

Heterodoxie und Kirchengeschichte: Der Eunomianismus des Philostorgios und der Novatianismus des Sokrates

von Martin Wallraff, Basel

Kirchengeschichte ist ihrem Ursprung nach eine theologische Disziplin. Dieser Satz gilt jedenfalls, wenn man den Ursprung bei Euseb von Kaisareia erblickt, der sich im Proömium seiner *ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* selbst als Begründer einer neuen Gattung darstellt: „Wir sind die ersten, die sich an dieses Thema gewagt haben und gewissermaßen einen einsamen und unbegangenen Weg zu schreiten suchen.“ Im gleichen Kontext macht er deutlich, dass seine innovative Form der Geschichtsschreibung die rechtgläubige Kirche verteidigen und die Ketzer, die „wütenden Wölfen gleich sich schonungslos auf die Herde Christi stürzten,“ verdammen soll¹. Dieses eusebsche Erbe war für die nachfolgende Geschichte der literarischen Gattung grundlegend. Zugleich aber sollte sich herausstellen, dass die Unterscheidung zwischen Orthodoxie und Heterodoxie durch die diversen Verwerfungen des vierten und fünften Jahrhunderts nicht mehr so unkompliziert möglich war. So werden bei näherem Zusehen große Unterschiede zwischen den Euseb-Fortsetzern beim Umgang mit diesem Thema deutlich.

Aufmerksame Analyse zeigt, dass schon die je eigene Positionierung der einschlägigen Autoren höchst unterschiedlich ausfällt. Traditionell sah man einen „heterodoxen Ausreißer“ (nämlich Philostorgios), der einem „orthodoxen Triumvirat“ (nämlich den synoptischen Autoren Sokrates, Sozomenos und Theodoret) gegenüberstand. Tatsächlich ist bei Philostorgios die alternative, „häretische“ Sichtweise so offenkundig, dass sie der Überlieferung seines Werkes schädlich war. Bekanntlich ist seine Kirchengeschichte nur in Exzerpten und Fragmenten erhalten². Doch die Verteilung zwischen Orthodoxie und Häresie ist vielschichtiger. Im Rückblick mag schon auf Euseb selbst, den „Vater der Kirchengeschichte“

¹ ἐπεὶ καὶ πρῶτοι νῦν τῆς ὑποθέσεως ἐπιβάντες οἷά τινα ἐρήμην καὶ ἀτριβῇ ἰέναι ὁδὸν ἐγχειροῦμεν ... und ... ἀφειδῶς οἷα λύκοι βαρεῖς τὴν Χριστοῦ ποιμνὴν ἐπεντρίβοντες. h.e. 1,1,3.1. — Es ist mir eine Ehre, diesen bescheidenen Beitrag meinem ehemaligen akademischen Lehrer Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou dedizieren zu dürfen. Nicht zuletzt von ihm habe ich gelernt, dass Orthodoxie (im modern-konfessionellen wie auch im altkirchlich-wörtlichen Sinne) nicht einfach in schroffem Gegensatz steht zu allem, was außer ihr liegt, sondern dass es stets eines differenzierten Blicks mit ökumenischem Wohlwollen bedarf, um neben Schwarz und Weiß auch Nuancen und Abschattungen zu sehen. Zugleich habe ich dankbar gelernt, dass ein solcher Blick möglich ist, ohne dass die vorhandenen Differenzen in Relativismus und Gleichgültigkeit aufgelöst werden.

² Die Texte sind mustergültig ediert von J. Bidez, Philostorgios. Kirchengeschichte, Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen, 3. bearbeitete Auflage von F. Winkelmann (GCS), Berlin 1981 (¹1913). Darüber hinaus war der Autor jahrelang untererforscht. Vgl. jedoch jüngst G. Marasco, Philostorgio. Cultura, fede e politica in uno storico ecclesiastico del V secolo (SEA 92), Rom 2005; D. Meyer (Hg.), Philostorge et l'historiographie de l'Antiquité tardive. Philostorg im Kontext

schichte“, ein zweifelhaftes Licht fallen im Blick auf seine Rechtgläubigkeit – er war ja selbst einer der Protagonisten in den dogmatischen Auseinandersetzungen seiner Zeit und stand später im Geruch des „Arianismus“³. Solche Hypothesen, meist im Tone der Verdächtigung – also stark wertend – vorgetragen, sind allerdings mehr Angelegenheit der Antike und des Mittelalters gewesen, denn sie setzen eine im Grunde a-historische Perspektive voraus; sie bewerten Euseb nicht nach zeitgenössischen Kriterien, sondern aus dem Blickwinkel späterer neu-nizänischer Theologie.

Erst im 20. Jahrhundert wurde der Blick frei für die Breite des innerchristlichen Spektrums im Bereich der Kirchengeschichtsschreibung. Es genügt, an die genauere Kenntnis der Historiographie eines Anti-Chalkedonensers wie Johannes von Ephesos oder an die 1913 von Joseph Bidez gesammelten „Fragmente eines arianischen (genauer: homöischen) Historiographen“ zu erinnern⁴. Man mag auch an Philippos von Side denken, dessen monumentales Geschichtswerk vielleicht auch deshalb untergegangen ist, weil er ein glühender Anhänger der damals noch getrennten Sondergemeinschaft der Johanniten, Gefolgsleute des abgesetzten Chrysostomos, war⁵. Das Mosaik ist außerdem dadurch bunter geworden, dass auch der bislang als orthodox geltende Sokrates nicht mehr ohne weiteres der damaligen Mehrheitspartei in Konstantinopel zuzuordnen ist. Im Jahr 1997 habe ich zu zeigen versucht, dass seine Kirchengeschichte aus eindeutig novatianischer Perspektive geschrieben ist und der Verfasser selbst wohl dieser Sondergemeinschaft angehörte⁶. Diese Auffassung ist in der

der spätantiken Geschichtsschreibung (Collegium Beatus Rhenanus 3), Stuttgart 2011 (non vidi).

