von sich selbst C — θρησκεία Gottesdienst, Verehrung COr — ἴνα 1 × C vgl. Hkl. LXXIII — νόμος vom Christenthum C — ὁπαδός τοῦ Χριστοῦ vgl. ὁπαδοὶ τοῦ θεοῦ Or — ὅπως C vgl. Hkl. LXXIII — ὅσπερ β × (charakteristisch Hkl. LXXIII) — ἐπὶ τοῦ παρόντος jetzt C — πλημμέλημα Vergehen C — πλὴν *ceterum* aber C — προαίρεσις C — σεμνός C — συνθεράπων von Constantin C — συμπλήρωσις C — ὑπηρεσία Dienst C — φροντίς *cura* C — χορηγός τῆς ἀθανασίας vgl. χορηγός τῆς αἰδίου ζωῆς Or — χωρίζειν τὴν συνείδησιν C — χωρισμοῦ διαστάσεως vgl. χωρισμὸν τινα καὶ στάσιν C — ψευδολογία C.

Was die Sprache beweist, bestätigt der Inhalt. Wie die bei Euseb erhaltenen Briefe des Constantin und die Oratio, so bringen auch unsere Urkunden häufige 'Apostrophen an Gott, Christus und sogar abstrakte Wesen' (Hkl. CII); wie in der Oratio (p. 179) so wird auch hier die Sibylle citirt, womit, wie schon Baronius aaO. gesehen hat, die Anführung des Apollo-Orakels in dem Brief an die Eparchen (*Vita Const.* II 50) zu vergleichen ist; wie Constantin in der Oratio p. 158, 10 sagt: τί δὲ χραίνω τὴν γλῶτταν λόγοις μεμιασμένοις, μέλλων ὑμνεῖν τὸν ὄντως θεόν; βούλομαι δὴ πρότερον ἀγνώ· πόματι ὡσπερ ἀλμυρὸν ἀπολύσασθαι στόμα, so constatirt er in dem Brief an Arius, bevor er in den Wortstreit mit dem Häretiker eintritt, *venimμένοι δήπουθέν εἰσιν αἱ χεῖρες* und fordert auf *προσίωμεν ταῖς εὐχαῖς* (57, 12 f.).

Tiefer führt ein Eingehen auf die religiöse Eigenart der Briefe. Heikel hat p. LXXXIII ff. uns 'die religiöse Anschauung Constantins auf Grund seiner eigenen Schreiben' geschildert. Ihr entspricht es durchaus, wenn Gott auch in unsern Briefen τὸ θεῖον, δεσπότης, τῶν πάντων ἔχων τὸ κύρος δεσπότης, πάντων κηδεμῶν genannt wird, oder der τὰ πλάσματα τῶν ἔθνων κατακρίνων ist; zu ihren Gedanken passt es ebenso, wenn von dem νοῦς τοῦ κόσμου, der θεία δύναμις, der θεία πρόνοια, dem πλήρωμα τῆς ὑπερεξόχου καὶ ἐπὶ πάντα διηκούσης δυνάμεως die Rede ist, wenn Gott angeredet wird: ποῦ γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ σὴ παρουσία; ἢ ποῦ τὴν σὴν οὐ πάντες ἐνέργειαν ἐκ τῶν ἐπὶ πάντα σου διηκόντων νόμων αἰσθάνονται; (57, 20) auch die christliche Lehre als ἡ τοῦ ἀγιωτάτου νόμου διδασκαλία zu bezeichnen ist echt constantinisch und die Bezeichnung Christi als τῆς ἀθανασίας αὐτῆς χορηγός im Sinne des Kaisers, ebenso die Angabe

des Zweckes der Menschwerdung: Gott hat ein σεμνότατον σῶμα ausgewählt δι' οὗ τὰ τῆς πίστεως τεκμήρια καὶ τὰ τῆς οἰκείας ἀρετῆς ὑποδείγματα ἔμελλεν ἐμφανίζειν, καὶ τὴν ἥδη συγκεχυμένην ὀλεθρίῳ πλάνῃ τοῦ ἀνθρωπίνου γένους ἀπώλειαν ἀποσείεσθαι καινὴν τε θρησκείας διδόναι διδασκαλίαν καὶ τῷ τῆς ἀγνεύσεως ὑποδείγματι τὰς ἀναξίας τοῦ νοῦ πράξεις καθαιρεῖν, ἔπειτα δὲ τὴν μὲν τοῦ θανάτου βάσανον ἐκλύειν, τὰ δὲ τῆς ἀθανασίας ἔπαθλα προαναφωνεῖν (59, 1 ff.).

Aber noch mehr wie all diese Dinge, die unsere Schreiben mit den Constantinischen Urkunden der Eusebita von Neuem zusammenschliessen, ist für die beiden uns vorliegenden Briefe der starke Gehalt eigentlich theologischer Gedanken charakteristisch. Er steht in Widerspruch zu den Schlussfolgerungen Heikels, der auf Grund der Betrachtung der ihm gegenwärtigen Briefe von einem 'Mangel an theologischer und philosophischer Bildung' bei Constantin redet. Zwar sei es 'möglich', dass er zu Nicaea, 'was ihm Hosius von Corduba eingegeben hatte, wiedergab; aber solche subtile theologische Streitfragen hatten doch keinen Platz in seinem Bewusstsein und sind nicht in seinen Schreiben zum Ausdruck gekommen'. 'Die von philosophischer, theologischer und litterarischer Gelehrsamkeit strotzende Rede τῷ τῶν ἀγίων συλλόγῳ' gehört allein schon darum Constantin nicht an (XC).

Der diesen Urtheilen zu Grunde liegende Gedanke, 'dass Constantin keinen Sinn für die Streitigkeiten über Christi Person hatte . . . und dass es ihm im Grunde gleichgültig war, welche theologische Ansicht sich behauptete, wenn nur die Einheit der Kirche aufrecht erhalten wurde', ist durchaus richtig und wird auch durch unsere Schreiben bestätigt, wenn Constantin in dem Brief nach Nikomedien von der Niederwerfung des Licinius und der Aufrichtung des orthodoxen Glaubens sagt ἐγὼ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς τούτοις διὰ τὴν τῆς οἰκουμένης μάλιστα ἀνανέωσιν ἔχαIRON. καὶ γὰρ θαύματος ἦν ἄξιον ἀληθῶς ἔθνη τοσαῦτα εἰς ὁμόνοιαν ἐπαγαγεῖν, ἃ πρὸ βραχείου ἐλέγετο τὸν θεὸν ἀγνοεῖν (59, 9) und versichert, dass er an der Synode von Nicaea theilgenommen οὐδὲν ἕτερον βουλόμενος ἢ ὁμόνοιαν ἀπασιν ἐργάσασθαι (59, 38). Aber die Verhältnisse haben es mit sich gebracht, dass der Kaiser doch gezwungen war, Theologie zu treiben, mag sie ihm innerlich auch noch so gleichgültig gewesen sein; was dabei herausgekommen ist, sehen wir in unsern Briefen.

Gleich der erste Satz des Schreibens nach Nikomedien ent-

hält eine dogmatische Ungeheuerlichkeit: Gott der Herr und Christus der Heiland sind so sehr eins, dass nicht nur von dem ersteren, sondern auch dem letzteren ausgesagt wird, dass er Vater und Sohn sei: τὸν δεσπότην θεὸν δηλαδὴ καὶ σωτήρα Χριστὸν ἀκριβῶς ἅπαντες ἴστε, ἀγαπητοὶ ἀδελφοί, πατέρα τε καὶ υἱὸν εἶναι (p. 58, 37); Vater ist der, der ohne Anfang und ohne Ende Erzeuger seiner Welt ist, Sohn ist aber die βούλησις des Vaters ἥτις οὔτε δι' ἐνθυμήσεως τινὸς ἀνείληπται οὔτε πρὸς τὴν τῶν ἔργων αὐτοῦ τελεσιουργίαν διὰ τινος ἐξεζητημένης οὐσίας κατελήφθη (p. 58, 39). Der Sohn ist aus dem Vater 'geboren', wie die Kirche glaubt, genauer προήλθεν αὐτὸς καὶ πάντοτε ἐν τῷ πατρὶ ὣν ἐπὶ τὴν τῶν ὑπ' αὐτῶν γεγενημένων διακόσμησιν (p. 58, 43). So ist er geboren ἀμερίστῳ προελεύσει· ἡ γὰρ βούλησις ὁμοῦ καὶ τῷ οἰκητηρίῳ αὐτῆς ἐμπέπηγε, καὶ ταῦθ' ἄπερ διαφόρου δέεται τημελείας κατὰ τὴν ἐκάστου ποιότητα πράττει τε καὶ διοικεῖ (p. 58, 44). Nichts steht also zwischen dem Vater und dem Sohn αὐτὴ γὰρ ἡ τῶν πραγμάτων συμπλήρωσις αἰσθήσει παρέληφε τὸ τῆς βουλήσεως πρόσταγμα, οὐχὶ δὲ μερισθεῖσαν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας τὴν βούλησιν διέστησεν (p. 58, 46). Arius hat eine gottlästerliche Lehre aufgebracht, denn τὸν τοῦ θεοῦ υἱὸν ἀρνείται ἐξ ἀμερίστου τοῦ πατρὸς οὐσίας προεληλυθέναι (p. 59, 16). Ist denn Gott nicht überall? Merken wir denn nicht seine Allgegenwart? Besteht nicht durch ihn die Ordnung der Welt? Arius fordert für den Sohn eine ὑπόστασις ξένη (p. 56, 25). Constantin hat erkannt τῆς ὑπερεξόχου καὶ ἐπὶ πάντα διηκούσης δυνάμεως τὸ πλήρωμα τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ οὐσίαν μίαν εἶναι (p. 56, 25). Natürlich, denn man kann doch nichts von dem hinwegnehmen (ἀφαιρεῖν) ἀφ' οὗ χωρισθῆναι οὐδὲ διανοίᾳ τῶν ἐρεσχελούντων δεδύνηται οὐδὲ πῶποτε οὐδέν (p. 56, 27) und (an Gott gewendet) ποῦ γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ σὴ παρουσία; ἢ ποῦ τὴν σὴν οὐ πάντες ἐνεργεῖαν ἐκ τῶν ἐπὶ πάντα σου διηκόντων νόμων αἰσθάνονται; πάντα γὰρ αὐτὸς περιέχεις καὶ ἔξω σου οὔτε τόπον οὔτε ἄλλο οὐδὲν ἐπινοεῖσθαι θέμις. οὕτως ἡ σὴ δύναμις μετ' ἐνεργείας ἐστὶν ἄπειρος (p. 57, 20). Aber Arius wendet ein ἄπαγε . . οὐ βούλομαι τὸν θεὸν ἐγὼ ὕβρεων πάθει δοκεῖν ἐνέχεσθαι καὶ διὰ τοῦτο ὑποτίθεμαι καὶ πλάττω θαυμάσιά γε τῇ πίστει, ὡς ὁ θεὸς νεογενῆ καὶ νεόκτιστον οὐσίαν Χριστοῦ ποιησάμενος, βοήθειαν ἑαυτῷ παρεσκευάσατο, ὡς γέ μοι δοκεῖ (p. 57, 24). Schändlich! Wie sollte ein πλάσμα sein er, der die πλάσματα der Heiden vernichtet! Und dann: σὺ ἐπί-

σακτον καλεῖς καὶ ὡσπερ καθηκόντων ὑπηρετήν τὸν ἄνευ ἐν-
 θυμήσεως καὶ λογισμοῦ τῷ συνυπάρχειν τῇ τοῦ πατρὸς ἀιδιό-
 τητι πάντα διανύσαντα; ἐφάρμοσον ἄν, εἰ δὴ τολμᾷς, ἐφάρ-
 μοσον φημί τῷ θεῷ καὶ τὸ εὐλαβεῖσθαι καὶ τὸ φοβεῖσθαι καὶ
 τὸ ἐλπίζειν τὸ ἐκβησόμενον· ἔτι δὲ τὸ ἐνθυμεῖσθαι, τὸ λογι-
 ζεσθαι, τὸ σκεπτόμενον γνώμην ἀποφαίνεσθαι καὶ διαρθροῦν,
 καὶ ὅλως τὸ τέρπεσθαι, τὸ γελᾶν, τὸ λυπεῖσθαι (p. 57, 29).
 Christus hat um unsertwillen gelitten und ist von Gott geschickt
 in einer μορφή σώματος; das ist Gottes nicht unwürdig ἰδοὺ
 γὰρ δὴ ὁ κόσμος αὐτὸς μορφή εἶτουν σχῆμα τυγχάνει ὢν, καὶ
 οἱ ἄστέρες γε χαρακτῆρες προβέβληνται, καὶ ὅλως τὸ πνεῦμα
 τοῦ σφαιροειδοῦς τούτου κύκλου εἶδος τῶν ὄντων τυγχάνει ὄν καὶ
 ὡσπερ μόρφωμα, καὶ ὅμως ὁ θεὸς πανταχοῦ πάρεστι (p. 57, 36).
 Wie sollte es denn da Sünde sein zu sagen, dass Gott in Christus ist.
 Nein das ist Raserei, Arius thäte gut, sich selbst den Tod zu geben.

Ein merkwürdiges Produkt theologischen Dilettantismus
 steht vor uns, aufgebaut auf im wesentlichen pantheistischer
 Grundlage mit Hilfe weniger christlicher Termini und fast noch
 weniger christlicher Gedanken. Kein Bischof der katholischen
 Kirche kann so gedacht und so geschrieben haben, wohl Con-
 stantin, zu dessen Grundanschauungen die hier entwickelten Sätze
 durchaus passen. Man versteht, wie der Verfasser dieser Briefe
 das ὁμοούσιος vertreten konnte und begreift noch besser wie
 bisher, wie dieses ὁμοούσιος als sabellianisch bekämpft werden
 musste: die Auslegung, die ihm hier von officieller Seite zu Theil
 wird, ist, wenn man überhaupt kirchliche Termini auf sie an-
 wenden will, in der That sabellianisch. Sie beweist von Neuem,
 dass unsere Briefe authentisch sind.

3. Die Briefe Constantins an Theodot von Laodicea und Alexander von Alexandrien.

Beide Briefe sind nur bei Gelasius überliefert; der an
 Theodot wird sonst noch einmal auf dem Constantinopeler Concil
 von 553 (= Mansi IX 363 A) von Benignus Bischof von Heraclea
 in Macedonien citirt, der an Alexander wird nirgends erwähnt
 und hat, so weit ich sehe, das Schicksal des dritten Gelasius-
 buches, in dem er enthalten ist, getheilt: obwohl er eine der wich-
 tigsten Urkunden ist, wird er von denen, die über die Anfänge
 des arianischen Streites gehandelt haben, nicht verworthen.

Die Echtheit beider Briefe ist nach dem sprachlichen Ma-
 terial sicher. Aus dem an Theodot notire ich als constantinisch:

ἀκέραιος *integer* C — ἀπόνοια C — ἀτόπημα Verkehrtheit, Schlechtigkeit C — ἄχραντος von der christlichen Religion C — εἰλικρινής rein, aufrichtig C — θρησκεία Gottesdienst, Verehrung C — ἴνα 1 mal C — καθαρός in Bezug auf die διάνοια C — καθοσίωσις C — λαός Gottes bezw. der θεία πρόνοια C — ὁμογνώμων C — ὅσπερ C — προαίρεσις C — πρόνοια C — σύστημα Versammlung C — φύω im Stande sein C.

