

THEOLOGISCHE REVUE

122. Jahrgang

– Juni 2026 –

Nach dem Jubiläum

Neue Einsichten zum Konzil von Nizäa 325
aus zwei Monographien von Samuel Fernández

Von Alfons Fürst

Was bleibt vom 1700-jährigen Jubiläum des Konzils von Nizäa, das im Jahr 325 stattfand und als erstes Ökumenisches Konzil in die Geschichte der christlichen Kirchen einging? Es gab zahlreiche Veranstaltungen in Form von wissenschaftlichen Konferenzen und anderen Formaten, und nicht weniger zahlreich sind Bücher und Beiträge dazu erschienen und werden im Nachgang zu den Konferenzen noch erscheinen.¹ Die nach meiner Einschätzung interessantesten beiden Bücher stammen von *Samuel Fernández* (Santiago de Chile). In einem Quellenbd. hat er 2024 eine neue Sammlung von Texten zu diesem Konzil und seiner engeren Vor- und Nachgeschichte vorgelegt, dem er 2025 – pünktlich zum Jubiläum – eine Monographie folgen ließ, in der er eine Neudeutung dieser Texte und der historischen und theologischen Aspekte dieses Konzils vornimmt.²

1. Zu den Quellen zum Konzil von Nizäa

Den Quellen widmet Fernández einen eigenen Bd., weil die Quellenlage rund um das Konzil ausgesprochen prekär ist. Als Zeitrahmen nimmt er die Regierungszeit Kaiser Konstantins I. (306–337), setzt aber ein paar Jahre früher ein (304), weil in dieser Zeit infolge der diokletianischen Christenverfolgung das melitianische Schisma in Ägypten begann, das mit dem Konzil und seiner unmittelbaren Nachgeschichte eng verbunden war. Bei den gesammelten 80 Texten (darunter etliche Fragmente) handelt es sich fast ausschließlich um Briefe, unter denen die meisten Schreiben des Kaisers sind (24 Texte). Gegenüber der wegweisenden Sammlung von Hans-Georg Opitz mit 34

¹ Exemplarisch verweise ich hier auf die informativen Sammelbd.e von Uta HEIL, Jan-Heiner TÜCK (Hg.): *Nizäa – Das erste Konzil. Historische, theologische und ökumenische Perspektiven*. Freiburg/Basel/Wien 2025, und Julia KNOP, Bernhard KNORN, Paul SCHROFFNER, Yauheniya DANILOVICH (Hg.): *1700 Jahre Konzil von Nizäa. Vom Ereignis zur Rezeption (QD 352)*. Freiburg/Basel/Wien 2026. Bereits im Vorfeld des Jubiläums erschien Young Richard KIM (Hg.): *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*. Cambridge 2021.

² Samuel FERNÁNDEZ (Hg.): *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304–337) (CAMA 10)*. Leiden 2024, (XXXVI + 302 S.) 337 S., geb. € 89,00 ISBN 978-3506796400; DERS. (Hg.): *Nicaea 325. Reassessing the Contemporary Sources (CAMA 14)*. Paderborn: Brill Schöningh 2025. (XX + 329 S.) 349 S., geb. € 99,00 ISBN: 978-3-506-79786-5. Siehe auch seinen Leitartikel im 121. Jahrgang dieser Zeitschrift, der im August 2025 erschienen ist: *The Sources of Nicaea 325 and their Interpretation*. In: *ThRv* 121 (4/2025) Sp. 285–300.

„Urkunden“ (Urk.),³ die in der Neu-Ausgabe mit deutscher Übersetzung von Hanns Christof Brennecke, Uta Heil, Annette von Stockhausen und Angelika Wintjes auf 39 „Dokumente“ (Dok.) leicht erweitert worden ist,⁴ bietet Fernández in den *Fontes Nicaenae Synodi* (FNS) mehr als doppelt so viele Quellen (mit englischer Übersetzung), die allerdings einen größeren Zeitraum umfassen.

Alle diese Quellen sind nicht eigenständig überliefert, sondern im Rahmen der historischen, polemischen und apologetischen Werke des Eusebius von Caesarea, Athanasius von Alexandria, Epiphanius von Salamis, Hilarius von Poitiers und der spätantiken Kirchenhistoriker Rufinus von Aquileja, Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Philostorgius, Sulpicius Severus und des Anonymus von Cyzicus. In der modernen Forschung seit Opitz sind diese Texte schon aus dem *framing* herausgelöst worden, in dem sie von diesen Autoren präsentiert werden. Fernández tut dies natürlich ebenfalls und unterscheidet dafür in seiner „Introduction“ (XIII–XXXVI) drei Schichten: die „Erzählungen“ (*narratives*) der späteren Historiker, die „Zeugnisse“ (*testimonies*) der am Konzil beteiligten, aber erst danach schreibenden Protagonisten (v. a. Eusebius und Athanasius) und die zeitgenössischen „Dokumente“ (*documents*). Das Problem der „Zeugnisse“ besteht darin, dass ihre am Konzil beteiligten bzw. in seine unmittelbare Nachgeschichte involvierten Autoren zwar durchaus wichtige Zeugen der Ereignisse sind und auch viel authentisches Material überliefern, dieses aber aus ihrer jeweiligen Perspektive in einer einseitigen Interpretation präsentieren. Insbesondere Athanasius, der in seinen erst 25 Jahre nach dem Konzil und noch später verfassten antiarianischen Schriften etwa 80 Texte (auch aus den Jahren nach 337) ganz oder teilweise wiedergibt, hat mit seiner Deutung ein Narrativ geschaffen, das sehr einflussreich wurde und insbesondere die spätantiken „Erzählungen“ der Kirchenhistoriker nahezu vollständig dominierte (und bis in die heutige Forschung herein wirksam ist). Aus diesen Gründen ist der Quellenbd. von Fernández auf die „Dokumente“ fokussiert, zu denen neben Briefen und kaiserlichen Schreiben auch Glaubensbekenntnisse, Kanones und theologische Stellungnahmen gehören.⁵ Diese „Dokumente“ entstammen der Zeit rund um das Konzil und sind bei den späteren Autoren als Zitate überliefert. Herausgelöst aus diesen späteren, parteiischen Überlieferungszusammenhängen sind sie im Kontext ihrer Entstehungszeit und der darin vorherrschenden theologischen Traditionen zu interpretieren, nicht im Gefolge der nachträglichen häresiologischen Grenzziehungen und schon gar nicht nach später etablierten dogmatischen Standards der Orthodoxie. Ein weiterer Wert der *Fontes Nicaenae Synodi* besteht darin, dass die zusammengestellten Quellen nicht auf die dogmatischen Diskussionen und das Glaubensbekenntnis enggeführt werden, sondern alle Aspekte umfassen, die auf dem Konzil von Nizäa eine Rolle spielten,

³ Hans-Georg OPITZ (Hg.): *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites* (AW III/1). Berlin 1934–1935, 1–76.

⁴ Hanns Christof BRENNECKE, Uta HEIL, Annette VON STOCKHAUSEN, Angelika WINTJES (Hg.): *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites* (AW III/1). Berlin/New York 2007, 77–126.