³ Vgl. *F. Winkelmann*, Die Beurteilung des Eusebios von Cäsarea und seiner Vita Constantini im griechischen Osten. Ein Beitrag zur Untersuchung der griechischen hagiographischen Vitae Constantini, in: *J. Irmscher* (Hg.), Byzantinistische Beiträge, Berlin 1964, S. 91-119 (= *Ders.*, Studien zu Konstantin dem Großen und zur byzantinischen Kirchengeschichte, Birmingham 1993, Nr. XV).

⁴ Zu Johannes vgl. *J. J. van Ginkel*, John of Ephesus. A Monophysite Historian in Sixth Century Byzantium, Groningen 1995. Die Texte des homöischen Historiographen sind ediert bei *J. Bidez*, Philostorgius. Kirchengeschichte, Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen, 3. bearbeitete Auflage von *F. Winkelmann* (GCS), Berlin 1981 (1913), Anhang VII (S. 202-241, dazu die Einleitung S. CLI-CLXIII). Eine eingehendere Diskussion dieses Autors wäre ein wichtiges Desiderat, vgl. bislang lediglich *H. Ch. Brennecke*, Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche, (BHTh 73), Tübingen 1988, S. 93 f. und 114-157.

⁵ Vgl. dazu zuletzt *K. Heyden*, Die christliche Geschichte des Philippos von Side. Mit einem kommentierten Katalog der Fragmente, in: *M. Wallraff* (Hg.), Julius Africanus und die christliche Weltchronistik, (TU 157), Berlin 2006, S. 209-243, bes. S. 211 zu seiner Stellung zu Johannes Chrysostomos. Zu den Johanniten vgl. *M. Wallraff*, Tod im Exil. Reaktionen auf die Todesnachricht des Johannes Chrysostomos und Konstituierung einer „johannitischen“ Opposition, in: *M. Wallraff - R. Brändle* (Hgg.), Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters, (AKG 105), Berlin 2008, S. 23-37.

⁶ *M. Wallraff*, Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person, (FKDG 68), Göttingen 1997, S. 235-257.

Diskussion seither mehrheitlich akzeptiert worden oder, wo nicht akzeptiert, meist schlicht nicht zur Kenntnis genommen worden⁷.

Ich setze sie also im folgenden voraus und möchte von dort aus weiterfragen: was lässt sich aus den kirchlichen Grundoptionen eines Autors für die historiographische Methode und das Profil seines Kirchengeschichtswerkes ableiten? Inwiefern wirken sich Orthodoxie oder Heterodoxie historiographisch aus? Schon in den bisherigen wenigen Sätzen wurde deutlich, dass dabei das Begriffspaar Heterodoxie und Orthodoxie nicht im Sinne einer binären Grundalternative, ja noch nicht einmal im Sinne eines linearen Spektrums von schwarz nach weiss zu verstehen ist, sondern dass damit eine ziemlich komplizierte innerchristliche Landschaft angesprochen ist, die je nach Standpunkt sehr unterschiedliche Verortungen und Wertungen freisetzt. Aus dieser zerklüfteten Landschaft werden hier zwei besonders interessante Fälle herausgegriffen, eben die beiden im Titel genannten Autoren Philostorgios und Sokrates. Deren Profil soll genauer erhoben werden, um zum Schluss zu einem Vergleich zu kommen.

1. Der Eunomianismus des Philostorgios

Wie ein *ceterum censeo* ist jeder Beschäftigung mit Philostorgios das vor auszuschicken, was allen längst bekannt ist: dass nämlich sein Werk nur in traurigen Bruchstücken auf uns gekommen ist. Genauer gesagt, hängen wir zur Rekonstruktion fast vollständig von den Exzerpten des Photios ab, denen dann – wie von Bidez in seiner mustergültigen Edition vorgeführt – noch Paralleltexte aus anderen Autoren beizustellen sind. Photios hielt dafür, wie er in seiner bibliothek sagt, dass das Werk des Philostorgios weniger als *ιστορία* zu bezeichnen sei, sondern mehr als *ἐγκώμιον*, ein Loblied nämlich auf die Häretiker (sprich: Eunomianer)