Aus dem Schreiben an Alexander ist herauszuheben: ἐγώ εἰμι . . . ὃς τὸν νοῦν τὸν ἐμαυτοῦ . . . ἀνέθηκα τῷ θεῷ vgl. ἀνέθηκά σοι τὴν ἐμαυτοῦ ψυχὴν C — ἀντιποιέομαι nachstreben mit dem Genetiv des Objekts C — ἀνόσιος C — εἰλικρινής von der πίστις COr — ἐκείνος 3 mal C — ἐπαναιρέομαι auf sich nehmen C — νοῦς ihn (Gott oder) dem Guten weihen C — προνοέω Sorge tragen Or — πρόνοια Fürsorge C — συνθεράπων 2 mal von Constantin C — ὑπέρθεσις Verzug C — φροντίς *cura* C.

Die Echtheit dieses zweiten Briefes wird ferner durch eine Lücke bestätigt, die in dem überlieferten Text durch die Worte καὶ μεθ' ἕτερα ἀνευρεθέντα angedeutet ist. Denn hier ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine dem kirchlichen Bewusstsein anstössige Partie ausgemerzt; oder sollte es Zufall sein, dass gerade die zwei Briefe des Constantin, die die Reception des Arius befehlen, uns nur fragmentarisch überliefert sind? Der erste ist der vorliegende, der zweite richtet sich an die Adresse des Athanasius und ist uns nur in einem kleinen Bruchstück bei Athanasius *Apologia contra Arianos* 59 und danach bei Sokrates I 27, Sozomenos II 22, Gelasius III 14 erhalten.

Trotz alledem ist die Authenticität des Schreibens an Alexander von seinem Herausgeber Ceriani verdächtigt worden. Er urtheilt: *Nullam offendi huius epistolae notitiam, quae ex praecedentis epistolae parte* (gemeint ist das eben citirte Fragment des an Athanasius gerichteten Briefes) *et ex ratione temporum* (Ceriani datirt den Tod des Alexander auf 326) *quatenus Alexandro episcopo Alexandriae scripta spuria evincitur.*

Man wird umgekehrt schliessen müssen, dass Alexander nicht 326, sondern erst 328 gestorben sein kann. Letzteres Datum giebt bekanntlich der 'Vorbericht' zu der syrischen Sammlung der Festbriefe des Athanasius: 'Die Festbriefe des Athanasius, Bischofs von Alexandria, welche er jedes Jahr an einzelne Städte, an alle Eparchieen, die unter ihm standen, absandte . . . vom Jahre 44 der Zeitrechnung des Diocletian an, in welchem nämlich das Osterfest auf den 19. Pharmuthi (d. i. 14. April

328 Chr.) XVIII Kal. Mai., Mond 18. fiel. Als Alexander, sein Vorgänger am 22. Pharmuthi (17. April) aus dem Leben geschieden, ward Athanasius nach Ostern am 14. Payni (8. Juni), in der ersten Indiction, unter dem Consulat des Januarius und Justus, dem Rector Zenius, dem Eparchen von Aegypten Italus, in der 25. Epacte, am ersten Wochentage, zum Bischof geweiht' (bei Larsow S. 26 f.). Diese Datirung ist nach Entdeckung der syrischen Festbriefe zunächst fast allgemein angenommen worden, und sie empfahl sich um so mehr als der Vorbericht das Todesjahr des Athanasius offenbar richtig auf 373 setzt, gegen Sokrates (IV 20), der 371 angiebt; wie 373 zu 371, so schien 326 sich zu 328 zu verhalten. Widersprochen wurde zunächst in einem von Lipsius herausgegebenen posthumen Aufsatz v. Gutschmid (Kleine Schriften II 440 f.) und im Anschluss daran und aus denselben Gründen von Loofs in der R. E.³ II 195 f.¹ Nachdem dieser betont, dass die Nachricht des Theodoret (I 26) Alexander sei fünf Monate nach der Synode von Nicaea gestorben auf Athanasius *Apol. c. Ar.* 59 zurückgeht, fährt er fort: 'v. Gutschmid (S. 441 f.) hat mit Recht die modernen Auslegungen dieser Stelle künstlich genannt, und unter sein Urtheil über Larsow (S. 26 Anm. 2) fallen auch Sievers (S. 133), Gwatkin (S. 66 Anm. 1) und Seeck (Z. K. G. XVII 69 ff.). Da nun die 46 Amtsjahre, die von vielen bezeugt sind (v. Gutschmid S. 428 u. 343), nicht herauskommen, wenn Athanasius erst am 8. Juni 328 Bischof ward, da Severus v. Aschmunin in seiner 971 geschriebenen Patriarchengeschichte 47 Festbriefe des Athanasius kennt (Renaudot, *hist. patriarch. Alex.*, Paris 1713 p. 96), und da der angeblich erste Festbrief der fragmentarisch auf uns gekommenen Sammlung als erster eines neuen Episkopats wenig glaublich ist (v. Gutschmid 444), so ist (obwohl die syrische Zählung der Festbriefe zB. bei Nr. 39, mit den griechischen Fragmenten stimmt) mit v. Gutschmid bezüglich des Amtsantritts des Athanasius in dem Vorbericht ein Irrthum anzunehmen, die Bischofsweihe des Athanasius auf den 8. Juni 326 zu setzen. Vielleicht sind die wunderlichen Rechenkünste in der *hist. aceph.* 17 (Sievers S. 161 c. 12) darauf zurückzuführen, dass ihr Verfasser die Angabe, Athanasius habe am 8. Juni 366 (*oss. Gratiano et Dagalaipho*) sein vierzigstes Bischofsjahr

¹ Vgl. auch H. Lietzmann in der Z. f. w. Th. XLIV (N. F. IX) S. 380 und A. Harnack *Chronologie* II 80.

vollendet, mit der Rechnung von 328 ab auszugleichen versuchte.¹

Diese Auseinandersetzung hat etwas blendendes. Dennoch wird man ihr nicht zustimmen können; denn sie muss entweder das schon von Baronius (*ann.* z. J. 325 § IX) herangezogene glaubwürdige Zeugnis des Atticus von Constantinopel, dass die nicaenische Synode am 25. August 325 auseinandergegangen sei, verwerfen, oder sie hilft über die Schwierigkeiten, auf deren Vermeidung sie ausgeht, doch nicht hinweg: von Ende August bis zweite Hälfte April sind 8, nicht 5 Monate¹. Hinzu kommt das Zeugnis des uns vorliegenden von Loofs nicht verwertheten Briefes Constantins an Alexander. Er rath sehr das Datum 328 festzuhalten; denn dass Arius schon 5 (oder auch 8) Monate nach dem nicaenischen Concil zurückberufen sein sollte, ist nahezu unmöglich, da Euseb und Theognis erst 3 Monate nach dem Concil in das Exil geschickt werden (Philostorgius I 10) und es schwer denkbar ist, dass man fast gleichzeitig diese verbannte und jenen rehabilitirte. Nimmt man hinzu, was später über das Verhalten des Alexander nach Empfang dieses Briefes zu sagen ist, so wird man es als sicher bezeichnen dürfen, dass er nicht schon 326 gestorben ist.

Die Stelle in des Athanasius *Apologia contra Arianos* 59 darf folglich nicht so verwerthet werden wie schon Theodoret es thut. Athanasius sagt in ihr² zunächst, auf der nicaenischen Synode seien die Arianer verdammt, die Melitianer aber wie auch immer (ὁπωσδήποτε) aufgenommen worden. Er begründet das 'wie auch immer' sodann durch die Worte οὐ γὰρ ἀναγκαῖον νῦν τὴν αἰτίαν ὀνομάζειν und diese wiederum dadurch, dass noch keine 5 Monate vergangen waren, bevor Alexander starb

¹ Daher rechnet denn auch v. Gutschmid p. 441 und mit ihm wohl auch Loofs die 5 Monate nicht von dem Schluss des Concils (wie Athanasius doch nach ihrer Deutung fordert), sondern von dem 'Datum der Publication der Beschlüsse des Concils in Alexandrien durch den zurückgekehrten Alexandros'.

² ταῦτα δὲ πράττοντος τοῦ Μελιτίου γέγονε καὶ ἡ Ἀρειανῆ αἵρεσις. ἀλλ' ἐν τῇ συνόδῳ τῇ κατὰ Νίκαιαν ἢ μὲν αἵρεσις ἀνεθεματίσθη καὶ οἱ Ἀρειανοὶ ἐξεβλήθησαν, οἱ δὲ Μελιτιανοὶ ὁπωσδήποτε ἐδέχθησαν· οὐ γὰρ ἀναγκαῖον νῦν τὴν αἰτίαν ὀνομάζειν. Οὕτω γὰρ πέντε μῆνες παρήλθον καὶ ὁ μὲν μακαρίτης Ἀλέξανδρος τετελεύτηκεν, οἱ δὲ Μελιτιανοὶ, δέον ἡμεῖν καὶ χάριν ἔχειν, ὅτι κἀν ὅλως ἐδέχθησαν, οἱ δὲ κατὰ τοὺς κύνας οὐκ ἐπιλαθόμενοι ὡν ἐξήρασαν πάλιν τὰς ἐκκλησίας ἐτάραττον.

und die Melitianer von neuem die kirchliche Ordnung störten; wie das den Satz einleitende γάρ beweist, liegt aller Nachdruck auf dem letzten Gliede, nicht auf der Angabe über den Tod des Alexander, der überhaupt nur erwähnt wird, weil er die Gelegenheit für die neuen Intriguen bot, ebenso gut aber auch unerwähnt hätte bleiben können. Wenn Sievers in dem Citat p. 132 diese zweite Satzhälfte fortlässt, oder Bright in seiner Ausgabe der historischen Schriften des Athanasius nach Ἀλέξανδρος τετελεύτηκεν ein Semikolon setzt, so machen sie beide das Verständniss des Satzes schlechterdings unmöglich; der Tod des Alexander ist doch kein Grund, die Art der Aufnahme der Melitianer nicht genauer auseinanderzusetzen.

Aber allerdings wird der Zeitabstand dieses Todes und der dadurch bedingten Unruhen von der Aufnahme der Melitianer durch diese Athanasiusstelle auf 5 Monate bemessen. Die Aufnahme der Melitianer könnte demnach, wenn der Tod Alexanders April 328 fällt, erst Ende 327 erfolgt sein; und das wird sie auch trotz der Behauptung des Athanasius, dass sie zu Nicaea stattgefunden habe. Athanasius hat sich entweder (vgl. Larsow 26 Anm. 2) unklar ausgedrückt und bei dem Satze οἱ δὲ Μελιτιανοὶ ὀπωσδήποτε ἐδέχθησαν in gleicher Weise an den Beschluss der Aufnahme durch das Concil, und die nach *Apol. c. Ar.* 71 auf jeden Fall davon zu scheidende, in Wirklichkeit lange nach Nicaea fallende factische Aufnahme durch Alexander gedacht, oder (vgl. Seeck aaO.) er rechnet die 5 Monate von der uns leider völlig dunkelen und nur durch Euseb *Vita Constantini* III 23 bezeugten zweiten nicaenischen Sitzung aus; diese müsste dann Ende 327 getagt und sich speciell mit den Melitianern beschäftigt haben; dass sie um aegyptischer Unruhen willen einberufen wurde, sagt Eusebius ausdrücklich. Es ist für Athanasius um der Rhetorik willen geboten, den Zeitraum in dem die melitianischen Wirren ruhten möglichst zu verkürzen; das darf man bei Interpretation seiner Worte nicht vergessen.

Die weiteren von v. Gutschmid und Loofs gegen die Ansetzung des Todes des Alexander auf 328 vorgebrachten Gründe sind weniger schwerwiegend wie der besprochene. Warum Athanasius in dem Festbrief von 329 des Episcopatswechsels mit keinem Worte gedenkt, lässt sich mit Bestimmtheit natürlich nicht sagen; er mag es schon früher in einem bald nach seiner Wahl erlassenen Hirtenbrief gethan haben; da Alexander drei Tage nach Ostern starb und er selbst sechs Wochen später auf

den Bischofsstuhl erhoben wurde, musste es ihm nahe liegen, schon vor der Zeit des offiziellen Festbriefes seine Gemeinde zu begrüßen. Wie Severus zu der Angabe kommt, dass Athanasius 47 Festbriefe geschrieben habe¹, lässt sich ebenso wenig entscheiden. So viele besessen haben kann er auf keinen Fall; denn in einer ganzen Reihe von Jahren sind überhaupt keine erlassen. (Vgl. den Vorbericht zu Nr. VIII. IX. XIII. XIV. XXIX. XXX. XXXI. XXXII.) Wahrscheinlich haben Severus nicht mehr Briefe wie dem syrischen Sammler vorgelegen und er hat nur aus der ihm geläufigen Zahl der 46 Amtsjahre auf 47 Festbriefe geschlossen. Uebrigens ist er einer der unzuverlässigsten Schriftsteller, die wir kennen (Renaudot 86 und sonst); sein Zeugnis kann auf keinen Fall gegen das urkundliche Zeugnis des Constantinbriefes aufkommen. — Zu der confusen Rechnung der *historia Athanasii* ist jetzt E. Schwartz G. G. N. 1904, 384 ff. einzusehen. — Die 'von vielen bezeugten' 46 Amtsjahre des Athanasius müssen auf späterer Combination beruhen.

Damit sind die von Loofs gegen das Jahr 328 als Todesjahr des Alexander angeführten Gründe erschöpft. Bei v. Gutschmid findet sich noch ein weiterer: Epiphanius *haer.* 69, 11 sagt, Alexander sei im Jahre der Synode von Nicaea gestorben; v. Gutschmid legt auf dieses Zeugnis Werth; denn, meint er, 'von Epiphanius ist in diesem Punkte Abhängigkeit von Athanasius nicht wahrscheinlich; vielmehr wird insgemein angenommen, dass er hier aus einer melitianisch gefärbten Quelle geschöpft habe.' Aber es ist mehr wie bedenklich in chronologischen Fragen mit einem Zeugen zu arbeiten, der nicht nur den 333 geschriebenen Brief des Constantin an Arius, sondern auch die geplante Aufnahme dieses Haeretikers in die Kirchengemeinschaft zu Constantinopel und seinen schliesslichen Tod vor das Concil von Nicaea setzt. All dies thut aber Epiphanius aaO. Hinzu kommt, dass wenn Seeck (aaO. 29 ff.) und Loofs (RE³ XII 44) recht haben, dass Alexander v. Const. 335 tot war und die Angabe des Athanasius, dass eben er mit Arius habe communiciren sollen, irrig ist, Epiphanius in diesem Zusammenhang sicher von Athanasius abhängig ist; auch er nennt Alexander.