⁵ Die Fragmente des Asterius von Kappadokien sind aufgenommen, desgleichen von Eustathius von Antiochia die Fragmente, die mit dem Konzil zu tun haben, die zahlreichen Fragmente des Marcellus von Ancyra aber nicht, da diese in separaten Ausgaben gut zugänglich sind. Siehe zu diesen Autoren Markus VINZENT (Hg.): *Asterius von Kappadokien, Die theologischen Fragmente. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar* (SVigChr 20). Leiden 1993; DERS. (Hg.): *Markell von Ankyra, Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom* (SVigChr 39), Leiden 1997; Samuel FERNÁNDEZ (Hg.): *Marcelo de Ancira, Carta a Julio. Fragmentos teológicos. Sobre la santa Iglesia* (Fuentes Patristicas 36). Madrid 2021. Auch die Liste mit den Unterschriften der Bischöfe zum Glaubensbekenntnis ist weggelassen, da es in der *Bibliotheca Teubneriana* eine eigene Ausgabe dazu gibt und die in sechs Sprachen überlieferte Liste vor ganz eigene Probleme stellt: Heinrich GELZER, Heinrich HILGENFELD, Otto CUNTZ (Hg.): *Patrum Nicaenorum Nomina. Latine Graece Coptice Syriace Arabice Armeniace*. Stuttgart/Leipzig 1898 (Nachdruck mit einem Vorwort von Christoph MARKSCHIES 1995).

neben dem arianischen Streit also auch das melitianische Schisma, das Osterdatum und verschiedene Fragen der Kirchendisziplin (XVIII–XXI).

Fernández beweist außerdem insofern historisches Problembewusstsein, als er auch die solchermaßen ausgewählten „Dokumente“ nicht als neutrale oder objektive Quellen betrachtet. Auch deren Autoren – ich nenne stellvertretend nur Arius und Alexander von Alexandria – schrieben aus ihren jeweiligen parteilichen Perspektiven und verfolgten ihre eigenen Interessen. Doch bieten die „Dokumente“ gegenüber den „Zeugnissen“ und „Erzählungen“ den Vorteil, dass sie nicht aus der Retrospektive geschrieben wurden und daher im Kontext ihrer Entstehungszeit interpretiert werden können. Zudem verfügen wir nur über eine sehr begrenzte Anzahl an zeitgenössischen Quellen, die durch die Auswahl der Autoren, bei denen sie zitiert sind, und die Zufälle der Überlieferung zustande kam. Ein volles Bild des Konzils von Nizäa samt seiner direkten Vor- und Nachgeschichte ist auf der Basis einer derart porösen Quellenlage nicht zu erstellen (XXI–XXII).

Ein eigenes – und, wie mir scheint, kaum lösbares – Problem bietet die absolute wie die relative Chronologie insbesondere der unmittelbaren Vorgeschichte des Konzils. Seit den grundlegenden Arbeiten von Opitz, der sich für seine Analysen hauptsächlich auf die „Narrative“ des Epiphanius und Sozomenus stützte,⁶ dominiert in der Nizäa- und Arianismusforschung und weithin in den theologischen Handbüchern jeglicher Couleur die sog. lange Chronologie, wonach der Ausbruch der Kontroversen in das Jahr 318 datiert wird. Diese Chronologie wurde in späteren Arbeiten lediglich in Details modifiziert, so z. B. in der oben genannten Dokumentensammlung von Brennecke u. a.⁷ Fernández schließt sich hingegen der von manchen Forscher:innen vertretenen sog. kurzen Chronologie an, nach der die Streitigkeiten über die Theologie des Arius erst in den Jahren 322/23 ausbrachen (66: „about 322“) – das hat als erster Eduard Schwartz vorgeschlagen⁸ –, und bringt die Quellen gegenüber Opitz und Brennecke u. a. in eine neue chronologische Folge (XXIII–XXXIV). Die *Fontes Nicaenae Synodi* sind dabei nach folgenden Etappen gruppiert: die Anfänge des melitianischen Schismas (FNS 1–5); vom Beginn des Konflikts zwischen Arius und Alexander von Alexandria bis zum Vorabend des Konzils (FNS 6–30); auf dem Konzil und unmittelbar danach verfasste Texte, darunter die Beschlüsse des Konzils selbst (FNS 31–47); die zweite Phase des melitianischen Schismas und die damit zusammenhängenden Fragen der Kirchendisziplin (FNS 48–50. 55–62. 67–76. 78–79); die Synode von Antiochia 329 (FNS 51–54); die Rekonziliation des Arius (FNS 63–66. 77. 80).

Wie hoffnungslos die Lage in chronologischer Hinsicht auf einen Benutzer der genannten drei Quellensammlungen wirkt, lässt sich am besten wohl dadurch demonstrieren, dass man die drei unterschiedlichen absoluten und relativen Datierungen der Quellen und ihre damit einhergehenden verschiedenen Nummerierungen in eine Tabelle bringt. In dieser liste ich nicht alle 80 von Fernández zusammengestellten Texte auf, sondern lediglich diejenigen, die für den Ausbruch der Kontroverse und die unmittelbare Vor- und Nachgeschichte relevant sind:

⁶ Besonders Hans-Georg OPITZ: Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahre 328, in: ZNW 33 (1934) 131–159. Vgl. Epiphanius von Salamis: *Panarion* 69,3–10; Sozomenus: *Historia ecclesiastica* I 15,3–12. Auch Winrich LÖHR: Arius Reconsidered (Part 1). In: ZAC 9 (2005) 524–560; (Part 2). In: ebd. 10 (2006) 121–157, geht bei seiner Rekonstruktion von diesen „Narrativen“ aus: (Part 1) 533–543.

⁷ BRENECKE u. a.: Dokumente (wie Anm. 4) XIX–XXXVII.

⁸ Eduard SCHWARTZ: Die Dokumente des arianischen Streites bis 325. In: NGW.G.PH, Göttingen 1905, 257–299 (bes. 298: Herbst 323), abgedruckt in: DERS.: Gesammelte Schriften. Bd. 3: Zur Geschichte des Athanasius. Berlin 1959, 117–168.