⁷ Die meisten Rezensenten des in der vorigen Anm. genannten Buches haben die These kommentiert und positiv rezipiert, vgl. P. Maraval, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 78 (1998) 358 f.; H. Chadwick, *ThLZ* 124 (1999) 192 f.; G. Ch. Hansen, *ByZ* 92 (1999) 173 f.; P. Allen, *VigChr* 53 (1999) 104-106, hier S. 105; T. D. Barnes, *JThS* 50 (1999) 350-353, hier S. 353; St. Rebenich, *Zeitschrift für antikes Christentum* 4 (2000) 392-395, hier S. 394; Ch. Schuler, *International Journal of the Classical Tradition* 6 (2000) 636-640, hier S. 638, vgl. auch den ausführlichen Diskussionsbeitrag von Ph. Blaudeau, *Socrate de Constantinople redécouvert, Mediterraneo antico* 2 (1999) 429-445, hier S. 439-441. Lediglich H. Leppin, *Gnomon* 73 (2001) 255-257 hat eine ablehnende Position vertreten. Sein Hauptargument lautet, dass man schwer erklären könne, wieso Sokrates – wäre er Novatianer gewesen – sich so ausführlich mit der Großkirche beschäftigt (S. 256). Das ist ein eigenartiges Argument – setzt es doch die Auffassung voraus, dass heterodoxe Historiographie in jedem Falle außerhalb des Lichtkegels der eigenen Position nur die schwarze Nacht des Irrtums kennt. Dass gerade dies Sokrates' Geisteshaltung nicht angemessen charakterisiert, wird jedem Leser schnell klar, soll aber auch im Folgenden noch einmal expliziert werden. Aus der nachfolgenden Diskussion seien hier nur genannt M. George, Sokrates und die Mönche in der Wüste, in: B. Bäbler - H.-G. Nesselrath (Hgg.), *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel. Studien zu Politik, Religion und Kultur im späten 4. und frühen 5. Jh. n. Chr. zu Ehren von Christoph Schäublin*, München 2001, S. 182-197, hier S. 183; P. Maraval, in: *Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique*, Bd. 1, (SC 477), Paris 2004, S. 12.

und eine explizite Zurückweisung (ψόγος γυμνός) und Anklage der Orthodoxen⁸. Diese seine Auffassung vom Werk des Philostorgios wird mit Sicherheit auf die Art und Weise seiner Lektüre zurückgewirkt haben, mit anderen Worten: die Auswahl aus dem Werk des Philostorgios, die uns vorliegt, ist nicht Resultat eines Überlieferungszufalls, also etwa eines Codex mit Blattaussfall oder Mausfraß, sondern Resultat einer gezielten und bewußten Selektion im Lichte des genannten Themas, eine Selektion, die dem Leser möglichst klar vor Augen führen sollte, wie ungerecht und unangemessen Philostorgios Lob und Tadel verteilt. Heterodoxie und Orthodoxie sind in der Optik des tradierenden Photios kein Nebenaspekt, sondern wesentlich herausstechendes Merkmal. Es mag also sehr wohl sein, dass von einem Bild mit schwarz, weiß und diversen Graustufen für uns fast nur noch die schwarzen und die weißen Flächen geblieben sind.

Das gilt nicht nur für die kommentierenden Formulierungen des Exzerptors Photios, der Gebrauch von Wörtern wie schwatzen (ληρεῖν) und Lüge (ψεῦδος), die beinahe konstante Bezeichnung des Philostorgios als ὁ δυσσεβής⁹, und dergleichen: dies gibt sich leicht als Zutat zu erkennen. Es gilt aber sicher auch für die Auswahl der exzerpierten Passagen und Fakten, und das ist für uns nur noch im Einzelfall nachzuvollziehen. Als Aëtios, einer der Helden des Philostorgios, unter Konstantios ins Exil geschickt wird (übrigens ein Schicksal, das er mit seinen nizänischen Gegnern teilt), berichtet Philostorgios zweierlei: einerseits gibt er einen Rückblick auf den Bekennermut des dort angetroffenen Bischofs Auxentios von Mopsuestia, andererseits erzählt er von einer wunderbaren Gebetererhöhung des Aëtios¹⁰. Interessanterweise überliefert Photios nur das zweite Detail zum Ruhme des Aëtios – natürlich nicht ohne einen ätzenden Kommentar (ὡς ... ὁ δυσσεβὴς ψευδολογεῖ), während die aus orthodoxer Sicht unbedenkliche Geschichte über den Bekenner nur in der Suda erhalten ist¹¹. Paradoxerweise mag also das Interesse des orthodoxen Photios stärker den besonders heterodoxen Aspekten des Philostorgios gegolten haben.

Wir tun gut daran, diese Tendenz der Überlieferung in Rechnung zu stellen und bei der Lektüre zu berücksichtigen. Auch mit dieser Erkenntnis im Hinterkopf ändert sich aber an der grundlegenden Einsicht nichts, die schon Bidez in der Einleitung zu seiner Ausgabe so formulierte: „eine Geschichte der wahren Kirche, d.h. der eunomianischen Kirche, in ihrem Gegensatz zum Heidentum ebenso wie in ihren Kämpfen gegen die falsche Orthodoxie: das ist das literarische Thema, das sich unser Verfasser gewählt hat“¹². Insofern ist die

⁸ ... ὡς εἶναι τὴν ἱστορίαν αὐτοῦ μὴ ἱστορίαν μᾶλλον, ἀλλ' ἐγκώμιον μὲν τῶν αἵρετικῶν, ψόγον δὲ γυμνὸν καὶ κατηγορίαν τῶν ὀρθοδόξων. Cod. 40, abgedruckt bei J. Bidez, Philostorgius. Kirchengeschichte, Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen, 3. bearbeitete Auflage von F. Winkelmann, Berlin 1981 (¹1913), S. 2, Z. 5-7.

⁹ *Exempli gratia* hier für diese Ausdrücke nur je ein Beleg: h.e. 3,15 (46,13 Bidez); 2,11 (22,9 B.); 1,2 (6,3 B.)

¹⁰ h.e. 5,2.

¹¹ Suda s.v. Αὐξέντιος, abgedruckt bei J. Bidez, Philostorgius. Kirchengeschichte, Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen, 3. bearbeitete Auflage von F. Winkelmann (GCS), Berlin 1981 (¹1913) im unteren Teil. Dass der erste Teil der Geschichte von Philostorgios stammt, ist dem Zusammenhang nach wahrscheinlich, aber auch nicht völlig sicher.