¹ Renaudot sagt: *De scriptis Athanasii indiligenter omnino orientales loquuntur. Multas dicunt eum orationes scripsisse, epistolasque paschales seu heortasticas, quadraginta septem: qui numerus a Severo conservatus, respondet annis quibus sedem obtinuit; nempe ut 47^o anno episcopatus labente obierit.*

Von der Vorgeschichte des Schreibens des Kaisers an Alexander wissen wir zunächst aus diesem selbst, dass Arius zusammen mit Euzoius auf Befehl des Constantin an den kaiserlichen Hof gekommen ist, dass dort eine Unterredung zwischen dem Kaiser und den beiden Presbytern vor Zeugen stattgefunden und Arius erklärt hat, dass er den Beschlüssen von Nicaea zustimme. Es ist in hohem Grade wahrscheinlich, dass bei dieser Gelegenheit auch das Bekenntniss abgelegt ist, was uns Sokrates I 26, Sozomenos II 27, Nicephorus VIII 47 erhalten ist und die Ueberschrift trägt: τῷ εὐλαβεστάτῳ καὶ θεοφιλεστάτῳ δεσπότῃ ἡμῶν βασιλεῖ Κωνσταντίνῳ Ἄρειος καὶ Εὐζώιος. Denn Sokrates erzählt I 27, dass Arius daraufhin nach Alexandrien gegangen sei, wo Athanasius sich jedoch geweigert habe, ihn aufzunehmen. Er bringt ebenda das die Reception fordernde Fragment des Briefes Constantins an Athanasius und erzählt nach Athanasius *Apologia contra Arianos* 60 die Verhandlungen von Nicomedien, die mit Hülfe des vierten Festbriefes (Larsow 80) auf 331/32 zu datiren sind. Auch das bei Sokrates I 25 erhaltene Schreiben, in dem Constantin Arius an den Hof befiehlt, wird nach Anweisung des Sokrates mit den besprochenen Ereignissen in Verbindung zu bringen sein; es ist datirt vom 26. November, leider ohne Angabe des Jahres. Dass Sokrates beide Schreiben hinter den Brief des Eusebius und Theognis schiebt, während sie in Wahrheit davor zu gehören scheinen, erklärt sich aus der Art seiner Composition: er hat das wie I 14, 7 zeigt ihm ausserhalb jedes chronologischen Rahmens und ohne Anhaltspunkt für eine jede Datirung überlieferte Schreiben des Euseb und Theognis vor die Darstellung des eigentlichen arianischen Streites und hinter den Bericht über die nicaenische Synode gestellt; in dieser Lücke schien ihm die zeitlose Urkunde am Besten untergebracht.

Auffallen muss bei alle dem nur eins: sowohl Sokrates wie seine Quelle Athanasius stellen die Ereignisse so dar, als ob Constantin nur mit Athanasius und nicht schon mit Alexander über die Reception des Arius verhandelt habe. Die Darstellung ist tendenziös; unter dem Druck des Kaisers hat Alexander sich entschlossen, Arius in die Communion aufzunehmen, ein Schritt den er selbst bald wieder bereute und den zu verschweigen Athanasius das grösste Interesse hatte. Philostorgius, in den Excerpten des Photius II 1, bezeugt dies ausdrücklich: Ὅτι ὁ φιλοψευδῆς οὗτος κακοστόργιος μετὰ τὴν οἰκουμένην σὺν ὁδοῦ

καὶ τὴν ἐκ προδήλου τῶν περὶ τὸν Εὐσέβιον πρὸς τὴν ἄσέβειαν παλινῶδιαν τὸν βασιλέα φησὶ Κωνσταντῖνον τούτους μὲν δίκην εἰσπράξασθαι, ἀνθ' ὧν ἄλλα φρονούντες τῷ ὁμοούσιῳ ὑπεσημήναντο, τοὺς δὲ περὶ Σεκουῦνδον ἀνακαλέσασθαι· καὶ γράμματα παντάχου διαπέμψαι τὸ μὲν ὁμοούσιον διασύροντα, κρατύνοντα δὲ τὸ ἑτερούσιον· οἷς γράμμασι καὶ τὸν Ἀλέξανδρον Ἀλεξανδρείας ὑπογράψαι καὶ διὰ τοῦτο συνελθεῖν αὐτῷ καὶ τοὺς περὶ Ἄρειον· τοῦ δὲ ἐκ βασιλέως ἡρεμήσαντος φόβου, τὸν μὲν Ἀλέξανδρον ἐπὶ τὴν οἰκείαν ἀναδραμεῖν γνῶμην, τὸν δὲ Ἄρειον πάλιν αὐτοῦ τε καὶ τῆς ἐκκλησίας σὺν τοῖς ὁμοφροσιν ἀποστῆναι.

Die Stelle des Philostorgius ist ein eigenthümliches Gewebe von Wahrheit und Dichtung. Wenn Philostorgius sagt, Constantin habe ein Edict erlassen, in dem er das ὁμοούσιος verworfen, und Alexander habe unterschrieben, so ist dies schlechterdings unmöglich; Arius ist nur unter der Bedingung aufgenommen worden, dass er das ὁμοούσιος anerkannte; aber der arianische Historiker mag das natürlich nicht Wort haben. Wenn Philostorgius andererseits sagt, dass Alexander und Arius communicirt haben, so ist dies ebenso sicher richtig; das Schweigen des Athanasius über die betreffs Aufnahme des Arius zwischen Constantin und Alexander gepflogenen Verhandlungen ist zu beredt¹; auch das erneute Umschwenken des Alexander bei Nachlassen des kaiserlichen Druckes wird historisch sein. Hingegen unterliegt die Nachricht II 7, dass Alexander daraufhin von einer arianischen Synode abgesetzt und excommunicirt sei, wieder Bedenken; denn die Leiter dieser Action sollen Euseb und Theognis sein, die doch nach dem Zeugnis eben dieser Stelle erst Ende 328 dh. nach dem Tode des Alexander aus der Verbannung zurückgekehrt sind. Eine von beiden Angaben muss falsch sein. Welche, ist schwer, mit dem uns zur Verfügung stehenden Material vielleicht gar nicht zu entscheiden. Aber in unserm Zusammenhang ist es auch bedeutungslos, denn das Gesagte genügt zum Beweise, dass Cerianis Bedenken gegen die Echtheit des vorliegenden Constantinbriefes unbegründet sind: Constantin hat sowohl von Alexander wie nach dessen Tode von Athanasius die Aufnahme des Arius verlangt.

¹ Athanasius: *Ad episcopos Aegypti et Libyae* 21 eine Stelle, auf die Gothofredus zu Philostorgius S. 46 verweist, kann nicht dagegen beweisen; dass Alexander μέχρι θανάτου κατὰ τῆς αἰρέσεως ταύτης ἠγωνίσαστο ist auf jeden Fall richtig.

Somit haben sich uns alle Johannes eigenthümlichen Urkunden als echt erwiesen. Besonders der zuletzt besprochene Brief wirft ein vortheilhaftes Licht auf seine Kirchengeschichte. Johannes allein unter allen orthodoxen Kirchenhistorikern hat relativ klare Nachrichten über die Verhandlungen Constantins mit Alexander besessen; ihren Ausgang hat allerdings auch er schon nicht mehr erzählen wollen oder können; er lässt Alexander unmittelbar nach Empfang des kaiserlichen Schreibens sterben.

III. Das Buch des Dalmatius.

Es ist oben gezeigt, dass Gelasius jenes alte Actenbuch von Nicaea, das nach Angabe der Vorrede dem Bischof Dalmatius von Cyzicus gehört hat, thatsächlich in Händen gehabt und benutzt hat; es erübrigt Herkunft und Werth dieser Quellschrift zu bestimmen.

Hefele (Theologische Quartalschrift 1851, 45 und ebenso Conc. Gesch.² I 285) urtheilt, dass die Urkunden von Dalmatius selbst 'zusammengebracht' waren. Das ist auf keinen Fall richtig; denn einmal nennt Gelasius Dalmatius als Besitzer, nicht als Compiler¹ und sodann zeigen die erhaltenen Stücke des Buches selbst, dass dieses keine Compilation gewesen ist; sie hängen mindestens zT. durch Rückverweise so eng zusammen, dass man nicht darum herumkommt, dieses Buch für eine mindestens im wesentlichen einheitliche Schöpfung zu halten. Dazu stimmt, dass es, wie schon oben betont, die von der Synode selbst veranstaltete Publication der Synodalacten sein will.

Das älteste Zeugnis, das wir für solche umfangreiche Publicationen der nicaenischen Synode haben, findet sich bei Marutas v. Maipherkat (410). Auf S. 53 der Ausgabe von O. Braun² heisst es: 'Die Sache der Synode [selbst] aber, wie

¹ Dass Dalmatius überhaupt genannt wird, darf nicht auffallen; das Buch gewann an Ansehen, wenn ein den Lesern bekannter Bischof es besessen. Aehnliches auch sonst; so befindet sich (worauf Prof. Brinkmann mich aufmerksam macht) im Escorial ("dans le 'Camerin' du monastère de San Lorenzo del Escorial") ein Evangeliar mit der Aufschrift κτῆμα τοῦ Ἰωάννου Χρυσσοστόμου von erster Hand. Ch. Graux. Revue de phil. I (1877) p. 208 bemerkt dazu: Les mots κτ. etc. peuvent faire penser que le manuscrit dérive d'un exemplaire qu'on devait avoir appartenu au grand saint: à moins qu'il n'aient d'autre origine qu'une supercherie intéressée du copiste.

² De sancta Nicaena synodo. Syrische Texte des Maruta von

sie begann und endete und was sie that, [das erforderte grosse] Mühe für vier (Jahre) ohne die Kosten und die nothwendige Musse(?). Nachdem aber die Väter drei Jahre gesessen in der Untersuchung gegen [alle] Häresieen, besonders gegen die grausamen Arianer, [nachdem viele] Debatten [zwischen ihnen geführt worden waren und sie viel] mit einander verhandelt hatten, schrieben sie langatmige Kapitel der Untersuchung gegen einander, weitschweifig antworteten sie einander und schrieben die Widerlegung jeder Häresie für sich. Sie ist aber [gleich] 15 Propheten ohne die Kanonen und deren Argumente, welche sind drei Propheten'. Die Stelle ist wenig klar, Braun erklärt sie: 'Der Umfang der Constitutionen ist gleich dem Umfang der 15 Prophetae posteriores, jener der Canonen gleich dem von 3(?) prophetae priores nach hebräischer Eintheilung'. Was in den Canones gestanden hat, erfahren wir S. 55: 'und über alle τάγματα erliessen sie Kanonen; über [die Könige] und Priester, über die Häupter und Lenker die Richter der Landschaften, über die Ordines der Kirchen und Klöster und die Ordines der ausgezeichneten Heere, über die Stände der Kaufleute, Wirte, Meerschiffer, die Künstler jeder Art und über das τάγμα [S: der Herren] und sie übergingen weder grosses noch kleines, worüber sie nicht [erlassen hätten] einen Befehl durch Kanonen' (vgl. S. 43 f.).

Es mag zunächst nahe liegend erscheinen, diese Angaben des Marutas mit denen des Gelasius zu combiniren und etwa anzunehmen, dass auch Marutas das Buch des Dalmatius in Händen gehabt oder wenigstens vom Hörensagen kennen gelernt hat. Aber bei näherem Zusehen wird dies durchaus unwahrscheinlich, um nicht zu sagen unmöglich. Zwar 'die Widerlegung jeder Häresie für sich', die die Väter nach Marutas niederschrieben, erinnert an die ἔγγραφοὶ ἔλεγχοι gegen die Blasphemie der Arianer, die Gelasius excerpirt hat, aber charakteristisch für das Buch des Dalmatius sind doch nicht diese von Gelasius in sein Werk gar nicht aufgenommenen ἔλεγχοι, sondern die grossen Stücke Protokoll, die es enthalten hat; Marutas weiss nichts von einer Veröffentlichung der Protokolle. Umgekehrt sind für das Buch des Marutas jene umfangreichen Canonessammlungen

Maipherkat nach einer Handschrift der Propaganda zu Rom übersetzt von Dr. Oscar Braun = Kirchengesch. Studien hrsggb. von Knöpfler, Schrörs, Sdralek. IV 3. Münster 1898.

characteristisch; Gelasius aber kennt nur die 20 echten Canones und die von diesen streng geschiedenen διατυπώσεις. Wenn vollends wie es den Anschein hat die S. 6 ff. bei Braun gedruckten Canones noch zu dem Werk des Marutas gehören und die Angaben S. 56 dieses Schriftstellers, dass seine Canonsammlung im Wesentlichen eine Auswahl der nicaenischen Canones (sei, richtig ist¹, so gehört Marutas mit seinen nicaenischen Actenpublicationen auf die Seite der späteren pseudo-nicaenischen Canones die von Turrianus und Ecchellensis publicirt sind (Mansi II 947 ff.), während Gelasius von diesen Machwerken keinerlei Kenntniss verräth. Beider Quellen sind dann streng zu scheiden.

Bevor wir zu der Prüfung der Urkunden des Dalmatiusbuches im einzelnen übergehen, muss noch eine Vorfrage wenigstens kurz besprochen sein: hat es überhaupt nicaenische Protokolle gegeben? Baronius hat dies seiner Zeit angenommen, aber schon Valesius widersprach. Eine Note zu dem Satz des Euseb: ἐκυροῦτο δ' ἤδη καὶ ἐν γραφῇ δι' ὑποσημειώσεως ἐκάστου τὰ κοινῇ δεδομένα (*Vita Const.* III 14) besagt, dass ausser dem Symbolum und den Canones nie irgend welche nicaenischen Acten existirt hätten. Eben die vorliegende Eusebstelle beweise dies: *Quippe Eusebius diserte testatur, nihil scriptis traditum fuisse, praeter ea, quae ex communi consilio decreta fuerant: eaque omnium subscriptionibus roborata fuisse dicit.* Baronius sei durch die lateinische Uebersetzung von des Athanasius Schrift *de synodis* getäuscht worden. Der griechische Text erwähne die Acten nicht. Gegen ihre Existenz beweise auch Athanasius *de decretis* p. 209 F (der Pariser Ausgabe von 1698) *ex quo (scil. loco) manifeste colligitur nulla fuisse acta. Sic enim loquitur: Quando quidem, inquit, tua dilectio ea nosse desiderat, quae in synodo gesta sunt, minime cunctatus sum: sed statim tibi significavi quaecunque ibi*

¹ Braun p. 25 scheint das nicht anzunehmen. Er meint, es wäre 'recht wohl denkbar, dass Marutas aus den im antiochenischen Patriarchat geschriebenen oder geübten Rechtsgrundsätzen das für seine Zwecke geeignete aushob, in systematische Form brachte und durch eine pia fraus, um die Annahme zu erleichtern, für nicänische ausgab'. Die Sache bedarf erneuter Untersuchung und zwar im weitesten Rahmen der pseudo-nicaenischen Canones und Constitutionen. Zu letzteren vgl. vorläufig Fabricius *Bibl. gr.* XII 586 ff. und Hefele in der *Theologischen Quartalschrift* 1851, 48 ff., sowie in seiner *Conciliengeschichte*² I 356 ff.

acta sunt etc. Quod si acta a notariis excepta fuissent, satis habuisset Athanasius acta illa ad amicum suum transmittere.