Text	Urk.	Dok.	FNS
Arius, <i>Brief an Eusebius Nik.</i>	1: ca. 318	15	6: 322/23
Eusebius Nik., <i>Brief an Arius</i>	2: ca. 318	16	7: 322/23
Eusebius Caes., <i>Brief an Euphrat</i>	3: ca. 318	10	13: ca. 323 14: ca. 323
Alexander Alex., <i>Absetzung des Arius</i>	4a: ca. 319	2.1	25: 324
Alexander Alex., <i>Epistula encyclica</i>	4b: ca. 319	2.2	26: 324
Synode von Bithynien, <i>Epistula synodalis</i>	5: ca. 320	3	—
Arius und Gefährten, <i>Brief an Alexander Alex.</i>	6: ca. 320	1	11: 323
Eusebius Caes., <i>Brief an Alexander Alex.</i>	7: ca. 320	9	12: 323
Eusebius Nik., <i>Brief an Paulinus von Tyrus</i>	8: ca. 320/21	4	15: ca. 323
Paulinus von Tyrus, <i>Brief</i> (frg.)	9: ca. 320/21	5	16: ca. 323
Synode in Palästina, <i>Epistula synodalis</i>	10: ca. 321/22	8	—
Asterius der Sophist, <i>Fragmenta theologica</i>	—	—	17: 323
Arius, <i>Thalia</i> (frg.)	—	—	18: 323/24
Athanasius v. Anazarba, <i>Brief an Alexander Alex.</i>	11: ca. 322	11	21: 324
Athanasius von Anazarba, <i>Brief</i> (frg.)	—	12	22: ?
Theognis von Nizäa, <i>Briefe</i> (frg.)	—	13	23: ?
Georg von Laodicea, <i>Brief an Alexander Alex.</i>	12: ca. 322	6	19: 324
Georg von Laodicea, <i>Brief an Arius und Gefährten</i>	13: ca. 322	7	20: 324
Alexander Alex., <i>Brief an Alexander Byz.</i>	14: 324	17	8: 322/23
Alexander Alex., <i>Brief an Philogonius</i>	15: 324	14	9: 322/23
Alexander Alex., <i>Brief an Silvester von Rom</i>	16: ?	18	27: 324
Alexander Alex., <i>Homilia nona festi</i>	—	—	10: 321/23?
Konstantin, <i>Brief an Alexander und Arius</i>	17: Okt. 324	19	24: Ende 324
Synode von Antiochia, <i>Epistula synodica</i>	18: Anf. 325	20	29: 324/25
Narcissus von Neronias, <i>Brief</i> (frg.)	19: 325	21	29: 325
Konstantin, <i>Einberufung der Synode von Nizäa</i>	20: Frühj. 325	22	30: Anf. 325
Konstantin, <i>Eröffnungsrede der Synode von Nizäa</i>	—	—	31: Juni 325
Eusebius Nik., <i>Brief</i> (frg.)	21: Juni 325	23	38: 325
Eusebius Caes., <i>Brief an die Kirche von Caesarea</i>	22: Juni 325	24	37: Mitte 325
Synode von Nizäa, <i>Brief an die Bischöfe Ägyptens</i>	23: Juni 325	25	34: 325
Synode von Nizäa, <i>Glaubensbekenntnis</i>	24: Juni 523	26	32: Juni 325
Synode von Nizäa, <i>Canones</i>	—	—	33: 325
Konstantin, <i>Brief an die Kirche von Alexandria</i>	25: Juni 325	29	36: 325
Konstantin, <i>Rundschreiben an die Kirchen</i>	26: Juni 325	30	35: 325
Eustathius von Antiochia, frg. 79	—	—	39: 325
Eustathius von Antiochia, frg. 6	—	—	40: 325/28
Eustathius von Antiochia, frg. 107	—	—	41: ?
Konstantin, <i>Brief an die Kirche von Nikomedien</i>	27: Ende 325	31	42: Ende 325
Konstantin, <i>Brief an Theodotus von Laodicea</i>	28: Ende 325	32	43: Ende 325
Konstantin, <i>Brief an Arius</i>	29: Nov. 327	33: 326/27	64: 334
Arius und Euzoius, <i>Brief an Konstantin</i>	30: Ende 327	34: 326/7	65: 335
<i>Berichte über Synoden in Antiochia</i>	—	35: 327	—
Eusebius Nik./Theognis v. Nizäa, <i>Brief an Synode</i> = [Secundus von Ptolemais/Theonas von Marmarica], <i>Libellus poenitentiae</i>	31: Ende 327	36	66: 335

Konstantin, <i>Brief an Alexander Alex.</i>	32: Anf. 328	37	80: Ende 335
Konstantin, <i>Edikt gegen Arius und seine Gefährten</i>	33: 333	28: 325	44: Ende 325
Konstantin, <i>Brief an Athanasius</i>	—	38: 328/35	50: 328/31
Konstantin, <i>Brief an Arius und seine Gefährten</i>	34: 333	27: kurz vor Nizäa	63: 334
Synode von Jerusalem, <i>Epistula synodalis</i>	—	39: Sept. 335	77: Sept. 335

Aus diesen verwirrenden Zahlenfolgen wird ersichtlich, dass v. a. zwei zeitliche Phasen umstritten sind: (1) die Jahre unmittelbar vor dem Konzil und insbesondere die Frage, ob der Streit zuerst im Brief des Arius an Eusebius von Nikomedien (so Urk. 1 und FNS 6) oder im Brief des Arius und seiner Gefährten an Bischof Alexander von Alexandria (so Dok. 1) zu greifen ist;⁹ (2) das Datum der Rekonziliation des Arius, das von Opitz in die Jahre 327/28 gesetzt wird, in den *Fontes Nicaenae Synodi* aber erst in die Jahre 334/35. Die vom Konzil verabschiedeten Dokumente und die unmittelbar danach geschriebenen Briefe gehören unstrittig in das Jahr 325. Zum chronologischen Vorschlag in den „Dokumenten“ (Dok.) mit zahlreichen Modifizierungen der Chronologie von Opitz gibt es eine tabellarische Übersicht in Brennecke u. a., auf die ich hier verweise.¹⁰ Nützlich mag es aber sein, die Chronologie nach der Reihenfolge, in der Fernández sie in den *Fontes Nicaenae Synodi* rekonstruiert, hier aufzulisten:

Text	FNS (Urk.; Dok.)	Datum
Arius, <i>Brief an Eusebius Nik.</i>	FNS 6 (Urk. 1; Dok. 15)	322/23
Eusebius Nik., <i>Brief an Arius</i>	FNS 7 (Urk. 2; Dok. 16)	322/23
Alexander Alex., <i>Brief an Alexander Byz.</i>	FNS 8 (Urk. 14; Dok. 17)	322/23
Alexander Alex., <i>Brief an Philogonius</i>	FNS 9 (Urk. 15; Dok. 14)	322/23
Alexander Alex., <i>Homilia nona festi</i>	FNS 10 (—)	321/23?
Arius und Gefährten, <i>Brief an Alexander Alex.</i>	FNS 11 (Urk. 6; Dok. 1)	323
Eusebius Caes., <i>Brief an Alexander Alex.</i>	FNS 12 (Urk. 7; Dok. 9)	323
Eusebius Caes., <i>Brief an Euphratien</i>	FNS 13 (Urk. 3; Dok. 10)	ca. 323
Eusebius Caes., <i>Brief (frg.)</i>	FNS 14 (Urk. 3; Dok. 10)	ca. 323
Eusebius Nik., <i>Brief an Paulinus von Tyrus</i>	FNS 15 (Urk. 8; Dok. 4)	ca. 323
Paulinus von Tyrus, <i>Brief (frg.)</i>	FNS 16 (Urk. 9; Dok. 5)	ca. 323
Asterius der Sophist, <i>Fragmenta theologica</i>	FNS 17 (—)	323
Arius, <i>Thalia (frg.)</i>	FNS 18 (—)	323/24
Georg von Laodicea, <i>Brief an Alexander Alex.</i>	FNS 19 (Urk. 12; Dok. 6)	324
Georg von Laodicea, <i>Brief an Arius und Gefährten</i>	FNS 20 (Urk. 13; Dok. 7)	324
Athanasius von Anazarba, <i>Brief an Alexander Alex.</i>	FNS 21 (Urk. 11; Dok. 11)	324
Athanasius von Anazarba, <i>Brief (frg.)</i>	FNS 22 (Urk. —; Dok. 12)	?
Theognis von Nizäa, <i>Briefe (frg.)</i>	FNS 23 (Urk. —; Dok. 13)	?
Konstantin, <i>Brief an Alexander und Arius</i>	FNS 24 (Urk. 17; Dok. 19)	Ende 324
Alexander Alex., <i>Absetzung des Arius</i>	FNS 25 (Urk. 4a; Dok. 2.1)	324
Alexander Alex., <i>Epistula encyclica</i>	FNS 26 (Urk. 4b; Dok. 2.2)	324

⁹ Siehe dazu beispielsweise die Diskussion etlicher umstrittener Punkte bei LÖHR: Arius Reconsidered (Part 1) (wie Anm. 6) 543–560.