¹² J. Bidez, a.a.O., S. CXXIII.

Kirchengeschichte eindeutig Parteischrift, abgefasst mit der Intention, *einer* Partei in den komplizierten Kämpfen historisch Geltung zu verschaffen. Zugleich aber ist zu bedenken, was dann auch für Sokrates in genau gleicher Weise gilt, dass nämlich die bevorzugte Partei minoritär ist, so klein und randständig, dass es nicht realistisch möglich ist, Geschichte so zu schreiben, als gäbe es die anderen nicht oder als seien sie zumindest nicht ernst zu nehmender Teil der Geschichte – wie es etwa je aus ihrer Perspektive Euseb oder Theodoret tun. Dort erscheinen die Häretiker nur recht pauschal als schwarze Folie, auf der sich dann die Orthodoxie um so heller abhebt.

Philostorgios bietet mehr in Bezug auf die Vertreter der – aus seiner Sicht – falschen Lehre, und er muss es tun, da sich seine eigene Partei nur in Abgrenzung ihr gegenüber definieren lässt. Allerdings ist häufig nicht hinreichend beachtet worden, dass das Mittel dazu keineswegs ausschließlich die Verunglimpfung der gegnerischen Partei ist. Es finden sich in der Kirchengeschichte durchaus auch längere Passagen, die etwa die Leistungen der drei großen Kappadokier positiv würdigen. Selbst wenn es so sein sollte, wie Bidez im Anschluss an Niketas meinte¹³, dass dieses Lob primär dazu diene, den Eunomios noch stärker hervorzuheben, weil er einer literarischen Entgegnung durch diese Theologen gewürdigt worden war, bliebe der Grundtatbestand doch bestehen: des Philostorgios rechte Lehre definiert sich nicht nur über die falsche der anderen, sondern allenfalls auch im Medium der Überbietung. Im übrigen scheint mir manches darauf hinzudeuten, dass das Lob der Kappadokier durchaus auch eigenständig, nicht nur im Zusammenhang mit Eunomios eine Bedeutung in dem verlorenen Kirchengeschichtswerk hatte.

Das zugrunde liegende Geschichtsbild ist denn auch nicht das zweier grundsätzlich und von Anfang an feindlich gegenüberstehender Parteien, obgleich der Beginn der Zwistigkeiten zugleich den Beginn des von Philostorgios behandelten *spatium historicum* bildet: der Streit zwischen Areios und Alexander in Alexandrien¹⁴. Freilich hat Philostorgios diesen Einsatzpunkt nicht gewählt wegen seiner grundsätzlichen theologischen Bedeutung, sondern er ist ihm zugefallen – ebenso wie beinahe allen anderen nacheusebianischen Autoren, denn auch er knüpft bei aller Kritik¹⁵ an das Werk des Euseb an. Die Geschichte wird geschrieben im Bewusstsein einer grundsätzlichen Kontinuität beider Parteien mit der vorkonstantinischen Kirche. Auch Philostorgios weiß darum und sagt auch explizit, dass die von Areios ausgelöste Debatte keineswegs sofort zum Verlust kirchlicher Gemeinschaft geführt hatte¹⁶: erst Aëtios war es, der die noch bestehenden Bande zerschnitt und insbesondere die Abendmahlsgemeinschaft aufgekündigt hat. Auffälligerweise erscheint die Trennung keineswegs als Abfall der Großkirche von der rein gebliebenen Minorität, sondern Aëtios ist der aktive Part.

Gleichwohl legt Philostorgios großen Wert auf die Kontinuität mit der älteren Geschichte, und primärer Garant dieser Kontinuität ist für ihn der Märtyrer Lukian von Antiochien. Sowohl durch seine Lehre als auch durch sein Glaubenszeugnis unter Maximinus Daia erscheint er geeignet, um eine Sukzession der jetzigen eunomianischen Kirche aus der alten,

¹³ J. Bidez, a.a.O., S. CXXIV mit Bezug auf h.e. 8,11, dort das Zeugnis des Niketas Choniates mit der Bezeichnung 11^b (S. 112 f.).

¹⁴ h.e. 1,3.

¹⁵ ὁ Φιλοστόργιος τὸν Παμφίλου Εὐσέβιον ἐπαινῶν, περὶ τὴν εὐσέβειαν διαμαρτάνειν φησί. ... h.e. 1,2.

¹⁶ h.e. 3,14.

noch unverdorbenen Kirche zu konstituieren. Aëtios war zwar selbst kein Lukian-Schüler, hätte es auch aus chronologischen Gründen nicht sein können, doch in dem einschlägigen biographischen Kapitel werden immer wieder Verbindungslinien zwischen ihm und den unmittelbaren Lukian-Schülern aufgezeigt¹⁷. Aëtios seinerseits machte großen Eindruck auf Eunomios, und schliesslich fällt auch auf den Schriftsteller selbst ein Strahl dieses Ruhmes, hatte er doch als junger Mann den Eunomios persönlich kennen gelernt. So konstituiert sich eine Sukzessionskette – natürlich nicht im Sinne episkopaler Nachfolge, aber doch im Sinne lehrmäßiger und persönlicher Kontinuität und Legitimierung.