Diese Kritik des Valesius wirkte durchschlagend; es wurde Vulgärmeinung, dass zu Nicaea nicht Protokoll geführt worden, Acten von Nicaea nicht existirt hätten¹. Und doch ist diese Kritik, abgesehen von dem was gegen Baronius gesagt wird, in keiner Weise ausreichend. *De decretis Nicaenae synodi* ist eine Gelegenheitschrift des Athanasius, veranlasst durch die Anfrage eines Freundes, der mit Arianern und Eusebianern disputirt hatte, und dem man besonders rügend vorgehalten hatte: διὰ τί οἱ ἐν Νικαίᾳ συνελθόντες ἔγραψαν ἀγράφους λέξεις (p. 208 C). Auf diese Frage will Athanasius antworten, wie der Inhalt des Sendschreibens und besonders klar seine Einleitung und sein Schluss zeigen. Mit einer Uebersendung der Acten von Nicaea wäre seinem Freunde ein geringer Dienst erwiesen worden; es kam darauf an, die Motive zu entwickeln, die die Väter hatten, wenn sie ἄγραφοι λέξεις einführten und zu zeigen, dass nur durch diese ἄγραφοι λέξεις der arianischen Haeresie wirksam begegnet werden konnte. Die von Valesius herausgehobene Stelle kann daran gar nichts ändern und ist im Zusammenhang betrachtet durchaus unanstössig.

Ebenso wenig kann die Eusebstelle für Valois' These beweisen; denn Euseb sagt nicht, was Valois ihn sagen lässt, dass nur die gemeinsamen Beschlüsse niedergeschrieben worden seien. Vielmehr ist das entscheidende 'nur' Interpretament und zwar falsches Interpretament des Valesius; nicht auf κοινῆ, sondern auf ἐκυροῦτο δ' ἡδὴ ἐν γραφῇ δι' ὑποσημειώσεως ἐκάστου liegt in Wirklichkeit der Nachdruck. Für die Frage, ob es Protokolle von Nicaea gegeben hat oder nicht, lässt sich aus den Worten des Euseb gar nichts entnehmen.

Ueberhaupt fehlt es, von spätem nichts beweisenden Nachrichten abgesehen, an directen Zeugnissen für oder wider die Existenz von nicaenischen Acten. Denn auch mit jener einen Stelle des Hieronymus² in der *acta et nomina* der Bischöfe von

¹ Vgl. zB. Hefele Theol. Qu.-Schr. 1851, 40 f. Conc.-Gesch. I 283 f. Widersprochen wurde von E. Revillout: Le concile de Nicée d'après les textes coptes.

² Hieron. c. *Lucif.* 20: *supersunt adhuc homines, qui illi synodo interfuerunt. et si hoc parum est, quia propter temporis antiquitatem rari admodum sunt et in omni loco testes adesse non possunt, legamus*

Nicaea ausdrücklich genannt werden, wird man nicht gern arbeiten; es ist zu leicht möglich, dass der eitle Mann die *acta* citirt hat ohne sie in Händen zu haben, nur weil er ihre Existenz voraussetzte. Immerhin ist auch dies interessant.

Die Frage nach den nicaenischen Acten lässt sich somit zunächst, wenn überhaupt nur auf dem Wege des Analogieschlusses entscheiden. War es zur Zeit von Nicaea im Orient üblich, auf Synoden ganz oder zum Theil Protokoll zu führen und dieses Protokoll in irgend welcher Form zu veröffentlichen? Wir sind in der glücklichen Lage bestimmt behaupten zu können, dass beides schon vor Nicaea mindestens gelegentlich geschehen ist. In dem Schreiben der dritten gegen Paul von Samosata gehaltenen antiochenischen Synode heisst es (bei Euseb h. e. VII 30 § 11 p. 362 bei Reading) τὸν μὲν γὰρ υἱὸν τοῦ θεοῦ οὐ βούλεται συνομολογεῖν ἔξ οὐρανοῦ κατεληλυθέναι, ἵνα τι προλαβόντες τῶν μελλόντων γραφήσεσθαι θῶμεν· καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ ψιλῷ ῥηθήσεται, ἀλλ' ἔξ ὧν ἐπέμψαμεν ὑπομνημάτων δείκνυται πολλαχόθεν· οὐχ ἥκιστα δὲ ὅπου λέγει Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν. Euseb selbst (h. e. VII 29) versichert entsprechend, dass die Disputation zwischen Paul und Malchion von Stenographen aufgenommen worden, und das Stenogramm noch zu seiner Zeit litterarisch verbreitet sei¹. Auch wir besitzen noch Fragmente der Nachschrift².

Der Fall von Antiochien steht nicht einzigartig da; vielmehr finden wir noch von mehreren Synoden der ersten Hälfte und Mitte des vierten Jahrhunderts Protokolle bezeugt, so zB. von: Antiochien: καὶ Ἀσκληπᾶς δὲ ὁ συλλειτουργὸς προήνεγκεν ὑπομνήματα γενόμενα ἐν Ἀντιοχείᾳ, παρόντων τῶν κατηγορῶν καὶ Εὐσεβίου τοῦ ἀπὸ Καισαρείας, καὶ ἐκ τῶν ἀποφάσεων τῶν δικασάντων ἐπισκόπων ἔδειξεν ἑαυτὸν ἀθῶνον εἶναι. (Brief von Sardika bei Athan. *Apol. c. Ar.* 47.) Sirmium: ὀρισθείσης δὲ ἡμέρας γνῶμη καὶ τοῦ βασιλέως συνήλθον οἱ τε παρόντες ἐπίσκοποι καὶ τῶν συγκλητικῶν οὐκ ὀλίγοι, οὓς ἐκέλευσε παρῆναι τῇ διαλέξει ὁ βασιλεὺς. Ἐφ'

acta et nomina episcoporum synodi Nicaenae, et hos, quos supra diximus fuisse susceptos, subscripsisse homousion inter ceteros reperimus.

¹ οὗτός (scil. Malchion) γέ τοι ἐπισημειουμένων ταχυγράφων Ζήτησιν πρὸς αὐτὸν ἐνστησάμενος, ἦν καὶ εἰς δεῦρο φερομένην ἴσμεν, μόνος ἴσχυσε τῶν ἄλλων κρυψίνουον ὄντα καὶ ἀπατηλὸν φωρᾶσαι τὸν ἄνθρωπον.

² Gesammelt bei Routh *Rel. S.* III² p. 300 f. 326 f. Weiteres bei Pitra *Anal. Sacra* III 600 ff. IV 183 ff. 423 ff.

ἦν ἀντικατέστη τῷ Φωτεινῷ Βασίλειος ὁ τῆς ἐν Ἀγκύρᾳ τότε προεστῶς ἐκκλησίας, ὁξυγράφων τε τὰς φωνὰς αὐτῶν γραφόντων. Μεγίστη δὲ μάχη μεταξύ τῶν παρ' ἐκατέρου λόγων ἐγένετο· ἐν οἷς Φωτεινὸς ἠττηθεὶς κατεκρίθη. (Sokr. h. e. II 30, 43 f.)

Seleucia: Παρήσαν γὰρ δὴ καὶ ὁξυγράφοι τὰ παρ' ἐκάστου λεγόμενα σημεϊούμενοι· ἦν τὰ μὲν καθ' ἕκαστον ἐν τῇ συναγωγῇ Σαβίνου ζητείτωσαν οἱ φιλομαθεῖς διὰ μακροτέρων ἐγκείμενα. ἡμεῖς δὲ τὰ κεφαλαῖωδη μόνον ἐπιτρέχοντες ἐκθησόμεθα. (Sokr. h. e. II 39, 8.)

Diese zufällig zusammengegriffenen Beispiele machen es, wie mir scheint, in hohem Grade wahrscheinlich, dass auch auf der grossen kaiserlichen Prunksynode zu Nicaea Protokoll geführt worden ist und lassen den Gedanken, dass die Synode selbst ihre Acten oder wenigstens einen Theil derselben publicirt hat, keineswegs absurd erscheinen. Die Möglichkeit, dass Gelasius eine echte Actenpublikation von Nicaea benutzt hat, besteht also durchaus; ob er sie thatsächlich gehabt hat, darüber kann nur die Einzelkritik aufklären.

1. Die Begrüssungsrede Constantins p. 16, 34 ff.

Fuchs Bibliothek der Kirchenversammlungen I 439 Anm. 104 sagt von der vorliegenden Rede, und er spricht damit nur aus, was andere vor und nach ihm stillschweigend denken: 'Sie ist von gar schlechtem Gehalt, und ganz für die damalige Lage des Kaisers unschicklich. Sie scheint eine rednerische Schulübung eines Mannes zu sein, der keinen Begriff davon gehabt hat, wie der Regent bei solchen Auftritten sprechen muss. Wenn man sie auch der Erfindung des Gelasius selbst nicht zu danken hat, wie doch Cave *hist. litt. script. eccl.* T. I p. 117 behauptet, so macht sie wenigstens ihrem Verfasser nicht viel Ehre. Die letzten Perioden sind das beste daran.'

Das ist eine Kritik, wie man sie sich 1780 gestatten durfte, und wie sie damals sicher überzeugend wirkte. Heute und besonders nach den Ausführungen Seecks in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XVIII und Heikels in der Einleitung zu der Constantinvita des Euseb (vgl. auch P. Wendland in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1904, 342 f.) wird sie auf den Sachkundigen gar keinen Eindruck machen. Wer den Abschnitt liest, den Heikel LXIX aus einer Urkunde herausgehoben hat, die Maximin in Erzsäulen eingegraben und in den

Städten mehrerer Provinzen aufgestellt' hat, der wird verstehen wie Seeck 345 urtheilen konnte, 'dass, je rhetorischer, unzusammenhängender und geschmackloser eine Urkunde des Kaisers ist, desto wahrscheinlicher ihre Echtheit wird'. Ein Kaiser, der Briefe wie die uns bei Euseb, Gelasius und sonst erhaltenen geschrieben hat, kann die Synode von Nicaea auch ganz gut mit einer Predigt eröffnet haben.

Denn dies und nichts anderes ist die aus dem Buch des Dalmatius entnommene Eröffnungsrede des Constantin. Der Kaiser rühmt in ihr die Herrlichkeit der christlichen Kirche, preist Christus und seine Wunderthaten, bekämpft das Heidenthum und den Götzendienst, bittet um Zulassung zu der Synode, mahnt zum Frieden und Entscheidung der Controversen auf Grund der heiligen Schriften. Dabei fällt schon beim ersten Lesen der Rede auf, wie völlig sie alles specifisch christlichen oder gar dogmatischen Inhalts entbehrt. Ihre Interessen liegen durchaus in der Sphäre die Euseb umschreibt, wenn er *De vita Constantini* IV 29¹ die religiösen Reden Constantins im allgemeinen charakterisirt und sagt, Constantin habe in ihnen bald den Polytheismus bekämpft, bald den Monotheismus empfohlen; er sei ausgegangen von dem Gedanken der πρόνοια, fortgeschritten zu der σωτήριος οἰκονομία, um schliesslich auf die διδασκαλία περὶ τοῦ θεοῦ δικαιοτηρίου zu kommen. Das erweckt für unsere Rede ein günstiges Vorurtheil, und dieses Vorurtheil täuscht nicht; denn wie das Grosse und Ganze so zeigt auch das Detail den Geist Constantins². Wie in den sicher echten Constantinbriefen der Eusebivita, so ist auch hier die Rede von dem θεῖον νεῦμα (16, 39; 16, 9), dem θεῖος λόγος (17, 24), dem θεῖος νόμος (18, 5; 19, 6) und vor allem der echt constantinischen θεία πρόνοια (17, 34); wie dort so wird auch hier Gott schlechthin τὸ θεῖον genannt (17, 2; 18, 23; 19, 32). Er erhält Attribute wie παντοδύναμος, τὰ πάντα δυ-

¹ ὑποδιαίρων δὲ τὰς ὑποθέσεις, τοτὲ μὲν τῆς πολυθέου πλάνης ἐλέγχους κατεβάλλετο, παριστὰς ἀπάτην εἶναι καὶ ἀθεότητος πρόβολου τὴν τῶν ἔθνων δεισιδαιμονίαν, τοτὲ δὲ τὴν μόναρχον γνωρίζειν παρεδίδου θεότητα, διῆει δ' ἐφεξῆς τὸν περὶ προνοίας τῶν τε καθόλου καὶ τῶν περὶ μέρους λόγον. ἔνθεν δὲ ἐπὶ τὴν σωτήριον κατέβαιναν οἰκονομίαν, καὶ ταύτην δεικνύς ἀναγκαίως κατὰ τὸν προσήκοντα γεγενῆσθαι λόγον. μεταβάς δ' ἐντεῦθεν τὴν περὶ τοῦ θεοῦ δικαιοτηρίου διδασκαλίαν ἐκίνει.

² Zum folgenden vgl. soweit es sich um Gedanken der Briefe handelt Heikel aaO. LXXXIV ff.

νάμενος, πολυδύναμος, παντοδυναστής, oder es heisst von ihm τί γὰρ μᾶλλον ἢ ἀγνότης ἄξιον τοῦ θεοῦ (18, 9), alles ganz aus den Gedanken Constantins; beachtenswerth ist ferner vor allem die Bezeichnung Gottes als πάντων πραγμάτων πατήρ (17, 11); in den Briefen heisst er (Eus. IV 11) πάντων ἀρχηγὸς καὶ πατήρ. Auch soll man nach den Briefen 'eine richtige Meinung von Gott hegen und einen festen Glauben und Hingebung beweisen . . . ihn fürchten . . . ihn und sein Gesetz verehren . . . ihm dankbar sein . . . ihm gehorchen . . . rein und heilig leben' (Hkl. LXXXVI), nach der Rede sind es zwei φυλακαὶ die den κυριακὸς οἶκος bewachen, der φόβος θεῖος und der πρὸς τὸ θεῖον ἔπαινος: τούτων γὰρ ἐκατέρων ἐπικειμένων τοῖς προθύροις τοῦ ἀγιωτάτου τόπου, δικαιοσύνην μὲν αἱ θύραι ἀναπεπταμέναι δέχονται, αὕτη τε εἴσω οικισθεῖσα μένει ἀκήρατος· τῇ δὲ ἀδικία οὐδὲ θέμις ταῖς θύραις προσελθεῖν, ἀλλὰ ἐξόριστος τούτου τοῦ τόπου ἐκκλείεται (17, 3 ff.). Weiterhin ist für Constantin charakteristisch der ἀγιώτατος νόμος τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας (16, 36), oder die πίστις τῆς ἀληθείας (17, 15); auch die Sätze τοῦ ἀθανάτου αὐτοῦ νόμου εἰς νοῦν ἔδωκεν ἡμῖν τὴν σεμνότητα (16, 45) und εἰς τὴν τοῦ αἰδίου καὶ ἀθανάτου φωτὸς λαμπρότητα ἦγαγεν (17, 7) tragen den Stempel constantinischer Denk- und Ausdrucksweise. Von Christus und seiner Wirksamkeit ist mehr wie in den Briefen die Rede; sein Auftreten als Lehrer wird hervorgehoben, seine Wunder werden gefeiert; dabei findet sich ein Zug von solcher Feinheit, dass er allein fast schon die Authenticität unserer Rede beweist; von Lazarus heisst es καὶ Λαζάρου μετὰ τὴν τελευταίην βραχεῖα τινὶ ράβδῳ ἀνάστασιν πεποίηκε (17, 34). Der Redner kennt, wie die βραχεῖα ράβδος beweist, die Geschichte nicht aus der Bibel, sondern aus den bildlichen Darstellungen¹; es ist bekannt, dass Bibelkenntniss nicht die stärkste Seite des kaiserlichen Katechumenen war.