¹⁰ BRENNER u. a.: Dokumente (wie Anm. 4) XXXII–XXXIV.

Alexander Alex., <i>Brief an Silvester von Rom</i>	FNS 27 (Urk. 16; Dok. 18)	324
Synode von Antiochia, <i>Epistula synodica</i>	FNS 28 (Urk. 18; Dok. 20)	324/25
Narcissus von Neronias, <i>Brief</i> (frg.)	FNS 29 (Urk. 19; Dok. 21)	325
Konstantin, <i>Einberufung der Synode von Nizäa</i>	FNS 30 (Urk. 20; Dok. 22)	Anf. 325
Konstantin, <i>Eröffnungsrede der Synode von Nizäa</i>	FNS 31 (—)	Juni 325
Synode von Nizäa, <i>Glaubensbekenntnis</i>	FNS 32 (Urk. 24; Dok. 26)	Juni 325
Synode von Nizäa, <i>Canones</i>	FNS 33 (—)	325
Synode von Nizäa, <i>Brief an die Bischöfe Ägyptens</i>	FNS 34 (Urk. 23; Dok. 25)	325
Konstantin, <i>Rundschreiben an die Kirchen</i>	FNS 35 (Urk. 26; Dok. 30)	325
Konstantin, <i>Brief an die Kirche von Alexandria</i>	FNS 36 (Urk. 25; Dok. 29)	325
Eusebius Caes., <i>Brief an die Kirche von Caesarea</i>	FNS 37 (Urk. 22; Dok. 24)	Mitte 325
Eusebius Nik., <i>Brief</i> (frg.)	FNS 38 (Urk. 21; Dok. 23)	325
Eustathius von Antiochia, frg. 79	FNS 39 (—)	325
Eustathius von Antiochia, frg. 6	FNS 40 (—)	325/28
Eustathius von Antiochia, frg. 107	FNS 41 (—)	?
Konstantin, <i>Brief an die Kirche von Nikomedien</i>	FNS 42 (Urk. 27; Dok. 31)	Ende 325
Konstantin, <i>Brief an Theodotus von Laodicea</i>	FNS 43 (Urk. 28; Dok. 32)	Ende 325
Konstantin, <i>Edikt gegen Arius und seine Gefährten</i>	FNS 44 (Urk. 33; Dok. 28)	Ende 325
Konstantin, <i>Brief an Athanasius</i>	FNS 50 (Urk. —; Dok. 38)	328/31
Konstantin, <i>Brief an Arius und seine Gefährten</i>	FNS 63 (Urk. 34; Dok. 27)	334
Konstantin, <i>Brief an Athanasius</i>	FNS 64 (Urk. 29; Dok. 33)	334
Arius und Euzoius, <i>Brief an Konstantin</i>	FNS 65 (Urk. 30; Dok. 34)	335
[Secundus/Theonas], <i>Libellus poenitentiae</i>	FNS 66 (Urk. 31; Dok. 36)	335
Synode von Jerusalem, <i>Epistula synodalis</i>	FNS 77 (Urk. —; Dok. 39)	Sept. 335
Konstantin, <i>Brief an Alexander Alex.</i>	FNS 80 (Urk. 32; Dok. 37)	Ende 335

Ungeachtet der vielen offenen Fragen rund um die Quellen zum Konzil von Nizäa hat Fernández mit den *Fontes Nicaenae Synodi* eine für die weitere Forschung ausgesprochen nützliche Sammlung vorgelegt. Die abgedruckten griechischen, in Einzelfällen auch lateinischen, syrischen und äthiopischen Texte sind den vorhandenen kritischen Editionen entnommen (mit nur gelegentlichem Rückgriff auf die Handschriften), die in den Fällen, in denen Texte mehrfach bei verschiedenen Autoren überliefert sind, miteinander verglichen wurden (XXXIV–XXXVI). Die der englischen Übersetzung, an der mehrere Übersetzer beteiligt waren (XXXVI), beigegebenen Fußnoten tragen gut zur Erschließung und zum Verständnis der Texte bei. Das Einzige, was ich kritisieren würde, ist die Anlage des den Texten beigegebenen Apparates, in den außer den Testimonien auch noch die Bibelstellen integriert sind. In der Übersetzung wird auf letztere nicht hingewiesen. Man findet sie also nur über den Umweg des griechischen Textes, wo man anhand der Zeilenzählung die Bibelstellen im Apparat aufsuchen kann. Das ist nicht nur unpraktisch und nicht selten mühsam, sondern für die des Griechischen unkundigen Leser:innen kaum zu bewerkstelligen.

2. Zur Deutung des Konzils von Nizäa 325

Mit den *Fontes Nicaenae Synodi* hat sich Fernández gleichsam die Quellenbasis für seine Neuinterpretation des Konzils von Nizäa erarbeitet, die er in der Monographie von 2025 vorlegt. In

diesem Buch beschreibt er in fünf Kap.n (1.) die institutionelle und die theologische Vorgeschichte des Konzils von Nizäa (1–62), (2.) den Ausbruch der arianischen Kontroverse (63–122), (3.) die Ausbreitung des Streits über Alexandria hinaus (123–174), (4.) den Ablauf und die Ergebnisse des Konzils (175–232) und (5.) die Nachgeschichte des Konzils bis zum Tod Konstantins im Jahr 337 (233–293). In einer (6.) „Narrative Conclusion“ (295–305) werden die Ergebnisse der Studie bündig zusammengefasst. Da diese zwar nicht in sämtlichen Details neu sind, aber doch in etlichen Punkten den gängigen Darstellungen des Konzils von Nizäa widersprechen, werden sie in der patristischen Zunft vermutlich intensive Debatten auslösen. Sie lassen sich zu zwei Themenkreisen bündeln: (a) die theologische Diskussionslage und (b) die historischen Zusammenhänge und Abläufe. Statt die einzelnen Kap. im Blick auf diese beiden Themenkreise durchzugehen, versuche ich auf den folgenden Seiten eine Art Resümee, indem ich neun Einsichten vorstelle, zu denen man kommt, wenn man der von Fernández vorgenommenen „Neubewertung der zeitgenössischen Quellen“ des Konzils von Nizäa von 325 folgt. Da Fernández alle Themen einbezieht, die für das Konzil von Nizäa relevant waren, ist seine Studie noch viel reicher an Details, als hier vorgestellt werden kann. Es lohnt sich also, sie zu lesen!