Gerade im Vergleich zu dem im folgenden zu behandelnden Sokrates fragt sich, wie sich Philostorgios den weiteren Verlauf im Blick auf die Kirchenspaltung vorgestellt hat. Es gibt jedenfalls keine Indizien, dass er im konkreten Ablauf der historischen Ereignisse eine Wiederannäherung oder gar Vereinigung der getrennten kirchlichen Gruppen erwartet oder auch nur erhofft hätte. Soweit es der schlechte Erhaltungszustand gerade der Schlusspassagen überhaupt zulässt, kann man vermuten, dass er die Lösung des Problems allenfalls eschatologisch konzipiert hat. Die jüngste Geschichte ist eine eindrucksvolle Häufung von Katastrophen¹⁸, die als Strafe für das Abweichen der Großkirche, aber auch als Vorzeichen des kommenden Endes gedeutet werden können. Eine konkrete Endzeitberechnung hat er wohl nicht vorgelegt, doch mag es sein, dass er sich vom bevorstehenden Ende zugleich endgültige Klarheit über Orthodoxie und Häresie erwartet hat. Gerade in dieser Hinsicht könnte die Differenz zu seinem Nachfolger Sokrates kaum größer sein.

2. Der Novatianismus des Sokrates

Um aber nicht mit dem Ende der Geschichte zu beginnen, sondern mit ihrem Anfang: auch der Novatianer Sokrates schreibt Geschichte im Anschluss an Euseb¹⁹. Er beginnt also mit Konstantin, und das heißt, dass bei ihm erst recht die für ihn relevante Kirchenspaltung außerhalb seines Berichtszeitraums liegt. Der Streit zwischen Novatian und Cornelius lag ja schon mehr als ein halbes Jahrhundert davor. Es ist aus dieser Perspektive bezeichnend, dass der einzige längere Exkurs in die vorkonstantinische Kirchengeschichte bei Sokrates genau diese Episode betrifft: die Entstehung des Novatianismus²⁰. Auch hier also findet sich das Motiv der Anknüpfung an die gemeinsamen Ursprünge. Wer das fragliche Kapitel unvoreingenommen liest und, ohne sonstige Kenntnisse über das Schisma einzutragen, der würde allerdings unweigerlich zu dem Schluss kommen, dass damals die Kirche in zwei annähernd gleich große Parteien zerfiel. Sowohl Cornelius als auch Novatian senden Briefe

¹⁷ h.e. 3,15. Insbesondere werden die folgenden Schüler des Lukian genannt: Athanasios von Anzerbos, Antonios in Tarsus, Leontios in Antiochien.

¹⁸ Vgl. J. Bidez, Philostorgius. Kirchengeschichte, Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen, 3. bearbeitete Auflage von F. Winkelmann (GCS), Berlin 1981 (1913), S. CXV und CXXVII f.

¹⁹ h.e. 1,1,1.3. Das Werk wird zitiert nach der Ausgabe von G. Ch. Hansen, Sokrates. Kirchengeschichte, (GCS N.F. 1), Berlin 1995.

²⁰ h.e. 4,28,1-15; allenfalls könnte man dazu noch das vorausgehende (allerdings erheblich kürzere) Kapitel über Gregorios Thaumaturgos nennen (4,27). Vgl. auch die Zusammenstellung sämtlicher Exkurse bei M. Wallraff, Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person, (FKDG 68), Göttingen 1997, S. 180.

in die ganze Oikumene, um ihre jeweiligen Positionen darzulegen, und „jeder wandte sich je nach Charakter dem zu, wozu er auch vorher schon neigte“²¹. Hier entschlüpft dem sonst so nüchtern-neutralen Sokrates doch einmal eine polemische Bemerkung, wenn er fortfährt, dass „die der Sünde Zugeneigten (φιλαμαρτήμονες)“ sich der Position des Cornelius anschließen – im Unterschied zu den „Besonnenen (σωφρονέστερα)“²². Wenn es dann heißt, dass aus Gründen der jeweiligen Mentalität die Skythier und Thrakier hinüber, die Paphlagonier und Phrygier herüber neigen, gewinnt man keineswegs den Eindruck, dass es hier um Majorität und Minorität geht.

Durch die konkrete Ausdrucksweise bleibt es unklar, wer bei der Trennung der aktive und wer der passive Part war, wer sich also von wem getrennt hat: „Novatian wurde getrennt, trennte sich.“²³ Die Passivform διεκρίθη lässt den Sachverhalt absichtsvoll in der Schwebelassen. Immerhin ist es beachtlich, dass Formen des Verbs διακρίνομαι später sogar zur Selbstbezeichnung derer dienen können, die das Konzil von Chalkedon nicht rezipieren. Sie nennen sich διακρινόμενοι, und einer ihrer Kirchenhistoriker ist bekannt unter dem Namen Johannes Diakrinomenos²⁴.

Anders als Philostorgios nährt Sokrates bis zu einem gewissen Grad die Illusion einer Trennung auf gleicher Augenhöhe, oder zumindest öffnet ihm seine Version der Trennungsgeschichte die Option, die eigene kirchliche Gemeinschaft als legitime Fortsetzung der alten, gemeinsamen Geschichte darzustellen. In beiläufigen Bemerkungen kommt immer wieder zum Ausdruck, dass die Novatianer sich dadurch auszeichnen, dass sie schlicht an der alten Wahrheit unverändert festhalten²⁵. Unabhängig von der Frage der Kontinuität war sich natürlich auch Sokrates der Tatsache bewusst, dass es sich faktisch um eine winzige Minorität handelte, die ihren Weg und ihre Identität nicht unter Absehung von der Majorität finden konnte. In gewisser Weise ist schon der Gesamtaufbau der Kirchengeschichte eine Antwort auf dieses Problem: weder erscheint der Novatianismus mit der Lupe vergrößert und alles andere nur als Appendix dazu, noch wird die Geschichte als das allmähliche Auseinandertreten von Wahrheit und Lüge stilisiert. Vielmehr ist sich der Verfasser der Kirchengeschichte sehr wohl der Tatsache bewusst, dass das Gros der relevanten Fakten mit dem Novatianismus schlicht nichts zu tun hat und dennoch wertungsfrei berichtet werden kann. Die von ihm anvisierte Leserschaft besteht auch sicher nicht nur aus Anhängern der eigenen Sondergemeinschaft. Allenfalls kann man – ähnlich wie Philostorgios, aber viel moderater als dort – gelegentlich von einem Überbietungsschema sprechen. In einigen Wortwechseln – etwa der Novatianerbischof Akesios beim Konzil von Nikaia im Gegenüber zu Kaiser Konstantin oder sein