Wie den Geist so zeigt die Rede auch die Sprache Constantins. Ihr Stil ist ganz wie der der Briefe 'unruhig, nervös, etwas abrupt' (Hkl. LXX), 'schwerfällig aber kräftig' (Hkl. XCIX), im Gegensatz zu der 'klaren' und 'korrekten' aber 'einförmigen' (Hkl. XCIII) Art der der Eusebvita angehängten Oratio; unsere Rede ist eben nicht wie die Oratio nach einem Entwurf des Kaisers frei ausgearbeitet, sondern wörtlich aus dem lateinischen übersetzt. ἐκεῖνος, ein Lieblingswort des Constantin, kommt in

¹ Vgl. zB. die von J. Wilpert: Die Malereien der Katakomben Roms, Textband p. 310 ff. zusammengestellten Bilder.

ihr 6 × vor, ἵνα 8 ×, ὅσπερ 9 ×. Aus dem weiteren Wortvorrath notire ich:

ἀγνός 6 × Or — ἀγριότης C — ἀθέμιτος frevelhaft C — αἴσθησις COr (αἴσθησιν τούτου λαβεῖν vgl. λογισμὸν . . . λαβόντες V. C. II 25 aber auch αἴσθησιν τοῖς πᾶσι παρέχει V. C. II 48) — ἀκέραιος *integer* C — ἀκμάζω C — ἀκμή Kraft Or — ἄλλως τε [δέ] καὶ C — ἀμοιβή Vergeltung Or — ἀμφιβάλλω Bedenken tragen C — ἀνεξικακία vgl. ἀνεξικακος Or — ἀνθρώπειος C — ἀντιτείνω widerstehen C — ἀξία Würde COr — ἀρμονία des Leibes C — αὐθέντης Urheber C — ἀφορᾶν πρὸς τι C — βασκανία Verleumdung Or — γήνιος C — δηλαδὴ 1 × C — διάνοια: πάσης τῆς διανοίας τῆς ἡμετέρας τὸν λογισμὸν συνέκλεισε vgl. εἶσω τῆς διανοίας ἐγκλείειν C — εἰκότως mit Recht C — εἶσω 3 × COr — ἐμμανῶς Or — ἐμποδῶν C — ἐναργής C — ἐξαιρέτως *praecipue*, besonders Or — ἔψω C — ζητέω *quaero* fragen C — θεράπων Gottes von Constantin C — θέσπισμα Or — θρησκεία Gottesdienst, Verehrung COr — ἴαμα Heilmittel COr — καθιδρῶν, bei C καθιδρούμα, — καθοσίωσις Or — κρηπίς C — λογισμός C — εἰ καὶ τὰ μάλιστα C 3 × (davon einmal ohne τὰ) — νοῦς C — οἶκος von dem Tempel der göttlichen Wahrheit oder Kirche C — ὄψις COr — πεποιθήσις Zuversicht COr — προξενέω verschaffen C — σεμνότης C — σύνεσις Verstand C — συνεχής C — συντίθεμαι beitreten C — τελεσιουργέω vollenden C — ὑπόστασις: οὐδεμίαν ἔχον ὑπόστασιν ἀληθείας vgl. ὑπόστασιν οὐδεμίαν ἔχον Or — φυλάττω beobachten, bei C von Festen, hier mit πρόσταγμα.

Nach all dem Gesagten scheint mir die Behauptung genügend fundamentirt, dass die aus dem Buche des Dalmatius entnommene Rede Constantins im Vollsinn des Wortes echt ist. An diesem Ergebniss wird uns auch der Umstand nicht irremachen, dass die Angaben, die Euseb V. C. III 12 über die Ansprache macht, mit der Constantin die Synode begrüsst, zu unserer gelasianischen Urkunde zunächst gar nicht passen wollen. Denn schon Heikel hat erkannt, dass die bei Euseb erhaltene Rede 'kein wörtlich wiedergegebenes Aktenstück, sondern ein Referat. In Stil und Wahl der Wörter hat sie einen Eusebianischen Charakter' (Hkl. LXXV vgl. LXIII). Sie ist, wie wir jetzt sagen können, sogar ein sehr ungenaues Referat. Euseb hat den ganzen predigtartigen Haupttheil weggelassen, aus dem Schluss nur die Gedanken der Ueberwindung der äusseren Feinde und der Nothwendigkeit des Friedens im Innern der Kirche herausgezupft und diese Gedanken völlig frei entwickelt. Dass er sich, wie Heikel noch meint, dabei 'wenigstens an einige lateinische Originalwendungen hielt', ist durchaus unwahrscheinlich. Zwischen dem Concil und der Abfassung der Constantiniva lagen 12 Jahre

und schriftliche Quellen scheint Euseb diesmal nicht benutzt zu haben; er verliess sich auf sein Gedächtniss.

Tillemont *Mém. VI Le concile de Nicée article VII* p. 651 hat geglaubt, dass die Rede des Kaisers zu Nicaea den vornehmsten Bischöfen eingehändigt worden sei: *elle fut . . . donnée aux principaux evesques du concile*. Das beruht auf einem Missverständnis der Worte des Euseb V. C. III 13: ὁ μὲν δὴ ταῦτα εἰπὼν Ῥωμαῖα γλώττη, ὑπερμηνεύοντος ἑτέρου, παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις; παραδιδόναι τὸν λόγον heisst das Wort abtreten nicht eine Rede einhändigen¹. Es ist die bei weitem wahrscheinlichste Annahme, dass die bei Gelasius erhaltene Rede Stenogramm ist. Wie wichtig der Nachweis ihrer Echtheit für die Beurtheilung des Dalmatiusbuches ist, leuchtet nach dem, was oben über den nicht-compilerischen Charakter dieses Buches gesagt ist, ohne weiteres ein.

Noch ein Punkt muss zum Schluss hervorgehoben werden: die letzten Sätze der Kaiserrede des Gelasius finden sich wörtlich bei Theodoret I 7. Damit ist es sicher, dass schon Theodoret die gelasianische Ansprache gekannt hat und im höchsten Grade wahrscheinlich, dass das Buch des Dalmatius wie zu den Quellen des Gelasius so auch zu denen des Theodoret gehört². Mussten wir es oben von den pseudonicaenischen Canones abrücken, so rückt es jetzt zu den Quellen der grossen Kirchenhistoriker des fünften Jahrhunderts hin.

2. Das Bekenntniss des Hosius p. 21, 51 ff.

Fuchs hat in seiner Uebersetzung (I 444 Anm. 110) das Bekenntniss kurz zusammengezogen und bemerkt in einer Anmerkung: 'Wie dieses Glaubensdekret hier eingeschoben werde ohne einigen Zusammenhang mit dem vorhergehenden, und wie man es je für ein nicäisches Produkt habe ausgeben können,

¹ Vgl. Plato Critias p. 106 B: προσευξάμενοι δὲ παραδίδομεν κατὰ τὰς ὁμολογίας Κριτία τὸν ἐξῆς λόγον. Politeia I 331 D: παραδίωμι ὑμῖν τὸν λόγον. Anders deutet Seeck Z. f. k. G. XVII 348; er übersetzt: er gab das Wort.

² Der Versuch mit Hilfe der Angaben des Euseb und Theodoret eine Constantinrede zu schaffen, findet sich bei Nicephorus Callisti *h. e.* VIII 16. Das Ergebniss zeigt, wie unmöglich die Aufgabe ist. Soweit Nicephorus Theodoret nicht wörtlich ausschreibt, enthält seine Rede aber auch nichts für Constantin Charakteristisches. Ein Vergleich dieser Compilation mit der gelasianischen Rede zeigt von Neuem deren Echtheit.

darüber muss man sich sehr wundern. Ich habe es ganz kurz zusammengefasst, weil es wenigstens hundert Jahre und drüber jünger zu sein scheint als das nicäische Concilium. Epiphanius sagt *haeres.* 74 es sei zu Nicaea von dem heiligen Geist die Frage nicht gewesen: und Basilius *epist.* 78 man habe des heiligen Geistes nur gelegentlich gedacht, weil über die Lehre von ihm noch kein Streit entstanden gewesen sei. Hier aber ist die ganze Dreieinigkeitslehre nach der genauen Bestimmung der dabei gebräuchlichen Kunstwörter. Der Ausdruck ὑποστάσις ist ganz anders genommen als in dem nicäischen Symbolum, nämlich im Gegensatz gegen οὐσία.

Bei dieser Kritik ist zunächst übersehen, dass das Abendland mindestens seit Tertullian stets trinitarisch gedacht und gelehrt hat, ein von Hosius vorgelegtes Bekenntniss daher auch trinitarisch lauten musste, mag zu Nicaea nun über den heiligen Geist debattirt sein oder nicht. Sodann ist nicht beachtet, dass mit dem Ausdruck τρεῖς ὑποστάσεις der andere abendländische τρία πρόσωπα wechselt und die dem Bekenntniss vorangeschickten Worte besagen, dass dieses Lateinisch vorgelegt und gedolmetscht worden ist; es ist zu überlegen, ob die τρεῖς ὑποστάσεις etwa auf Rechnung des Dolmetschers kommen und mehr zufällig mit der späteren Terminologie zusammentreffen. Doch ist dies nicht wahrscheinlich; auch die griechische Fassung des Bekenntnisses wird auf Hosius selbst zurückgehen. Denn Sokrates bemerkt bei Gelegenheit der alexandrinischen Synode von 362 auf die Verhandlungen von 324 zurückgreifend (III 7, 12. 13): "Ὁσιος γὰρ ὁ Κοδρούβης τῆς ἐν Ἰσπανίᾳ ἐπίσκοπος, οὗ καὶ ἔμπροσθεν πεποιήμεθα μνήμην, ὑπὸ τοῦ βασιλέως Κωνσταντίνου εἰς τὸ κατασβέσαι τὴν τότε ὑπὸ τοῦ Ἀρείου γενομένην ταραχὴν προαποσταλεῖς, τὸ Σαβελλίου τοῦ Λίβυος ἐκβαλεῖν δόγμα προθυμούμενος τὴν περὶ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως πεποιήται ζήτησιν, ἥτις καὶ αὐτὴ ἐτέρας ἐρεσχελίας ὑπόθεσις γέγονεν. Ἀλλὰ τότε μὲν ἢ ἐν Νικαίᾳ ἐπιγενομένη σύνοδος τὴν περὶ τούτου ζήτησιν οὐδὲ λόγου ἤξιωσεν. Diese 'von den meisten verworfene Mittheilung' ist für die Echtheit unseres Bekenntnisses von entscheidender Bedeutung. Schon Harnack *Dogm. Gesch.*³ II 227 Anm. 2 hat sie gegen Verdächtigungen wenigstens zum Theil in Schutz genommen. Nach ihm ist es 'sehr glaublich', dass die Formel des Hosius *'unius substantiae tres personae* gewesen ist, wobei *persona* freilich mehr als *species* oder *forma* (nicht als 'Wesen') aufzufassen ist'. 'Nur das muss nach ihm dahingestellt

bleiben, ob Hosius 'persona' wirklich schon mit 'ὑπόστασις' übersetzt hat. Es ist (meint er) nicht wahrscheinlich, da er in dem sog. sardicensischen Symbol ὑπόστασις = οὐσία (*substantia*) gesetzt hat. Dass sein Hauptstichwort μία οὐσία gewesen ist, geht auch aus seinem Brief an Narcissus von Neronias (Euseb. c. *Marcell* p. 25 D) hervor.¹

Harnack hat das bei Gelasius überlieferte Bekenntniss des Hosius zur Kritik des Sokrates nicht herangezogen; sonst hätte er seine Bedenken gegen die τρεῖς ὑποστάσεις im Munde des Hosius vielleicht niedergeschlagen; denn das Zusammentreffen des Bekenntnisses mit der Notiz des Sokrates ist zu frappant und lässt kaum eine andere Erklärung zu als die, dass das Bekenntniss echt und die Nachricht des Sokrates in vollem Umfang zuverlässig ist. Denn die Annahme, dass Sokrates sein Wissen eben aus diesem Bekenntniss herausgesponnen habe, ist unwahrscheinlich, da er von Vorgängen des Jahres 324 zu sprechen scheint und von der nicaenischen Synode nur zu sagen weiss, dass sie auf das Problem des Verhältnisses von οὐσία und ὑπόστασις nicht eingegangen sei; unser Bekenntniss will gerade zu Nicaea vorgelegt sein. Der Verweis auf das sardicensische Symbol mit seiner Gleichsetzung von οὐσία und ὑπόστασις kann gegen das vereinte Zeugniss des Sokrates und unseres Hosiusbekenntnisses um so weniger aufkommen, als der Antheil, den Hosius an der Formulirung dieses Symbols genommen hat, ungewiss ist; sein Autor wird nie genannt und die Vermuthung, dass Hosius es formulirt hat, stützt sich einzig darauf, dass es, wenn nicht alles täuscht, von Hosius und Protogenes der Synode vorgelegt worden ist¹.

3. Der Dialog p. 22, 32 ff.

Ueber das grösste der dem Buch des Dalmatius entnommenen Actenstücke, den Dialog zwischen dem Philosophen Phaidon und den nicaenischen Vätern urtheilte schon Valesius zu Sokrates I 8, 13: *fabulas potius redolent quam historiam rerum gestarum*. Entsprechend schrieb Cave *hist. litt.* I 454: *ut verum fatear, prolixae istae disputationes ex ipsius Gelasii saltem antiquissimi codicis ab eo usurpati autoris cerebro mihi profluxi esse videntur*. Auch Tillemont *mém. VI Le concile de Nicée art. XVIII* p. 680

¹ Das entscheidende Schreiben des Protogenes und Hosius an Julius von Rom bei den Ballerini: *Lco Magnus* III 597 f. vgl. auch Schwartz *G. G. N.* 1904, 379 f.

übergeht das Stück ganz kurz; es ist ihm höchst verdächtig. Vereinzelter nicht oder schlecht begründeter Widerspruch konnte gegen das Urtheil dieser Autoritäten auf patristischem Gebiet nicht aufkommen, und so darf es nicht Wunder nehmen, dass nicht nur für Fuchs aaO. 447 Anm. 112, sondern auch für Hefele und Krüger (vgl. oben Bd. 60 S. 597) diese Disputationen das Paradestück sind, das immer und immer wieder vorgeführt wird, wenn es gilt die absolute Unzuverlässigkeit des Gelasius und der gelasianischen Urkunden zu erweisen¹.