(a) *Zur Theologie des Konzils von Nizäa 325*

Ein entscheidender Faktor bei der Deutung der Theologie des Konzils von Nizäa ist der Ausgangspunkt. Die gängige Unterteilung der patristischen Theologiegeschichte in eine vor- und eine nachnizänische Epoche verführt dazu, die tiefe Kontinuität der auf dem Konzil erörterten theologischen Probleme mit den Debatten des 2. und 3. Jh.s zu verkennen oder auszublenden. Dies tut die Studie von Fernández dezidiert nicht. Fernández ordnet die Anfänge des arianischen Streits und das Konzil von Nizäa selbst vielmehr in diesen Hintergrund ein und vermag – *erste Einsicht* – überzeugend zu zeigen, dass der Konflikt mit einer Debatte innerhalb der alexandrinischen theologischen Tradition begann. Diese war nicht nur in Alexandria beheimatet, sondern – bedingt durch das Wirken des Origenes, ihrer prägenden Gestalt, in Caesarea Maritima – auch in Palästina, und sie strahlte weit über diese beiden Regionen an der südöstlichen Küste des Mittelmeers hinaus bis nach Antiochia am Orontes und andere Orte in der griechischen christlichen Welt aus. Es ging nicht um einen Konflikt zwischen alexandrinischer und antiochenischer oder kleinasiatischer Theologie, sondern um Debatten innerhalb der alexandrinischen Tradition. Alle am Streit beteiligten Parteien bewegten sich in deren Rahmen. Konkret: Alle, der Presbyter Arius ebenso wie sein Bischof Alexander in Alexandria und auch Eusebius von Caesarea, trieben Theologie im Gefolge des Origenes.

Damit wird – *zweite Einsicht* – eine Behauptung obsolet, die sich faktisch *unisono* durch die Dogmengeschichtsschreibung zieht, nämlich die Theologie des Arius mit Origenes in Verbindung zu bringen – die der anderen Protagonisten aber nicht (oder doch deutlich weniger). Das führt zu einer Verzeichnung der altkirchlichen Theologiegeschichte in zweifacher Hinsicht: Zum einen wird Origenes damit zum „Vater des Arius“ gemacht und seine Gotteslehre mit Arianismus in Verbindung gebracht.¹¹ Von einer derart anachronistischen Perspektive aus kommt das Denken des Origenes aber nicht mehr angemessen in den Blick und leidet dessen Darstellung unter einer irreführenden

¹¹ Das tat in polemischer Absicht als erster Epiphanius von Salamis, *Panarion* 64,4,2; 76,3,5; *Epistula ad Iohannem Hierosolymitanum* bei Hieronymus, *Epistula* 51,3,3. Hieronymus, *Epistula* 84,4,3, und Kaiser Justinian I., *Epistula ad Menam* 4, übernahmen diese Ketzerfiliation. Siehe dazu Alfons FÜRST: Antiarianischer Anti-Origenismus. Epiphanius von Salamis über die Trinitätslehre des Origenes, in: DERS. (Hg.): *Attacke auf Origenes. Methodius, Epiphanius und das Panarion* (Adamantiana 33). Münster 2025, 43–76.

häresiologischen Zuordnung zum Arianismus. Zum anderen wird dabei verkannt, dass andere nizänische Theologen wie Eusebius von Caesarea und Alexander von Alexandria ebenfalls in den Bahnen des Origenes dachten und in etlichen Punkten das Denken des Origenes sogar direkter aufgriffen als Arius. Sogar das Konzil selbst folgte in einem entscheidenden Punkt – dass nämlich der Vater in Gott niemals ohne einen Sohn gedacht werden kann – einem Grundgedanken des Origenes, und zwar *gegen* Arius (und gegen Eusebius von Caesarea). Wenn man also Origenes, Arius und Nizäa einander zuordnen will, dann nicht so, dass Origenes auf der Seite des Arianismus landet – das Gegenteil ist vielmehr der Fall, wie aus der Studie von Fernández nachdrücklich hervorgeht (und wie aus anderer Perspektive ebenfalls schon nachgewiesen wurde, nicht zuletzt in der Studie von Christoph Bruns, der zeigt, dass Origenes nicht terminologisch, aber in der Sache die Gotteslehre des Konzils von Nizäa vertreten hat¹²).

Eng damit zusammen hängt eine *dritte Einsicht*: Eine zentrale Rolle in den Anfängen des Streits spielte Eusebius von Caesarea. Er gehört ebenfalls in die alexandrinische, von Origenes geprägte theologische Tradition und kann sogar als ihr Wortführer betrachtet werden. Zusammen mit Pamphilus von Caesarea schrieb er eine sechsbändige *Apologie für Origenes*, fügte in das sechste Buch seiner *Kirchengeschichte* eine panegyrische Biographie des Origenes ein und kümmerte sich in Caesarea um dessen umfangreiche Hinterlassenschaft, die in der dortigen Bibliothek aufbewahrt wurde. Theologisch dachte er in den Bahnen des Origenes, entwickelte dessen Überlegungen zum christlichen Gottesbegriff aber in eine Richtung weiter, in der er – das ist der entscheidende Punkt – Arius nahestand. Fernández vermag zu zeigen, dass Eusebius von Caesarea der Protagonist der Denkrichtung war, für die auch Arius eintrat, und dass Eusebius, der einflussreiche palästinische Bischof, nicht der Presbyter Arius der eigentliche Gegenspieler Alexanders, des Patriarchen von Alexandria und Ägypten, war.

Alexander wiederum, der ebenfalls in den Bahnen der alexandrinisch-origeneischen Tradition dachte, stand – *vierte Einsicht* – in einem entscheidenden Punkt dem Denken des Origenes näher als Eusebius und Arius. Dieser Punkt betrifft das theologische Kernproblem, an dem sich die Debatte entzündete, nämlich die Frage nach der präkosmischen Entstehung des Sohnes in Gott vor seiner menschlichen Geburt aus Maria. Fernández spricht hier für das 3. Jh. von einer „two-stage Logos theology“ oder „two-stage Christology“ (28 und *passim*), worunter er alle Konzepte fasst, die sich antimonarchianisch – was der omnipräsente Kontext dieser Debatten ist – eine ursprüngliche Einheit Gottes vorstellten, die sich in einem zweiten „Moment“ in Vater und Sohn ausdifferenzierte. Dazu gehört z. B. das Modell, nach dem der Logos als λόγος ἐνδιάθετος von Ewigkeit her in Gott existiert, „dann“ aber „vor aller Zeit“ als λόγος προφορικός gezeugt wird als Erstgeborener aller Schöpfung (30, mit Kol 1,15). Das war der theologische Hintergrund für die Debatten zu Beginn des 4. Jh.s. Eusebius ging von einer atemporalen Posteriorität des Sohnes aus (der für ihn klar Gott war). D. h.: Der Vater zeugte den Sohn vor der Erschaffung von Raum und Zeit, also in der Zeitlosigkeit der göttlichen Existenz. Da aber nur der Vater „unentstanden“ (ἀγέννητος) ist, ist der Sohn damit zwar vor aller Zeit entstanden, doch bedeutet das nicht, dass er seit anfangslosen Zeiten „unentstanden“ existiert hätte, denn das würde zwei „Unentstandene“ implizieren. Für Eusebius koexistierte der Sohn daher nicht anfangslos mit dem Vater (72 mit Verweis auf Eusebius, *Demonstratio evangelica* V 1,20), sondern entstand in einer Art von „zeitloser Nachzeitigkeit“ gegenüber dem Vater (ebd. IV 3,5; V 1,19f; über

¹² Christoph BRUNS: *Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes (Adamantiana 3)*. Münster 2013.

die logischen Probleme eines derart oxymoronhaften Zeitbegriffs scheint Eusebius so wenig nachgedacht zu haben wie alle anderen an der Kontroverse beteiligten Theologen). Demgegenüber betonte Alexander die ewige Zeugung des Sohnes (FNS 8,26–28. 48. 52), womit er unmittelbar Origenes folgte, der diesen Gedanken als erster christlicher Theologe gegen die zu seiner Zeit gängige „two-stage theology“ betont hatte. Das Konzil von Nizäa folgte dieser Denklinie, indem es die von Anfang an gegebene, ewige Zusammengehörigkeit von Vater und Sohn in Gott betonte.