²¹ ἕκαστος κατ' ἔθος εἰς τοῦτο ἔτρεψεν, εἰς ὃ καὶ πρότερον μᾶλλον ἐπέκλινεν. h.e. 4,28,7. Abweichend von *G. Ch. Hansen*, Sokrates. Kirchengeschichte, (GCS N.F. 1), Berlin 1995, lese ich ἔθος (so die griechische Überlieferung) statt ἔθνος (so die armenische Übersetzung und der lateinische Text Cassidors).

²² h.e. 4,28,8.

²³ h.e. 4,28,2.

²⁴ Zu diesem Gebrauch des Verbs vgl. *G. W. H. Lampe*, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s.v.; zu dem Autor Johannes vgl. die Edition von *G. Ch. Hansen*, Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte, 2. Aufl. (GCS N.F. 3), Berlin 1995, S. 152-157.

²⁵ h.e. 1,10,2; 5,19,4.

Kollege Sisinnios im Gegenüber zu Johannes Chrysostomos²⁶ – wird die Überlegenheit der strengeren Lehre zum Ausdruck gebracht.

Mit dieser Haltung kommt ein irenischer Grundton in die Kirchengeschichte, die Sokrates nicht nur von Philostorgios, sondern vor allem von Theodoret, dem unermüdlichen Eiferer für seine Orthodoxie, unterscheidet. Pointiert könnte man formulieren, dass Sokrates den Ausdruck *ἐκκλησιαστική ιστορία* von *ἐκκλησίαι* im Plural ableitet, während der gattungsbegründende Euseb natürlich an den Singular gedacht hat²⁷. Tatsächlich spricht Sokrates in den programmatischen Proömien gelegentlich von *τὰ τῶν ἐκκλησιῶν*, den Angelegenheiten der Kirchen, als dem Gegenstandsbereich seines Werkes²⁸. Und auch in der Durchführung erscheint neben der zu Sokrates' Zeit faktisch bereits eindeutig vorherrschenden nizänischen Partei auch eine Reihe von abweichenden Gruppierungen im Horizont des Historikers²⁹, man könnte beinahe schon von einer Art „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ sprechen – *ante litteram* und *cum grano salis* natürlich.

An einem ganz überraschenden Punkt tritt aber dann doch wieder eine Art Ketzerpolemik ins Blickfeld, nämlich in einer innernovatianischen Debatte. Mit die stärksten persönlichen Parteinahmen des Historikers finden sich im Kontext einer Kontroverse über das Osterfest, in der offenbar das kleinasiatische Hinterland – traditionell stark in der novatianischen Bewegung – anders optierte als die offene und an guten Beziehungen zur Großkirche interessierte Hauptstadtgemeinde in Konstantinopel, die den in Nikaia festgelegten und inzwischen allgemein durchgesetzten Ostertermin akzeptierte. Sokrates ergreift hier sehr eindeutig Partei, und größere Teile seines fünften Buches dienen der Begründung dieser Position³⁰. Als schließlich durch einen gewissen Sabbatios dieses Schisma in die novatianische Gemeinde in Konstantinopel selbst hineingetragen wurde, spart er nicht an persönlichen Beschimpfungen des Sabbatios³¹.

Der Grund für den Zorn ist offensichtlich: Die Rückkehr zur alten, quartodezimanischen Osterpraxis steht quer zu der Politik der Konvergenz und – *sit venia verbo* – ökumenischen Annäherung der Hauptstadtgemeinde, die auch Sokrates vertritt. Genau dies ist auch

²⁶ h.e. 1,10 (Akesios) und 6,22,13-19 (Sisinnios).

²⁷ Für Euseb ist mit *ἐκκλησία* die Kirche schlechthin oder die einzelne Ortskirche gemeint. Wo der Plural auftritt, geht es um die Mehrzahl der Ortskirchen, so etwa schon beim ersten Vorkommen in dem berühmten Proöm, h.e. 1,1,4.

²⁸ h.e. 5,pr.3. Zur auffälligen Pluralverwendung bei Sokrates vgl. M. Wallraff, Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person, (FKDG 68), Göttingen 1997, S. 33.

²⁹ Interessant im Blick auf die Komposition ist der längere Abschnitt h.e. 5,20-24, in dem problematische Entwicklungen bei Novatianern, Arianern, Eunomianern, Makedonianern aufgereiht werden.

³⁰ Es handelt sich um das Kapitel h.e. 5,21 und insbesondere um den direkt anschließenden Exkurs zu Liturgiefragen h.e. 5,22. Nur auf den ersten Blick scheint dieser lange Traktat eine zufällig zusammengetragene Anhäufung von Unzusammenhängendem. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass es ein klares argumentatives Ziel gibt, und dieses liegt in der Rechtfertigung von ritueller Pluralität in der Kirche. Vgl. dazu auch M. Wallraff, Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person, (FKDG 68), Göttingen 1997, S. 249 f.