Und doch hätte man wenigstens seit dem Erscheinen des ersten Bandes von Kattenbuschs apostolischem Symbol vorsichtig sein sollen. Denn dort ist 241 Anm. 10 eine für die Frage der Echtheit dieses Dialogs sehr wichtige Beobachtung gemacht. In dem Dialog des Gelasius redet unter andern auch Macarius von Jerusalem und in seinen Ausführungen findet sich eine deutliche Anspielung auf das Taufbekenntniss des Redners. Er sagt (39, 26 ff.): ἀνεήλυθεν εἰς τοὺς οὐρανοὺς βλέπόντων αὐτῶν, ἐν δεξιᾷ τε τοῦ πατρὸς κεκαθικέναι αὐτὸν οἱ ἱεροὶ ἐδίδαξαν λόγοι, ὃν καὶ ἤξειν προσδοκῶμεν ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς ἀιδίως ὡς αἰεὶ συμβασιλεύοντα τῷ πατρὶ εἰς τοὺς ἀπείρους αἰῶνας. αὕτη ἡ τῆς ἐκκλησίας ἀποστολικὴ καὶ ἀμώμητος πίστις . . . Kattenbusch vergleicht mit dieser Stelle das Taufbekenntniss des Cyrill von Jerusalem (*Cat.* XV 2 p. 224): καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς καὶ ἐρχόμενον ἐν δόξῃ κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος und gelangt zu dem Resultat: 'Es ist nicht zu bezweifeln, dass Macarius im allgemeinen die gleiche Formel als Taufsymbolum gehabt hat, als welche Cyrill in den Katechesen auslegt'². Dieses Resultat ist von grosser Wichtigkeit; es spricht stark für die Echtheit der gelasianischen Disputationen; denn es ist unwahrscheinlich, dass wer immer den Dialog fingirt haben sollte, nicht nur das Jerusalemere Taufbekenntniss in Gebrauch gehabt, sondern auch gerade dem Jerusalemere Bischof eine Anspielung darauf in den Mund gelegt haben sollte.

Wenn man unsern Dialog mit der Mehrzahl der andern sicher litterarischen oder fictiven Dialoge und in Sonderheit mit jenen zwei bzw. drei Dialogen, in denen Arius und Athanasius disputiren³, ver-

¹ Vgl. auch E. Preuschen RE.³ V 609, 44 ff.

² Vgl. auch Hahn: *Bibl. der Symbole*³ 133 Anm. 373.

³ Gedruckt bei Montfaucon in den *Op. Athan. tom.* III p. 206 ff.

gleich, so fallen verschiedene starke Differenzen auf. Während in jenen ein wirklicher Dialog stattfindet, in denen Frage und Antwort Schlag auf Schlag folgen, werden hier lange Reden gehalten; nur ganz gelegentlich kommt es einmal zu einem wirklichen Disput; und während dort zwei oder drei Personen discutiren und von Anfang bis zu Ende Träger des Dialogs sind, verhandeln hier nicht weniger wie acht Personen mit einander und zwar in der Weise, dass gegen einen Arianer die verschiedenen nicaenischen Bischöfe abwechselnd auf- und abtreten. Dabei ist es besonders beachtenswerth, dass Athanasius an der Debatte nicht theilnimmt, obwohl er doch schon sehr bald nach Nicaea als der Hauptagent auf dieser Synode erschien und entsprechend in den oben erwähnten Disputationen mit Arius denn auch persönlich den nicaenischen Glauben durchkämpft.

In dem gelasianischen Dialog debattirt von arianischer Seite Phaidon ὁ φιλόσοφος. Die Scene ist hierin durchaus der antiochenischen parallel, auf der Malchion gegen Paul von Samosata auftritt: auch Malchion war wie Euseb sagt ἀπὸ σοφιστῶν¹. Wenn man behauptet hat, Phaidon sei Heide, so ist dies nicht richtig; seine Taufe wird 26, 51 ausdrücklich erwähnt; dass er auch ein kirchliches Amt gehabt und etwa wie Malchion Presbyter gewesen ist, lässt sich nicht beweisen, ist aber an und für sich wahrscheinlich. Gegen Phaidon ergreifen das Wort Eustathius von Antiochien, Hosius von Corduba, Leontius von Caesarea in Kappadocien, Eupsechius von Tyana, Eusebius von Caesarea in Palaestina, Protogenes von Sardica, Macarius von Jerusalem. Alle diese Bischöfe können wir mit Hülfe des nicaenischen Bischofskatalogs als auf der Synode thatsächlich anwesend erweisen; ja noch mehr, sie gehören alle zu den vornehmsten der zu Nicaea versammelten Bischöfe. Denn von Euseb, dessen Bedeutung auch so genügend klar ist, abgesehen, stehen ihre Namen in der genannten Liste jedesmal an der Spitze der Provinz in der ihr Bischofssitz liegt. Der Dialog ist also auf jeden Fall unter guter Kenntniss der Verhältnisse geschrieben. Beachtet man nun ferner, dass ausdrücklich bemerkt wird, Hosius habe sich eines Dolmetschers bedient und

632 ff. Vgl. auch die *dialogi de trinitate* ebenda 472 ff. Weiteres Material bei Hirzel: Der Dialog II bes. 366 ff.

¹ Auch sonst scheinen Sophisten berühmte Theologen gewesen zu sein. So wird Asterius von Athanasius Or. II c. Ar. 28 p. 496 C (vgl. Or. I c. Ar. 30 p. 435 B) und sonst ὁ σοφιστής genannt. Vgl. Zahn: Marcell von Ankyra 38 f. Andere Beispiele bei Harnack Chronologie II 137.

dass Euppsychius von Tyana, der nächste Colleague des Leontius von Caesarea, nur insofern in die Debatte eingreift, als drei Redestücke überschrieben sind: ἀνταπόκρισις τῶν ἀγίων πατέρων διὰ Λεοντίου ἐπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας καὶ Εὐψυχίου ἐπισκόπου Τυάνων, dh. dass Euppsychius selbst gar nicht spricht, sondern die Vorstellung die ist, dass Leontius zugleich im Namen seines Collegen redet, so wird man die Frage nach der Echtheit des Dialoges wenigstens erwägenswerth finden.

Gegen die Echtheit wird wieder und wieder als entscheidend eingewandt, dass in dem Dialog auch die Frage verhandelt wird, ob der hl. Geist ein κτίσμα sei; denn zu Nicaea sei die Lehre vom hl. Geist 'bekanntlich' nicht verhandelt worden. Nun steht es vollkommen fest, dass die Frage nach der Gottheit des hl. Geistes in der ganzen ersten Hälfte des arianischen Streites und folglich auch zu Nicaea zurückgetreten ist (man hatte in erster Linie die Gottheit des Sohnes durchzukämpfen), aber mehr, als dass diese Frage zurückgetreten ist, lässt sich in keiner Weise behaupten. Athan. *Or. I c. Ar.* 6 p. 410 C formulirt als arianische Lehre ἀλλότριον καὶ ἀμέτοχόν εἰσιν ἀλλήλων αἱ οὐσίαι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος und *Or. III c. Ar.* 15 p. 564 D lesen wir als arianische Lästerung, der Geist sei ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. Auch die *Epist. I ad Serap.* stellt die Sache nicht so dar, als ob die Pneumatomachen eine funkelneue Häresie erfunden hätten, sondern schildert sie als von den Arianern ausgegangen διὰ τὴν κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ βλασφημίαν (p. 648 A). Nehmen wir das Zeugniß des Eriphanus (*haer.* 69, 56) hinzu: τὸ ἅγιον πνεῦμα κτίσμα πάλιν κτίσματός φασιν εἶναι διὰ τὸ διὰ τοῦ υἱοῦ τὰ πάντα γεγενῆσθαι, so werden wir die ausdrückliche Leugnung der Gottheit des hl. Geistes für die arianische Partei zugestehen müssen. Dass Arius selbst auch in diesem Punkte wie seine Anhänger gelehrt hat, ist um so wahrscheinlicher als in den Fragmenten bei Athanasius *de synodis* 15. 16 von τρεῖς ὑποστάσεις die Rede ist und ganz allgemein gesagt wird: ἦγουν τριάς ἐστὶ δόξαις οὐχ ὁμοίαις· ἀνεπίμικτοι ἑαυταῖς εἰσιν αἱ ὑποστάσεις αὐτῶν· μία τῆς μίᾳς ἐνδοξοτέρα δόξαις ἐπ' ἄπειρον¹. Die Möglichkeit, dass zu Nicaea gelegentlich auch gegen die arianischen Behauptungen über den Geist Stellung genommen ist, liegt also durchaus vor. Am wenigsten kann Basilius *ep.* 125 (*tom.* III 216 B) dagegen beweisen. Basilius kommt es

¹ Vgl. A. Harnack *Dogm. Gesch.* II 197.

dem Zusammenhang nach darauf an zu begründen, warum das nicaenische Symbolum über die Gottheit des Geistes keine genügenden Aussagen enthalte, warum τὰ μὲν ἄλλα ἀρκούντως καὶ ἀκριβῶς διώρισται . . . ὁ δὲ περὶ τοῦ πνεύματος λόγος ἐν παραδρομῇ κεῖται. Er antwortet, man habe zu Nicaea die Gottheit des hl. Geistes zu betonen nicht für nöthig erachtet διὰ τὸ μηδέπω τότε τοῦτο κενιῆσθαι τὸ ζήτημα, ἀλλ' ἀνεπιβούλευτον ἐνυπάρχειν ταῖς τῶν πιστευόντων ψυχαῖς τὴν περὶ αὐτοῦ διάνοιαν. Historisch lässt sich dieser Satz, der auf der durchaus unhistorischen Voraussetzung basirt ist, dass die Arianer die Gottheit des Sohnes bestritten, die des Geistes aber zugestanden hätten, in keiner Weise verwerthen: er ist das Ergebniss rein dogmatischer Geschichtsconstruction.

Hingegen ist etwas anderes, was sich gerade aus dem Vergleich unseres Dialoges mit Basilius ergibt, von grosser Bedeutung; der Dialog zeigt keine Spur einer Einwirkung der späteren kappadocischen Theologie.

Wohl finden sich (wir kommen unten darauf zurück) zeitweilig Ansätze zu einer Scheidung von οὐσία und ὑπόστασις, aber ihr gegenseitiges Verhältniss ist noch in keiner Weise logisch bestimmt; es wird gar nicht als Problem empfunden, wie sich dies besonders p. 34, 40 ff. zeigt, wo Phaidon genaueren Aufschluss über die μία θεότης τῶν τριῶν τελείων ὑποστάσεων haben will und bittet λευκότερον σαφηνίσαστέ μοι τὰς ῥήσεις. Als Antwort wird ihm nicht viel mehr zu Theil als ἀνέκφραστός ἐστι ἐπεὶ καὶ ἀπερινόητος καὶ ἀνεπιλόγιστος καὶ πάντη ἀνεξιχνίαστος ἡ θεία καὶ ἄρρητος οὐσία ἐκείνη, ἡ τὰ πάντα ὑπερέχουσα καὶ τὰ πάντα περιέχουσα. Auch das ist beachtenswerth, dass das alte trinitarische Bild πηγῆ, ποταμός, ὕδωρ p. 36, 21 ff. anstandslos verwendet und ausführlich entfaltet wird; die Kappadocier hatten Bedenken es aufzunehmen¹.

Dieses Verhältniss unseres Dialoges zu der späteren kappadocischen Theologie wird noch wichtiger, wenn man sein Augenmerk darauf richtet, dass der Dialog das Incarnationsproblem nicht kennt. Nachdem die Frage nach der Gottheit des Sohnes und des hl. Geistes erledigt ist, wendet sich die Debatte der Frage der Menschwerdung zu: καὶ πῶς ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ συναεστράφη ὡς ἄνθρωπος τοῖς ἀνθρώποις θεὸς ὢν ἀναλλοίωτος; fragt Phaidon p. 37, 50, und nachdem er eine ihm nicht genügende

¹ Holl Amphilochius 146.

Antwort bekommen hat, wiederholt er seine Frage p. 38, 23: πῶς λαμβάνει σάρκα ἐκ γυναικός. Darauf Macarius: ἤδη εἰρήκαμέν σοι, ὦ βέλτιστε, μηδαμῶς ἐπὶ τῶν τοῦ θεοῦ μυστηρίων λέγειν τὸ ὅπως· ἀπόρρητα γάρ εἰσι καὶ ἀνεπιλόγιστα. Und nun folgt eine längere Rede, die über den thematisch vorausgestellten Satz doch in keinem Punkte wesentlich herausführt; das Problem des Verhältnisses von σῶμα, ψυχὴ und πνεῦμα existirt nicht. Das ist, nachdem die Frage der Incarnation vornehmlich durch Apollinaris in der Kirche akut geworden, kaum denkbar. Man wird unsern Dialog schwerlich nach 360 entstanden denken dürfen.

Seine Echtheit wird damit immer wahrscheinlicher. Die Entscheidung müssen die Eusebreden bringen; denn bei Euseb allein besteht die Möglichkeit eines fruchtbaren Vergleiches zwischen den im Dialog ihm zugeschobenen Redestücken und sicher echten eusebianischen Schriften¹. Von Leontius von Caes., Euphrosynus von Tyana, Protogenes von Sardica, Macarius von Jerusalem besitzen wir keine Zeile; Eustathius von Antiochien und Hosius von Cordoba reden in dem Dialog nur so kurz und wenig, dass ihre Eigenart sich nicht fassen lässt.

Gleich die ersten Worte, mit denen der Euseb des Dialogs Phaidon gegenübertritt, sind nun von grosser Bedeutung 27, 12 ff.: τί πιθανῶς καὶ ῥαδίως ὡς οἶει τοὺς βυθοὺς διατιτρώσκεις; μὴ σαυτῷ, ὦ φιλόσοφε, ἀφορμὰς ἀνάνδρους ἐπισώρευε· ὄρα μήπως δυσεπιβάτοις κρημοῖς ἀπαραφυλάκτως ἐπιβάς κρημισθῆς. Das hier gebrauchte Bild des sich herabstürzen in den Abgrund wird 30, 51 f. von dem Redner wieder aufgenommen: μὴ ζῆτει πῶς φιλόσοφε· εἰ δὲ μή, καθὰ ἤδη διὰ πλείονων εἴρηται σοι καὶ ἐν ἀρχῇ τῆς διαλέξεως διεμαρτυράμεθα ὅτι κρημνίσαι σεαυτὸν σπουδάζεις διερευνᾶν πειρώμενος τὰ ἀνεξερεύνητα. 32, 5 f. kehrt es dann zum dritten mal wieder: κρημνίσαι σεαυτὸν ἅπαξ ἐλόμενος καὶ μικρὸν ἀνανεύσας ἐκ² τοῦ περιέχοντός σε τῆς ἀσεβείας βυθοῦ. . . Wir haben ein Lieblingsbild unseres Redners vor uns, das charakteristischer Weise im ganzen weiteren Dialog nicht wieder vorkommt, sich wohl aber in den Eusebianischen Schriften und zwar zu wiederholten Malen und mit wörtlichem Anklang an unsere Stellen wiederfindet: c. *Marc.* p. 1 A: ἡ

¹ Conybeare hat die Echtheit von *contra Marcellum* bestritten; mit Unrecht wie ich in Preuschens Zeitschrift zu zeigen denke.

² So richtig bei Mausii II 856 A statt οὐκ in dem Commelinschen Druck.