Arius hingegen griff die Theologie des Eusebius auf, wenn er davon sprach, dass der Sohn vor aller Schöpfung gezeugt worden sei (aber nicht wie die Geschöpfe), es aber eine Zeit gegeben habe, da er nicht war. Das ist eine pointierte Formulierung der atemporalen Posteriorität des Sohnes (mit demselben logischen Problem des Zeitbegriffs). Origenes hat in diesem wichtigen Punkt das Gegenteil gedacht und der von Arius vertretenen (FNS 6,5; vgl. auch einen Passus in der *Thalia*, FNS 18, zit. S. 154) und vom Konzil von Nizäa anathematisierten Behauptung (FNS 32,4) ebenfalls schon gleichsam *avant la lettre* mit Nachdruck widersprochen: „Es gab *keine* Zeit, da er nicht war“, konstatierte er explizit in *De principiis*.¹³ Die theologischen Konfliktlinien stellen sich damit so dar, dass im Blick auf das Kernproblem des Streits Alexander mit Origenes auf der Seite der Konzilstheologie stand und sich Eusebius und Arius auf der Gegenseite befanden. Das üblicherweise gezeichnete Bild, wonach Eusebius zur Konzilstheologie und Origenes an die Seite des Arius gestellt wird, ist falsch, denn, wie Fernández präzise notiert, „roughly speaking, historiography frequently offers a ‚worsened‘ Arius and an ‚improved‘ Eusebius“ (119; vgl. 304: „along with the process of demonization of Arius, ancient and modern historians performed a process of de-Arianizing of Eusebius“).

Dem lässt sich als *fünfte Einsicht* anfügen, dass – was Fernández nicht so sagt, aber so darlegt – Arius so wenig ein Arianer war wie Nestorius ein Nestorianer. Im Falle des Nestorius hat die moderne Forschung das schon erkannt. Für Arius scheint dies analog zu gelten. Unter den von Alexander verurteilten Presbytern und Diakonen um Arius gab es durchaus bei einzelnen die Ansichten, die später als „Arianismus“ kategorisiert wurden (vgl. FNS 21,1). Alexander hat sich nicht die Mühe gemacht, zwischen diesen Ansichten zu differenzieren, sondern die von ihm kritisierten Anschauungen pauschal Arius „und den Seinen“ zugeschrieben (vgl. die Erläuterungen von Fernández in FNS, 47–49 Anm. 89–91; 111–113 Anm. 244–249). Aber einige als typisch „arianisch“ geltende Ansichten hat Arius nachweislich *nicht* vertreten. Das zeigt sich am deutlichsten in der zentralen Streitfrage: Ist Gott von Anfang an nur als Vater und Sohn oder zumindest in einer logischen Sekunde auch ohne den Sohn denkbar? Nur bei der ersten Annahme wird eine innere Differenz in die Einheit Gottes eingetragen, aus der heraus sich die Vielfalt der Welt so ableiten lässt, dass der Sohn eindeutig auf die Seite Gottes und nicht auf die Seite der Geschöpfe gehört. Über diese metaphysische Frage der Identität und Differenz im einen Prinzip und Grund des Seins hat Origenes unablässig nachgedacht, und Alexander und das Konzil von Nizäa sind ihm darin gefolgt, allerdings mit einer einseitigen Betonung der Identität, ohne über die Differenz nachzudenken (was in der Folgezeit zu anhaltenden Diskussionen führen sollte).¹⁴ Eusebius und Arius hingegen betonten stärker die Differenz, mit der Gefahr, den Sohn zumindest ein Stück von Gott weg und auf die Seite der Geschöpfe zu rücken – was sie beide aber *nicht* getan haben. Arius schrieb vielmehr ausdrücklich, dass der Sohn „ein

¹³ Origenes, *De principiis* I 2,9; IV 4,1. Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 27,2, überliefert dazu ein griechisches Fragment, wodurch die Authentizität der lateinischen Übersetzung des Rufinus an dieser Stelle verbürgt wird.

¹⁴ Siehe dazu Alfons FÜRST: Das Konzil von Nizäa 325 und die Entwicklung der christlichen Theologie in der Spätantike, in: ThQ 205 (2025) 222–246.

vollkommenes Geschöpf Gottes ist, aber nicht wie eines der Geschöpfe; gezeugt, aber nicht als eines der gezeugten Dinge“ (FNS 11,2: „a perfect creature of God, but not like one of the creatures; begotten, but not as one of the begotten beings“). Dies missachtend, haben seine Gegner ihm stellvertretend für alle „Arianer“ unentwegt polemisch das Gegenteil vorgehalten. Dass Arius die Gottheit des Sohnes bestreite und ihn zum Geschöpf mache, war ein falscher Vorwurf. Mit einer Junktur, die sich übrigens auch im 16. Osterfestbrief des Theophilus von Alexandria findet,¹⁵ bezeichnete Arius den Sohn vielmehr als „vollkommenen Gott“, πλήρης θεός (FNS 6,4). Trotz dieser Aussage ist der alexandrinische Presbyter mit dem genannten Stigma in die Dogmengeschichte eingegangen. Die modernen Editoren haben den Text an dieser Stelle geändert, statt über die häresiologische Polemik nachzudenken.¹⁶ Die Verketzerung des Arius als des Erzarianers war so stark im dogmatischen Denken verankert, dass man sich offenbar nicht einmal mehr vorstellen konnte, dass es sich vielleicht anders verhalten könnte. Positionen wie die dem Arius zugeschriebenen lassen sich zwar bei anderen „Arianern“ nachweisen, aber im Sinne des häresiologisch hergestellten „Arianismus“ war Arius kein Arianer. Wie alle Häretiker, wurde er von seinen Gegnern zum Ketzer gemacht.