³¹ h.e. 7,5.12.

die Vision, die er für den weiteren Verlauf der Geschichte vertritt. Weit entfernt von der apokalyptischen Grundeinstellung des Philostorgios, vertritt er eine grundsätzlich optimistische Sicht, die auf Versöhnung zwischen den Religionsparteien setzt – und zwar nicht erst im Eschaton, sondern ganz konkret im Hier und Jetzt der geschichtlichen Abläufe. Es ist auffällig, wie Sokrates, der weniger als eine Generation nach Philostorgios schreibt, die Zeichen der eigenen Zeit so ganz anders deutet als jener. Die jeweilige historiographische Perspektive ist offenbar weit weniger von unterschiedlichen Ereignissen als solchen als vielmehr von unterschiedlichen Deutungs- und Erwartungshorizonten geprägt. Das letzte starke Bild, mit dem die Kirchengeschichte des Sokrates schließt, ist die Beerdigung des hochangesehenen Novatianerbischofs Paulos, zu der Vertreter aller Parteiungen kamen und gemeinsam psalmodierten. „All die verschiedenen Häresien bildeten in gewisser Weise eine einzige Kirche“ – übrigens eine Stelle, die einen späteren Abschreiber so ärgerte, dass er am Rande der Handschrift Sokrates als „Lügner und Novatianer“ beschimpft³². Wenig später folgen die bekannten Schlussworte der Kirchengeschichte: „Eine so günstige Entwicklung nahmen die Angelegenheiten der Kirchen (!) damals. Wir aber schließen die Geschichte hier und beten, dass die Kirchen und Städte und Völker überall [weiterhin] in Frieden leben mögen. Denn wenn Frieden herrscht, fehlt es den Geschichtsschreibern an Stoff.“³³

Die Friedensvision des Sokrates mag im Blick auf seine eigene Gemeinde schneller Realität geworden sein, als er sich träumen ließ. Die Polarisierung zwischen der bäuerlichen Gruppe der Kleinasiaten in Konstantinopel und der urbanen, sozial hochstehenden Gruppe der etablierten Hauptstädter trieb vermutlich letztere direkt in die Arme der Großkirche. Jedenfalls lässt sich zeigen, dass der Nachfolger des soeben beerdigten Bischofs Paulos selbst konvertierte³⁴ – einer der gar nicht so häufigen Fälle dokumentierter Konversionen von kirchenleitenden Persönlichkeiten – und vermutlich große Teile seiner Gemeinde mit ihm, vielleicht sogar der Kirchenhistoriker Sokrates, der für uns mit dem Ende seines Werkes von der Bildfläche verschwindet. Seine Kirchengeschichte jedenfalls bietet eine interessante Momentaufnahme von einer heterodoxen Gruppierung mit geringem polemischen Potential.

3. Heterodoxie und Kirchengeschichte

Was also lässt sich aus dem Vergleich zwischen Sokrates und Philostorgios lernen? Zunächst wird deutlich, dass die Differenz gar nicht so groß ist, wie bisher häufig gedacht wurde und wie im übrigen im Falle des Philostorgios auch gedacht werden muss, wenn man sich ausschließlich auf die Exzerpte des Photios stützt. Philostorgios ist vielleicht weniger heterodox, als Photios uns glauben machen möchte, und Sokrates ist weniger orthodox, als seit Henri Valois, dem Herausgeber und Kommentator im 17. Jahrhundert, festzustehen

³² ... πάσας τὰς διαφόρους αἱρέσεις τρόπον τινὰ μίαν ἐκκλησίαν εἰργάσατο. h.e. 7,46,2, die Glosse (ἔοικε γὰρ ψευδομένῳ καὶ ναυατιανίζοντι) bei G. Ch. Hansen, Sokrates. Kirchengeschichte, (GCS N.F. 1), Berlin 1995, S. XVI.

³³ ἀλλὰ τὰ μὲν κατὰ τὰς ἐκκλησίας οὕτω προέκοπτεν <τότε>. ἡμεῖς δὲ ἐνταῦθ' αὖ ποῦ τὴν ἱστορίαν καταπαύσαντες ἐν εἰρήνῃ διάγειν τὰς πανταχοῦ ἐκκλησίας καὶ πόλεις καὶ ἔθνη εὐχόμεθα. Εἰρήνης γὰρ οὐσης ὑπόθεσιν οἱ ἱστοριογραφεῖν ἐθέλοντες οὐχ ἔξουσιν. h.e. 7,48,6 f.

³⁴ Es handelt sich um Bischof Markianos. Es lässt sich zeigen, dass dieser höchstwahrscheinlich mit dem gleichnamigen „oikonomos der großen Kirche“ (d.h. der Hagia Sophia), den wir wenig später bezeugt finden, identisch ist. Vgl. M. Wallraff, Markianos – ein prominenter Konvertit vom Novatianismus zur Orthodoxie, *VigChr* 52 (1998) 1-29.

scheint. Bei Philostorgios genügt es manchmal, das Potential der guten Ausgabe von Bidez ganz auszuschöpfen, mit anderen Worten: immer auch die im unteren Teil der Seite aus anderen Quellen gegebenen Paralleltexte sorgfältig mit zu bedenken. Das gilt vor allem für diejenigen Texte, die nach anderen Kriterien auswählen als Photios. Schon Bidez hatte erkannt, „dass der Philostorgios der Art[emii] P[assio] ein gemilderter Philostorgios ist, während der des Phot[ius] ein verstärkter Philostorgios genannt werden kann“³⁵. Es wäre gar nicht nötig, umständlich darauf hinzuweisen, wenn nicht die jüngste Monographie zum Thema gerade an dieser Stelle schwere Lücken aufwies³⁶. Auch mit Bidez' Ausgabe bleiben natürlich die Lücken in unserer Textkenntnis gravierend und schmerzlich.