ὑπόθεσις αὐτῷ τῆς γραφῆς μισαδελφία κατέστη· τὸ δὲ ταύτης αἴτιον Ζήλος καὶ φθόνος· ἃ δὲ καὶ ἄλλους μυρίουσ εἰς κακῶν ἔσχατα κατεκρήμνισε — 53 A: ὡσπερ εἰς βυθὸν ἀτοπίας ἑαυτὸν ἐκπεπτωκότα — 53 D: τί δὲ κατὰ κρημνῶν ὠθεῖς περὶ ἡμῶν μὴ μεμάθηκας ὀριζόμενος ἐγγράφως — *De eccl. theol.* 77 A: αὐτὸν ὠθῶν ἐπὶ τὸν προφανῆ τῆς αὐτῆς δυσσεβείας κρημνὸν οὐδεμίας γένοιτ' ἂν συγνώμης ἄξιος — 115 D: ὄρας εἰς οἶον κεχώρηκε κρημνὸν μηδενὶ χειραγωγῷ χρησάμενος μηδὲ ταῖς θείαις γραφαῖς. — 175 A: εἰς αὐτὸν ὄλον τὸν Σαβελλίου βυθὸν χωρεῖ.

Weiteres kommt hinzu: 30, 32 ff. formulirt der Euseb des Dialogs eine Art von Glaubensbekenntniss: ὁ τέλειος οὔτε μειοῦται οὔτε αὔξει. εἰς ἀγέννητος ὁ θεὸς καὶ πατήρ· εἰς καὶ ὁ γεγεννημένος ἐξ αὐτοῦ μονογενῆς υἱὸς θεὸς λόγος. ὡσπερ οὖν οὐκ ἔστι συναγέννητος τῷ θεῷ καὶ πατρὶ θεὸς ἕτερος, οὕτως οὐδὲ συγγεγεννημένος ἢ προγεγεννημένος ἢ μεταγεγεννημένος υἱὸς ἕτερος τοῦ θεοῦ τῷ μονογενεῖ υἱῷ αὐτοῦ θεῷ λόγῳ· εἰς ὄντως θεὸς καὶ πατήρ, εἰς ὄντως καὶ ὁ γεγεννημένος ἐξ αὐτοῦ ἀφράστως υἱὸς θεὸς λόγος. ὡσπερ οὖν οὐ λόγῳ μόνῳ πατήρ ὁ θεός, οὕτως οὐδὲ λόγῳ μόνῳ υἱός, ἀλλ' ἀληθῶς υἱός· γνήσιος ὁ πατήρ, γνήσιος ὁ υἱός· θεὸς ὁ πατήρ, θεὸς καὶ ὁ ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένος υἱός· τέλειος ὁ πατήρ, τέλειος αὐτοῦ καὶ ὁ υἱός· ἀσώματος ὁ πατήρ, ἀσώματος καὶ ὁ υἱός· καὶ ἀσωμάτου γὰρ χαρακτήρ, καὶ ἡ εἰκὼν ἀσώματος δηλονότι. πιστεύεις τοῦτο ὡ φιλόσοφε, ὅτι γεγέννηται ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς καὶ ὁ μονογενῆς υἱὸς αὐτοῦ, καθάπερ ἐξ ὑπαρχῆς τῶν λόγων διὰ πλείστων ὄσων γραφικῶν μαρτυριῶν ἀπεδείξαμεν, ἢ οὐ; Der ganze Passus lässt sich mit charakteristischen Parallelen aus den Eusebianischen Schriften belegen; er enthält Gedanken die Euseb nicht zufällig einmal bringt, sondern immer wieder betont und seinen Lesern einzuprägen sucht. Zu dem Anfang ὁ τέλειος οὔτε μειοῦται οὔτε αὔξει ist zB. zu vergleichen *Demonstr. ev.* V 1 p. 213: μήτε κατὰ διάστασιν ἢ διαίρεσιν ἢ μείωσιν ἢ τομῆν ἢ κατὰ τι ὄλως τῶν ἐπὶ τῆς θνητῆς γενέσεως ἐπιτελουμένων τὴν ἀπόρρητον αὐτοῦ γενεσιουργίαν ἐπινοοῦμεν; der Gedanke kehrt wieder *Dem. ev.* IV 3 p. 148; IV 15 p. 179; *de eccl. theol.* p. 114 B und 73 A; an allen Stellen wird entweder das Substantiv μείωσις oder das Verbum μειοῦσθαι gebraucht.

Der Redner des Dialogs fährt fort: εἰς ἀγέννητος ὁ θεός καὶ πατήρ, εἰς καὶ ὁ γεγεννημένος ἐξ αὐτοῦ μονογενῆς υἱὸς θεός λόγος. *Dem. ev.* V 1 p. 215 lesen wir ὁ μὲν ἀγέννητος ὁ δὲ

γεννητός. Ganz Aehnliches finden wir *Dem. ev.* V 1 p. 213; *De eccl. theol.* 108 AB, auch 109 B und C; *c. Marc.* 5 B 27 D; das μόνος ἀγέννητος wird ferner betont *Dem. ev.* IV 1 p. 144 IV 3 p. 147; entsprechend wird hervorgehoben, dass der Sohn nicht ἀγέννητος ist *de eccl. theol.* 85 B 89 C 106 D 121 A D 141 B (vgl. auch *c. Marc.* 35 C), dass er ἐκ τοῦ ἐνός καὶ μόνου ἀγεννήτου θεοῦ γεννηθείς ist *de eccl. theol.* 123 C; gegen δύο ἀγέννητα wird polemisiert *Dem. ev.* V 1 p. 213; der Werth, der auf den Gedanken gelegt wird, erhellt aus der Darlegung *de eccl. theol.* 69 CD 70 AB. Die Antithese ist ein Rest aus der arianischen Zeit des Euseb; Athanasius bekämpft sie *de decr. Nic. syn.* 28 ff. Auch die Gegenüberstellung des doppelten εἷς kehrt sonst bei Euseb wieder, so *de eccl. theol.* 62 A: εἷς θεὸς τῆ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ κηρύττεται καὶ οὐκ ἔστιν ἕτερος πλὴν αὐτοῦ· εἷς δὲ καὶ μονογενῆς τοῦ θεοῦ υἱός, εἰκὼν τῆς πατρικῆς θεότητος καὶ διὰ τοῦτο θεός. Vgl. auch *Dem. ev.* IV 3 p. 147, IV 3 p. 148, IV 5 p. 153; *de eccl. theol.* 62 B, 66 A, *c. Marc.* 27 D. Die Verbindung θεὸς λόγος findet sich zB. *c. Marc.* 36 D.

Die Fortsetzung der citirten Stelle bietet weniger charakteristisches; doch lohnt es zu vergleichen: *c. Marc.* 4 C: ἴν' ἧ καὶ ὁ πατὴρ ἀληθῶς πατήρ, οὐ μέχρι φωνῆς ὡδέ πη χρηματίζων, οὐδὲ ψευδῆ κεκτημένος τὴν προσηγορίαν, ἀληθεία δὲ καὶ ἔργῳ πατήρ υἱοῦ μονογενοῦς καὶ ὁ υἱὸς ἀληθῶς υἱός. — *Dem. ev.* IV 3 p. 147; ἐνός δὲ ὄντος τοῦ πατρὸς ἕνα χρῆ καὶ τὸν υἱόν, ἀλλ' οὐ πολλοὺς εἶναι, καὶ ἕνα τέλειον μόνον γεννητὸν θεὸν ἐκ θεοῦ, ἀλλ' οὐ πλείους . . . διὸ δὴ εἷς θεὸς ἐνός υἱοῦ τελείου καὶ μονογενοῦς (ähnlich *Dem. ev.* IV 3 p. 148; IV 2 p. 146). — *De eccl. theol.* 118 B: καὶ φῶς μὲν αὐτὸν ἀκούων οὐκ ἐκπίπτει ἐπὶ τὸ σωματικὸν φῶς.

Das Glaubensbekenntniss gipfelt in der Frage πιστεύεις τοῦτο, ὃ φιλόσοφε, ὅτι γεγέννηται ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς καὶ ὁ μονογενῆς υἱὸς αὐτοῦ . . .; Euseb polemisiert des öfteren gegen die Behauptung, dass der Sohn ἔξ οὐκ ὄντων sei (so *de eccl. theol.* 67 A 68 A, *Dem. ev.* IV 1 p. 145, V 1 p. 214), er lehnt auch die These ab, dass Vater und Sohn δύο οὐσῖαι seien (*de eccl. theol.* 141 B) und spricht es ausdrücklich aus, dass niemand an der ἄρρητος und ἀνέκφραστος δύναμις und οὐσία des Vaters Theil habe ausser dem Sohn (*Dem. ev.* IV 6 p. 155), er setzt die Einheit der οὐσία des Vaters und Sohnes ferner voraus, wenn er sagt, wir werden einst Gott geeint werden οὐ κατὰ συναλοίφῃν μιᾶς οὐσίας, κατὰ δὲ τελείωσιν τῆς εἰς ἄκραν

ἀρετῆς (*De eccl. theol.* 192 C) — die Prämissen zu dem γεγέννηται ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς sind also durchaus gegeben, aber einer der unsern völlig parallelen Stelle bei Euseb erinnere ich mich nicht. Dennoch kann es in keiner Weise bezweifelt werden, dass Euseb zu Nicaea so hat sprechen können. In dem im Anhang zu des Athanasius Schrift *de decretis Nic. syn.* erhaltenen Brief an seine Gemeinde zu Caesarea erklärt er ausdrücklich, dass er auch dem ἐκ τῆς οὐσίας beigestimmt habe, nachdem er sich überzeugt habe, dass die Synode nicht damit sagen wolle, der Sohn sei ein μέρος des Vaters; diese Deutung ist aber in dem Dialog durch den an der Spitze des ganzen Abschnitts stehenden Satz ὁ τέλειος οὔτε μειοῦται οὔτε αὐξεῖ ausgeschlossen. Wir dürfen nie vergessen, dass Euseb zu Nicaea nachweislich die orthodoxesten Stunden seines Lebens verlebt hat.

Auf die Frage in die das Glaubensbekenntniss des Euseb ausläuft, antwortet Phaidon nicht direct; er stellt eine Gegenfrage: πῶς καὶ τίνι τρόπῳ φράσον; Aber Euseb lehnt es ab, auf sie einzugehen: Wie der Sohn geboren ist, das kann man nicht wissen; denn von wem wollte man es erfahren? war der Sohn doch vor der Erde und dem Meer, vor Sonne und Mond und Aionen, sagt doch das Evangelium: der Vater allein kennt den Sohn und der Sohn den Vater und wem es der Sohn offenbaren will, Matth. 11, 27. Mit dem Glauben gilt es zu fassen τέλειον ἐκ τελείου τὸν υἱὸν ὡς πολλάκις ἤκουσας, φῶς αἰδίου ἐκ φωτὸς αἰδίου, θεὸν ἀληθινὸν ἐξ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ πατρός, ἄκτιστον ἐξ ἀκτίστου, ἀσύνθετον ἐξ ἀσυνθέτου, αἰεὶ ὄντα πρὸς τὸν πατέρα· ἐν ἀρχῇ γὰρ ἦν ὁ λόγος καθά φησιν Ἰωάννης ὁ εὐαγγελιστής· καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Darum gilt τοῖς γεγραμμένοις πίστευε, τὰ μὴ γεγραμμένα μὴ ἐννοεῖ μηδὲ ζῆτει. — Das ist wieder durchaus eusebianisch, nicht nur in der principiellen Ablehnung aller nicht aus der Schrift zu belegenden Aussagen über den Sohn, und jener bestimmt-unbestimmten, schwebenden Art das Verhältniss des Sohnes zum Vater zu schildern, sondern auch in dem was über die vorzeitliche Geburt des Sohnes gesagt wird. Die beste Parallele ist *Dem. ev.* V 1 p. 216: ἀνέφικτος γὰρ ὡς ἀληθῶς καὶ οὐκ ἀνθρώποις μόνον, ἀλλὰ καὶ ταῖς πάσης ἐπέκεινα οὐσίας δυνάμεσιν ἢ τοῦ μονογενοῦς τοῦ θεοῦ τυγχάνει γένεσις ὡσπερ οὖν καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν τοὺς οἰκείους μαθητὰς αὐτὰ δὴ ταῦτα μυσταγωγῶν 'οὐδεὶς ἔγνω' φησὶ 'τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός'· ὅψι καὶ ἐπιλέγει 'καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν υἱὸν εἰ μὴ

ὁ πατήρ². Der Gedanke ist bei Euseb häufig; in der Mehrzahl der Fälle wird auch wie hier auf die Matthäusstelle verwiesen, so *Dem.* IV 3 p. 149, *hist. eccl.* I 2, 2, *de eccl. theol.* 71/72, 88 C, *contra Marc.* 6 A.

Im folgenden wird dann einmal, das einzige Mal in den dem Euseb zugeschriebenen Redestücken, die Vokabel ὁμοούσιος gebraucht und zwar in Verbindung mit ὁμότιμος. Bei Erklärung des Genesisitates ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν heisst es: οὐκ εἶπε ποιήσον, ἢ ποιήσατε, ἀλλὰ ποιήσωμεν, δεικνὺς τὸ ὁμοούσιον καὶ ὁμότιμον ἐπὶ τῆς μακαρίας ἐκείνης καὶ ἀφράστου τριάδος. An ὁμοούσιος im Munde des Euseb zu Nicaea wird Niemand Anstoss nehmen, was ὁμότιμος angeht¹, so wird *de eccl. theol.* 109 C ἰσότιμος zwar ausdrücklich abgelehnt, aber doch nur um gleich darauf p. 111 A zu constatiren, dass der Sohn geehrt werden soll μὴ ὁμοίως τοῖς προφήταις μηδ' ὁμοίως ἀγγέλοις ἢ ταῖς τούτων διαφερούσαις δυνάμεσιν ἀλλ' αὐτῷ τῷ πατρὶ παραπλησίως oder 111 C: διὸ δὴ καὶ ἡμᾶς προσήκει μόνον τὸν υἱὸν καὶ μηδένα ἕτερον θεϊκῆ τιμῆ σέβειν, καθὼς τιμῶμεν τὸν πατέρα, καὶ ἐν τούτῳ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ τιμωμένον. (Vgl. auch *Dem. ev.* IV 5 p. 150, *De eccl. theol.* 69 B.) Wer ὁμοούσιος anerkannte, wird sich auch mit ὁμότιμος abzufinden gewusst haben. Dass beide Prädikate nicht nur Vater und Sohn, sondern der ganzen τριάς zuerkannt werden, und dass eben auf diese τριάς auch die Genesisstelle gedeutet wird, überrascht, kann aber nicht gegen Euseb beweisen. Bedenkt man, wie plötzlich in den eusebianischen Schriften nach Nicaea der Terminus τριάς auftaucht, so liegt die Vermuthung mehr wie nahe, dass Euseb sich eben zu Nicaea mit dem Gedanken der τριάς befreundet hat.