Dem Buch von Fernández ist zu wünschen, dass diese Einsichten sich durchsetzen und Eingang in die Dogmengeschichtsschreibung und in die patristischen und dogmatischen Handbücher finden. Die Entwicklung der christlichen Theologie, insbesondere der Trinitätslehre und der Christologie, in der Spätantike würde damit in einem anderen Licht erscheinen und es würde, um einen Hinweis von Norbert Brox bezüglich der Einordnung des Origenes in die Theologiegeschichte aufzugreifen, auch im Blick auf Arius „größere Gerechtigkeit in der Kirchengeschichtsschreibung möglich“.¹⁷

(b) *Zur Geschichte des Konzils von Nizäa 325*

Diese theologische Konstellation hatte Folgen für den Ablauf des Konflikts. Die *sechste Einsicht* aus dem Buch von Fernández ist die, dass nicht Arius, sondern Eusebius von Caesarea der Hauptgegner Alexanders war. Zwei der wichtigsten Bischöfe zu Beginn des 4. Jh.s, der Patriarch von Alexandria und Ägypten auf der einen und der weit über seine Diözese hinaus einflussreiche Bischof von Caesarea in Palästina auf der anderen Seite, vertraten – beide in der origenisch-alexandrinischen Tradition stehend, aber unterschiedliche Akzente setzend – in einer zentralen Frage des christlichen Gottesbildes diametral entgegengesetzte Ansichten. Aus dieser Konstellation erklären sich die Schärfe und die überregionale Ausbreitung des an dieser Frage aufbrechenden Konflikts, der nur aufgrund seines Ausgangspunkts in Alexandria ein scheinbar lokaler war: Nicht, weil ein Bischof Probleme mit einem seiner Presbyter (bzw. einer Gruppe von Presbytern und Diakonen in seiner Gemeinde) hatte,

¹⁵ Theophilus von Alexandria bei Hieronymus, *Epistula* 96,3,4: *perfectus deus*. Kyrill von Alexandria, *De recta fide ad reginas* (PG 76, 1717; ACO I/1.5, 68), überliefert dazu ein griechisches Fragment, in dem πλήρης θεός steht. Siehe diese Texte jetzt in Alfons FÜRST (Hg.): *Zwischen Origenismus und Anthropomorphismus*. Die antiorigenistischen Schriften des Theophilus von Alexandria (Adamantina 34). Münster 2025, 168.

¹⁶ Karl Holl ergänzt in seiner Epiphanius-Ausgabe die Wendung πλήρης θεός in GCS 37, 157 zwar nicht im Text, aber im kritischen Apparat zu Z. 13 von Joh 1,14 her zu πλήρης <χάριτος και ἀληθείας>, θεός. In den „Urkunden“ von Opitz ist diese Konjektur in den Text genommen (Urk. 1: AW III/1, 3 Z. 2), in den „Dokumenten“ von Brennecke u. a. wird sie mit „voll der Gnade und der Wahrheit, Gott“ übersetzt, ohne die Konjektur anzuzeigen (Dok. 15: AW III/1, 91).

¹⁷ Norbert BROX: *Spiritualität und Orthodoxie*. Zum Konflikt des Origenes mit der Geschichte des Dogmas, in: Ernst DASSMANN/Karl SUSO FRANK (Hg.): *Pietas*. Festschrift für Bernhard Kötting (JAC.E 8). Münster 1980, 140–154, hier 154.

eskalierter Streit, sondern weil zwei bedeutende Bischöfe um Macht und Einfluss rangen und weil dahinter eine weit verbreitete theologische Tradition stand, in der es zentral um die Rolle Christi in Schöpfung und Erlösung ging.

Die sich daraus ergebende *siebte Einsicht* des Buches von Fernández betrifft die kirchenpolitische Rolle des Arius in diesen Streitigkeiten und näherhin auf dem Konzil von Nizäa. Es dürfte mit großer Sicherheit davon auszugehen sein, dass er auf dem Konzil selbst gar nicht anwesend war. Arius war im Jahre 325 ein von seinem Bischof zusammen mit einer Gruppe von weiteren alexandrinischen Presbytern und Diakonen exkommunizierter Presbyter, und dieses Urteil hatte nach wie vor Bestand. Presbyter waren auf einer Versammlung von Bischöfen ohnehin nur ausnahmsweise vertreten. Für einen exkommunizierten Presbyter galt dies umso mehr, zumal ein solcher Presbyter nach den Kanones der Alten Kirche nur von seinem eigenen Bischof wieder hätte rekonziliert werden können. Das Konzil von Nizäa befasste sich also nicht mit Arius selbst und fällte auch kein Urteil über ihn, weil es ein solches schon gab und es keinen Anlass gab, darüber erneut zu befinden. Sämtliche Darstellungen, die sich so ausdrücken, als wäre Arius auf dem Konzil bzw. vom Konzil von Nizäa als Häretiker verurteilt worden, sind daher in dieser Hinsicht zu korrigieren.

Wohl aber gab es – *achte Einsicht* – Anlass, über einen anderen Bischof zu verhandeln, nämlich Eusebius von Caesarea. Nach der Rekonstruktion der Ereignisse im Vorfeld des Konzils durch Fernández, die in manchen Punkten von anderen Fachleuten geteilt wird, war Eusebius von einer regionalen Synode in Antiochia Anfang 325 zusammen mit zwei weiteren Bischöfen, Narcissus von Neronias und Theodotus von Laodicea, für ihre Ansichten, die denen des schon zuvor in Alexandria verurteilten Arius und der Gruppe der Presbyter und Diakone um ihn nahestanden, verurteilt worden. Gegen diese Verurteilung appellierte Eusebius an eine überregionale Versammlung von Bischöfen – ein kirchenrechtlicher Instanzenweg, der sich zu dieser Zeit etablierte –, die 325 in Ancyra stattfinden sollte. Mittlerweile aber hatte der Streit, der von immer mehr Bischöfen mit Hilfe von Briefen, die in großer Zahl abgefasst wurden, immer heftiger geführt wurde, so große Dimensionen angenommen, dass er die Aufmerksamkeit des Kaisers Konstantin erregte, der 324 nach dem Sieg über seinen Rivalen Licinius auch den Osten regierte und damit Alleinherrscher im Römischen Reich war. Sein Abgesandter, Bischof Ossius von Cordoba, hatte den Konflikt zu befrieden versucht, dabei aber nichts erreicht. Aufgrund der jedenfalls in der östlichen Reichshälfte reichsweiten Bedeutung der Causa zog der Kaiser die in Ancyra geplante Synode an sich, verlegte sie in die Nähe seiner Residenz Nikomedien nach Nizäa und führte sie unter seiner Regie durch. Diese kirchenpolitischen Vorgänge sind wohlbekannt. Der entscheidende Punkt in der Darstellung von Fernández ist, dass das Konzil von zunächst Ancyra, dann Nizäa ursprünglich als Appellationsinstanz gedacht war, auf der die Vorwürfe gegen Eusebius von Caesarea und das Urteil gegen ihn auf der Synode von Antiochia auf ihre Berechtigung hin überprüft werden sollten. Eusebius nahm demnach am Konzil von Nizäa als von einer Regionalsynode verurteilter Bischof teil, der nach wie vor auf der Anklagebank saß. Doch auch die Bischöfe, die sich für seine Verurteilung eingesetzt hatten, angeführt von Eustathius von Antiochia, hatten sich zu rechtfertigen, ging es doch um die Überprüfung der Berechtigung ihrer Vorwürfe und ihres Urteils.