Eine wichtige Gemeinsamkeit haben beide Autoren, insofern sie zwangsläufig beide eine normative *aetas aurea* voraussetzen, also eine Periode der Kirchengeschichte, in der die Kirche noch ungetrennt und daher unbefleckt war. Dies geschieht in beiden Fällen eher implizit, ist aber stärker ausgeprägt als bei denjenigen orthodoxen Autoren, die von einer ungebrochenen Kontinuität ausgehen. Diese Beobachtung gewinnt ihr Interesse und ihr Gewicht dadurch, dass wir uns in einer Zeit befinden, in der als neue theologische Argumentationsmethode das Verfahren des Väterbeweises entsteht³⁷. Eine zunehmend als kanonisch empfundene Gruppe von älteren Autoren (eben den „Kirchenvätern“) liefert einen Schatz von *dicta probantia*, die als streitentscheidend auch für aktuelle Fragestellungen gelten. Es geht vielleicht zu weit, wenn man sagt, dass der Väterbeweis eine Errungenschaft ist, die sich im heterodoxen Kontext entwickelte (obgleich es bei Sokrates Indizien in dieser Richtung gibt³⁸), aber zumindest dürften die beiden untersuchten Autoren ihren Anteil an der Entwicklung gehabt haben.

Eine weitere, vielleicht überraschende Gemeinsamkeit zwischen beiden Autoren liegt darin, dass beide als Vertreter einer Minorität die Majorität sehr wohl positiv zu würdigen wissen, aber sich im Modus der Überbietung davon abgrenzen (bei Philostorgios in viel stärkerem Maße als bei Sokrates). Sie unterscheiden sich damit beispielsweise von gewissen Teilen der beginnenden protestantischen Kirchengeschichtsschreibung im 16. Jahrhundert, wo die konfessionelle Polarisierung so stark war, dass die Majorität nur noch in den schwärzesten Farben gemalt werden konnte, um das Licht der wenigen aufrechten Bekenner dann um so heller strahlen lassen zu können³⁹. Um aber bei den Zeitgenossen zu bleiben: beide

³⁵ J. Bidez, *Philostorgios. Kirchengeschichte, Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, 3. bearbeitete Auflage von F. Winkelmann (GCS), Berlin 1981 (1913), S. LVIII f.

³⁶ Th. C. Ferguson, *The Past is Prologue. The Revolution of Nicene Historiography*, (SVigChr 75), Leiden 2005, S. 125-163. Der Abschnitt lässt die nötige methodische Sensibilität für die unterschiedlichen Erfordernisse unterschiedlicher Überlieferungskanaäle vermissen.

³⁷ Vgl. zu diesem Prozess Th. Graumann, *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)*, (BHTh 118), Tübingen 2002.

³⁸ Einschlägig ist hier vor allem der Bericht von der „Häresien-Versammlung“ im Jahr 383, h.e. 5,10, vgl. dazu M. Wallraff, *Il «sinodo di tutte le eresie» a Costantinopoli (383)*, in: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. 2 Bde, (Studia Ephemeridis Augustinianum 58), Rom 1997, S. 271-279.

³⁹ Archeget und Klassiker dieser Geschichtsbetrachtung ist Matthias Flacius Illyricus, dessen „*Catalogus testium veritatis*“ (Basel 1556) auf dem Frontispiz das programmatische

Autoren unterscheiden sich damit aufs markanteste von Euseb und vor allem von Theodoret, bei dem es außerhalb des orthodoxen Lichtkegels nur tiefste Finsternis der Häresie gibt.

Der markanteste Unterschied zwischen Philostorgios und Sokrates zeigt sich jedoch bei den jeweiligen Gesamtvorstellungen vom Verlauf der Geschichte. Bei ähnlichen kirchensoziologischen Hintergründen und bei ähnlichem zeitgeschichtlichen Erleben entwickelten beide diametral entgegengesetzte Modelle: bei Philostorgios der allgemeine Verfall und die Auflösung aller bekannten Strukturen in ein apokalyptisches Verderben, bei Sokrates die Hoffnung auf dauerhafte Versöhnung und Frieden, ganz innerweltlich gedacht. Freilich wird man als Grund eben doch darauf hinweisen müssen, dass es nur oberflächlich richtig ist, von ähnlichen kirchensoziologischen Hintergründen zu sprechen. Schon ein kurzer Blick in die einschlägige Religionsgesetzgebung würde zeigen, dass Novatianer und Eunomianer zwar beide als heterodox galten und beide relativ kleine Minoritäten waren, dass aber deren Bewertung durch die Majorität unterschiedlicher kaum sein konnte. Nach allem, was wir wissen, verschwand die eine Gruppe wenig später durch friedliche Absorption in der Großkirche, die andere durch scharfe und letztlich erfolgreiche Verfolgung. Es wäre erstaunlich, wenn sich diese Differenz nicht bereits in den beiden Kirchengeschichtswerken spiegelte. Dass beide Autoren trotzdem über weite Strecken ähnliche Züge aufweisen, ist vielleicht die wichtigere und überraschendere Feststellung.

Bibelzitat von den Siebentausend, die ihr Knie vor Baal nicht beugten (1 Kön 19,18), trägt.