Abgeschlossen wird die Rede Eusebs mit den Sätzen: ἦλθε θεὸς ἐπὶ γῆς ὁ υἱὸς σαρκὶ κρύψας ὡς ἡβουλήθη τὸ τῆς αὐτοῦ θεότητος μέγεθος, οὐκ ἐρημώσας τὰ ἐν οὐρανοῖς, οὐδὲ γὰρ πρὸ τοῦ σαρκωθῆναι ἔρημος αὐτοῦ ὁ κόσμος· θεὸς ἦν καὶ ἔστι καὶ γέγονε ἄνθρωπος δι' οἰκονομίαν, σαρκωθείς καὶ τεχθείς ἐκ παρθένου δι' οἰκείαν φιλανθρωπίαν· ἄξιον ἑαυτοῦ καὶ ἴσον υἱὸν ἐγέννησεν ὁ πατήρ, ὡς οἶδεν ὁ γεννήσας αὐτὸν θεὸς καὶ πατήρ καὶ ὁ ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένος υἱός, ᾧ φιλόσοφε. Eine

¹ Vgl. Holl: *Amphilochius* 126, *Funk Apost. Constitutionen* 295 ff. und *Kirchengesch. Abhdlgen.* II 348 ff. 357 ff. aber auch L. Duchesne im *Bulletin critique* III 6 ff. XIII 81 ff.

schlagende Parallele zu dem charakteristischsten Gedanken findet sich *Dem. ev.* IV 13 p. 169: Christus war nicht, als er Mensch war, gehindert zugleich in andern Theilen des Alls zu sein, ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐν τῷ τότε καθ' ὃ ἐν ἀνθρώποις ἐπολιτεύετο τὰ πάντα ἐπλήρου καὶ τῷ πατρὶ συνῆν καὶ ἐν αὐτῷ γε ἦν καὶ τῶν πάντων ἀθρώως καὶ ἐν τῷ τότε τῶν τε κατ' οὐρανὸν καὶ ἐπὶ γῆς ἐπεμέλετο κτλ. (Vgl. *Theoph.* 144, 3 ff. und *c. Marc.* 54 D.)

Der Character unserer Redestücke kann nach alle dem als im allgemeinen eusebianisch bezeichnet werden. Auffallend ist eigentlich überhaupt nur eins¹: die Erklärung der Proverbienstelle, die im Mittelpunkt der zwischen Euseb und Phaidon geführten Debatte steht: κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ. Zwar weist der Redner des Dialogs 27, 14 ff. ebenso wie der Euseb von *contra Marc.* p. 44 CD die Deutung der Stelle auf die Menschwerdung des Praeexistenten zurück, beide berühren sich auch darin, dass sie die Worte aus ihrem Zusammenhang heraus erklären wollen, und der Passus des Dialogs 27, 18 ff: ἐὰν ἀναγγεῖλω ὑμῖν τὰ καθ' ἡμέραν γινόμενα μνημονεύσω τὰ ἐξ αἰῶνος ἀριθμησαί· εἶτα ἐπάγει λέγων κύριος ἔκτισέ με trifft wörtlich zusammen mit Euseb *Dem. ev.* V 1 p. 212: εἶτα εἰπὼν μνημονεύσειν τὰ ἐξ αἰῶνος ἐπάγει λέγων κύριος ἔκτισε — aber in dieser formell gleichen Umgebung steht eine inhaltlich andersartige Interpretation: Während Euseb vor (zB. *Praep. ev.* VII 12 XI 14 *Dem. ev.* V 1) wie nach Nicaea (zB. *c. Marc.* p. 44 f. *De eccl. theol.* 150 ff.) unter der redend eingeführten σοφία den praeexistenten Christus versteht, deutet er im Dialog diese σοφία als die praeeexistente menschliche σοφία. Ich glaube, dass die Differenz sich auch unter der Voraussetzung der Echtheit des Dialogs einfach und befriedigend erklärt: der Grund der verschiedenen Deutung liegt in dem Punkte um dessent-

¹ p. 27, 37 ff. lesen wir: τὰς δύο φύσεις προσθήσαντες κυρίως ποιήσαντος χώρας καὶ ἀοικήτους, ἃς εἶπε Σολομῶν καὶ Βαροῦχ ἦτοι Ἰερεμίας (εἰπὼν γὰρ ἔκτισέ με ἐπήγαγεν αὐτοῦ καὶ τὰς ἐνεργείας λέγων κύριος ἐποίησε χώρας καὶ ἀοικήτους) συλλογισάμεθα ὡ βέλτιστε τὸ τίς κύριος ὁ ποιήσας χώρας καὶ ἀοικήτους; das ist Unsinn; wenn man die δύο φύσεις voraussetzt, kann man nicht noch fragen, wer unter dem κύριος zu verstehen sei; die Stelle ist corrupt, die δύο φύσεις sind interpolirt. Der Interpolator scheint auch noch 31, 34 ff. seine Theologie eingetragen zu haben: εἰς γὰρ ἐξ ἀμφοῖν Χριστὸς νοουμένης καὶ γνωριζομένης τῆς διαφορᾶς τῶν οὐσιῶν, τῆς τε θεότητος αὐτοῦ καὶ τῆς σαρκός. So hat man vor 360 kaum gesprochen.

willen die Stelle überhaupt kontrovers ist, dem ἔκτισε. *Dem. ev.* V 1 p. 214 erklärt Euseb ὡςπερ ἡ θεία γραφή τοτὲ μὲν πρωτότοκον πάσης κτίσεως τὸν υἱὸν ἀναγορεύει ἕξ αὐτοῦ προσώπου τὸ κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ φάσκουσα, τοτὲ δὲ γέννημα τοῦ πατρὸς εἶναι λέγει κατὰ τὸ πρὸ δὲ πάντων βουῶν γεννᾶ με, ταύτη καὶ ἡμῖν ἔπεσθαι ὑγιῶς ἂν ἔχοι κτλ. Mit dieser Naivität war es zu Nicaea vorbei, so konnte man dort nicht deuten, und da Euseb nicht anders wusste als dass ἔκτισε auch ἔκτισε heisst, so musste er sich wohl oder übel entschliessen, die Deutung der Stelle auf den praexistenten Christus fallen zu lassen. Später hat er sie dann wieder aufgenommen; denn in der Stille der Studierstube wurde ihm klar, was er in der Unruhe der Synode nicht bedacht hatte und (er hatte keine Hexapla bei sich) auch kaum bedenken konnte, dass man der zwingenden Kraft des ἔκτισε doch noch entgehen konnte: *de eccl. theol.* erklärt er ἔκτισεν stände im Sinne von κατέταξεν oder κατέστησεν; dies zeige besonders der hebräische Text, in ihm stände κανά das Aquilas, Symmachus und Theodotion dem Sinne nach richtig mit ἐκθήσατο wiedergäben; κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ heisse nichts anderes als κατέταξέ με εἰς τὸ ἄρχειν τῶν ἔργων αὐτοῦ. Die Erklärung der *Demonstratio* ist damit auch aufgegeben; es liegt kein Grund vor, der die Annahme verwehren könnte, dass die Entwicklung von der einfachen Deutung der *Demonstratio* zu der künstlichen von *de eccl. theol.* im Bogen über die Deutung des Dialogs geführt hätte.

Es erübrigt noch die eusebianischen Redestücke mit dem Restbestand des Dialogs kurz zu vergleichen. Dieser Vergleich ist insofern für die Frage der Echtheit von Bedeutung als er zeigt, dass nicht etwa der ganze Dialog von einem Manne geschrieben ist, der sich an Euseb gebildet hat, sondern dass verschiedene Individualitäten in ihm zum Ausdruck kommen: sobald wir aus dem Bannkreis der Euseb zugeschriebenen Reden herauskommen, hören die auffälligen Berührungen des Dialogs mit den eusebianischen Schriften auf. Dafür tritt ein neuer Begriff ein, der der Hypostase. In den eusebianischen Stücken findet sich von ihm keine Spur, und das mit vollem Recht; ja auch in den andern Partien des Dialogs kommt er von den Reden des Phaidon abgesehen nur im Munde des Protogenes und Leontius vor. Bei beiden wird er uns nicht überraschen. Denn wenn Protogenes 32, 50 f. von der μία θεότης τῆς ἁγίας τριάδος ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι τελείαις καὶ ἴσαις νοουμένη spricht, so schliesst er

sich damit nur seinem abendländlichen Collegen Hosius an, und wenn Leontius den terminus ὑπόστασις häufiger verwendet und betonend, dass er πρόσωπον im Sinne von ὑπόστασις brauche, von der μία θεότης τῶν θατέρων προσώπων κατὰ τὴν τῶν ὑποστάσεων ἔννοιαν (34, 16) redet, so passt dies sehr gut zu dem, was die sonstige Ueberlieferung über ihn zu sagen weiss. Athanasius erklärt ihn (*ad episc. Aeg. et Libyaë* 8 p. 276 DE) für einen Mann von apostolischer Rechtgläubigkeit, Philostorgios (II 3) nennt ihn einen Schüler des Lukian, behauptet er habe die Arianer begünstigt und stellt ihn in die Liste derer, die zu Nicaea *ab Ario steterunt* (vgl. Nicetas Thesaurus orthod. fid. V 7). Die Lösung des scheinbaren Widerspruchs liegt in den uns vorliegenden Reden, die ebenso die μία οὐσία wie die τρεῖς ὑποστάσεις betonen. Die Arianer haben wie sonst¹, so auch hier argumentirt, dass eine Verschiedenheit der ὑπόστασις nothwendig auch eine Verschiedenheit der οὐσία bedinge. Leontius ist ein Vorläufer der späteren nach eben der Provinz in der er Bischof war genannten kappadocischen Theologie.

Mit stilistischen Vergleichen lässt sich nicht viel machen; die Abschnitte sind zu kurz und der Stil der Redner zu wenig ausgeprägt, als dass man zu sicheren Ergebnissen gelangen könnte; im allgemeinen erscheint Euseb sowohl in den einzelnen Sätzen wie in den pomphaften und zwecklosen Einleitungen (27, 12 ff. 30, 15 ff.) wohl etwas rhetorischer wie seine Collegen.

Bedenken wir nun noch die oben erwähnte Beobachtung Kattenbuschs und erwägen, dass die andern aus dem Buch des Dalmatius entnommenen Urkunden sich uns als echt erwiesen haben, so scheint mir das Resultat gesichert, dass der Dialog keine litterarische Fiction, sondern die officiële Veröffentlichung dh. das Protokoll oder wenigstens die stilisirte Nachbildung einer zu Nicaea wirklich geführten Debatte ist. Dass diese Veröffentlichung uns bei Gelasius nicht unverändert, sondern in einer jüngeren Redaction vorliegt, bzw. dass wir nur noch Excerpte der nicaenischen Veröffentlichung haben, ist nicht ausgeschlossen, aber wenig wahrscheinlich; besonders der in den verschiedenen Theilen verschiedene Gebrauch von ὑπόστασις spricht dagegen. Man wird annehmen dürfen, dass die bisher gefundenen Schwierigkeiten bei genauerer Kenntniss der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts verschwinden würden. Am wenigsten zuverlässig

¹ Vgl. Holl: Amphilochius 131.

wird die Wiedergabe der Reden des Phaidon sein, falls er wirklich ernste Opposition gemacht haben sollte. In den Acten der Synode zu Aquileia *cap.* 43 (hinter Ambrosius *ep.* 8) klagen die 'Arianer', dass ihre Aussagen überhaupt nicht protokollirt werden und verlangen eigene Stenographen. Ob der erbauliche Schluss mit der Bekehrung 'historisch' ist, lässt sich natürlich nicht sagen, ist auch für die Beurtheilung des Aktenstückes gleichgültig. Eine officiële Disputation endigt selbstverständlich in ihrer publicirten Form stets mit der Bekehrung des Gegners. Und wer weiss, ob Phaidon nicht wirklich so klug war von vorn herein einzusehen, dass es nützlich sei, die Religionspolitik seines Kaisers durch eine eclatante Bekehrung zu unterstützen. Ueber die Frage, wie weit der Dialog etwa interpolirt ist, wird sich erst urtheilen lassen, wenn ein diplomatisch gesicherter Text des Gelasius vorliegt.

IV. Die Diatyposeis.

'Zweifellos unecht, keiner der alten kennt sie und keiner der neueren hat sie zu verteidigen übernommen; ja die meisten übergehen sie ganz mit Stillschweigen, selbst Tillemout und Orsi und wer ihrer erwähnt, erklären sie für unecht.' So urtheilt Hefele über die gelasianischen Diatyposeis *Th. Qu. Sch.* 1851, 75 f. (vgl. *Conc. Gesch.* I 373). Der einzige Grund, den er für dieses Urtheil anführt, ist, dass die zweite der Diatyposeis 'wahrscheinlich gegen die Euchiten gerichtet, also nothwendig nach-nicaenisch.' In Wahrheit setzt die in Frage kommende Diatyposis sich nur mit denen auseinander, die nicht arbeiten wollen unter Berufung auf das Wort des Herrn: sorget nicht für euern Leib, was ihr essen werdet. Eine Anspielung auf speciell Euchitisches findet sich nicht. Die Diatyposis ist vor wie nach Nicaea gleich verständlich. Auch die andern Diatyposeis enthalten keinerlei Merkmal aus dem auf die Zeit ihrer Abfassung geschlossen werden könnte. Wir werden nach allem, was sich uns über das Buch des Dalmatius ergeben hat geneigt sein, sie für ein echt-nicaenisches Produkt zu halten: denn gerade sie sind durch die besprochenen Citate mit dem Dialog und dem Bekenntniss des Hosius so eng zusammengeschlossen, dass man über sie kaum anders wie über die andern Stücke wird urtheilen können. Wenn Revillout sie in der *Revue des questions historiques* 1874 p. 335 mit den von ihm im *Journal asiatique* 1873 p. 234 ff.¹ veröffent-

¹ Eine zusammenhängende Uebersetzung der ganzen von Revillout

lichten, in einem Theil der Ueberlieferung als nicaenisch bezeichneten γνῶμαι hat in Verbindung bringen wollen, so ist dies grundlos. Für die Behauptung: *on retrouve particulièrement dans les gnomes que nous avons déjà publiées, un grand nombre des pensées que Gélase dit avoir remarquées dans la partie morale de son manuscrit* ist er den Beweis schuldig geblieben. Der allgemeine Charakter der gelasianischen Diatyposeis und der koptischen Gnomai ist ein verschiedener.

Somit haben sich uns alle sicher aus dem Buch des Dalmatius stammenden Urkunden als echt erwiesen. Der Schluss ist unvermeidlich, dass Gelasius thatsächlich ein echtes von der Synode selbst publicirtes Exemplar der Acten von Nicaea in Händen gehabt hat. Wie viel Urkunden es enthalten dh. vor allem wie viel ihrer Acten die Synode zu veröffentlichen für gut befunden hat, lässt sich nicht bestimmen. Die Angabe des Gelasius, dass er in dem Buche πάντα τὰ . . . λεχθέντα τε καὶ πραχθέντα καὶ διατυπωθέντα gefunden, wird niemand pressen wollen.

Das Buch des Gelasius hat mit diesem Nachweis für uns einen ganz einzigartigen Werth bekommen; der verachtete Gelasius ist der einzige Schriftsteller der uns grössere Stücke der nicaenischen Acten erhalten hat.

Bonn.

Gerhard Loeschke.

publicirten Acten verdanke ich der grossen Freundlichkeit von Herrn Dr. Lic. J. Leipoldt in Leipzig. Auch an dieser Stelle sei ihm für seine Mühe bestens gedankt. Die Uebersetzung wird in anderm Zusammenhang veröffentlicht werden.