In dem Brief, den Eusebius unmittelbar nach dem Konzil an seine Gemeinde in Caesarea schrieb, um sich für seine Unterschrift unter das Glaubensbekenntnis von Nizäa zu rechtfertigen, versuchte er die Dinge zwar so darzustellen, als hätte er dem Konzil ein Glaubensbekenntnis vorgelegt, das von diesem im Grunde akzeptiert und um die bekannten antiarianischen Formulierungen

erweitert worden sei (FNS 37; daneben interpretiert Fernández Fragment 79 des Eustathius von Antiochia = FNS 39 überzeugend so, dass beide Texte dasselbe Ereignis, nämlich das Konzil von Nizäa, kurz nach dessen Ende aus jeweils parteiischer Perspektive beschreiben: 191–204). Liest man die Rhetorik des Briefes des Eusebius jedoch kritisch gegen den Strich, wird, so Fernández, klar erkennbar, dass das von Eusebius vorgelegte Glaubensbekenntnis von der Konzilsmehrheit offensichtlich abgelehnt und stattdessen ein neuer Bekenntnistext formuliert wurde, in dem Formulierungen standen, die nicht zu der von Eusebius vor (und auch nach) dem Konzil vertretenen Theologie passten (205f. 218 u. ö.). Eusebius war demnach nicht der Wortführer einer „Mittelpartei“ zwischen Anhängern und Gegnern des Arius, die in der Forschung vielfach angenommen wird, sich aber in den zeitgenössischen Quellen nicht nachweisen lässt. Er hatte sich vielmehr als exkommunizierter Bischof für seine Ansichten zu rechtfertigen. Bei diesem Unterfangen konnte er sich zwar nicht durchsetzen, seine Exkommunikation aber dennoch abwenden, indem er das Glaubensbekenntnis von Nizäa schlussendlich unterschrieb. Allein diese Kehrtwende erklärt, weshalb er sich überhaupt veranlasst sah, an seine Gemeinde einen Brief zu schreiben, in dem er sich für sein Verhalten rechtfertigt und gleichsam entschuldigend auf den Kaiser verweist, auf dessen Druck laut Eusebius das ὁμοούσιος – ein Begriff, den Eusebius eigentlich ablehnte – in die Glaubensformel eingefügt worden sei (FNS 37,7). Hätte er sich auf dem Konzil mit seiner Theologie wirklich durchgesetzt, hätte er einen viel triumphaleren Brief schreiben können, oder vielmehr: hätte er gar keinen Rechtfertigungsbrief schreiben müssen.

Das ist aber nur die eine Seite des Ergebnisses der Verhandlungen auf dem Konzil. Auch – *neunte Einsicht* – die Gegenseite, die Gegner des Eusebius um Eustathius von Antiochia, konnten nicht zufrieden sein, denn sie waren mit ihren Vorwürfen gegen Eusebius, deren Berechtigung auf dem Konzil zu überprüfen war, ebenfalls nicht durchgedrungen. Wie sich Eusebius von diesen Anklagen befreite, indem er die Konzilsbeschlüsse unterschrieb, so unterschrieben auch seine Gegner, obwohl die Formulierungen des Glaubensbekenntnisses bei vielen von ihnen auf Vorbehalte stießen, vor allem der zentrale Begriff der Wesensgleichheit von Vater und Sohn (wohinter ungeklärte Fragen zur Bedeutung der umstrittenen Begriffe οὐσία und ὑπόστασις standen, die zu dieser Zeit beide ein „individuelles Wesen“ bzw. eine „individuelle Existenz“ bezeichneten und daher synonym gebraucht werden konnten – eine eigene, mit der oben dargestellten Kernfrage verwickelte theologische Problematik, durch die die Konfliktlinien verkompliziert wurden: 221–225). Die beiden Parteien, die auf dem Konzil einander gegenüberstanden, Eusebius von Caesarea und Eustathius von Antiochia (um die Namen der Protagonisten *pars pro toto* anzuführen), verließen das Konzil damit insofern als Verlierer, als sie ihre jeweilige Position nicht durchsetzen konnten, sondern die Mehrheit der Bischöfe sich auf einen neuen Bekenntnistext einigte. Man könnte etwas paradox auch sagen, dass sie das Konzil weder als Gewinner noch als Verlierer verließen, weil beide Parteien ja letztendlich unterschrieben, weshalb man aber auch sagen könnte, dass sie es sowohl als Verlierer als auch als Gewinner verließen. Diese Paradoxien sollen den Eindruck zum Ausdruck bringen, dass das Konzil für die meisten Beteiligten auf beiden Seiten wohl unbefriedigend endete. Keine Seite konnte mit dem Ergebnis rundum zufrieden sein (304).

Daraus erklären sich möglicherweise zwei Auffälligkeiten: Zum einen sind vom Konzil von Nizäa 325 keine Akten erhalten. Das ist deshalb auffällig, weil bei einem derart hochrangigen Staatsakt wie dem einer reichsweiten, vom Kaiser einberufenen und geleiteten Versammlung mit einer beträchtlichen Teilnehmerzahl – so groß wie keine kirchliche Synode zuvor – schwerlich davon

auszugehen ist, dass kein Protokoll geführt wurde, wie das im Römischen Reich übliche Praxis war. Wahrscheinlich wurde das also getan, doch weil keine der beteiligten Parteien mit dem Ergebnis wirklich glücklich war, hatte möglicherweise niemand ein Interesse daran, die Akten zu erhalten und zu verbreiten. „History is written by the victors, but in this case, there were no victors: no one was eager to write the history“ (304). Zum anderen könnte dieser Befund mit erklären helfen, weshalb dieses Konzil und seine Glaubensformel in den dreißig Jahren danach keine Rolle spielten und erst in der zweiten und dritten Generation nach dem Konzil von der Mitte des 4. Jh.s an die theologischen Debatten darüber wieder aufflammten und dann mit noch größerer Heftigkeit geführt wurden.

3. Zum Abschluss

Mit seiner Nach- und Wirkungsgeschichte reicht das Konzil von Nizäa weit über sein ursprüngliches historisches *setting* hinaus. Aus der Neuinterpretation der Quellen durch Fernández geht eindringlich hervor, wie zufällig dieses Konzil zustande kam und wie unvorhersehbar es endete. Was ursprünglich als Appellationsinstanz gedacht war, um die Berechtigung der Verurteilung von ein paar Bischöfen durch einige andere Bischöfe zu überprüfen, entwickelte sich zu einer Versammlung unter der Regie des römischen Kaisers, auf der erstmals ein christliches Glaubensbekenntnis mit einem bestimmten Wortlaut formal beschlossen, erstmals gegenteilige Ansichten förmlich mit einem Bannfluch (Anathema) belegt und eine Reihe weiterer, für die Organisation der christlichen Kirchen wegweisende Beschlüsse gefasst wurden. Die Rekonstruktion von Fernández scheint mir deshalb so bemerkenswert zu sein, weil er eng an den Quellen im Detail nachzeichnet, wie sich aus einer Verknüpfung von etlichen kontingenten Ereignissen, vorangetrieben von den jeweils von Eigeninteressen geleiteten Entscheidungen der beteiligten Akteure, ein Ereignis ergab, das so nicht vorhersehbar war und erst mit Verzögerung, dann aber massiv und nachhaltig auf die weitere Entwicklung von Kirche und Theologie einwirkte. Ungeachtet zahlreicher Details seiner Darstellung, über die es in der Fachforschung wohl Diskussionen geben wird, bietet das Buch von Fernández ein Musterbeispiel für die Kontingenz der Historie, auch und gerade eines Ereignisses, das zum ersten Ökumenischen Konzil des Christentums avancierte und mit seinem Glaubensbekenntnis, das die Gleichewigkeit und Gleichwesentlichkeit von Vater und Sohn definierte, das Wesen des christlichen Gottes als trinitarisch bestimmte.

Über den Autor:

Alfons Fürst, Dr. Dr., Professor für Alte Kirchengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster (afuerst@uni-muenster.de)