

Peter VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété. Etude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène. Orientalia Lovaniensia Analecta 142.* Leuven/Paris/Dudley, MA: Uitgeverij Peeters 2004, LXXX + 583 S.

Die griechischen Kirchenhistoriker des fünften Jahrhunderts waren ein lange nur unzureichend bearbeitetes Feld, und dies, obgleich hier vollständig erhaltene, groß dimensionierte Werke zur Verfügung stehen, deren Erschließung generell für die historiographiegeschichtliche Forschung von größter Bedeutung ist. Eine größere Anzahl von Monographien hat in jüngster Zeit für eine grundsätzlich veränderte Situation gesorgt. In diesen Trend der Neubeschäftigung ist auch die monumentale Monographie VAN NUFFELENS einzuordnen. In diesem Buch wird in systematisch kontrastierender Darstellung der biographisch-intellektuelle Hintergrund der beiden Historiker, ihre Geschichtstheologie, ihre Auffassung des literarischen Genres „Kirchengeschichte“, ihre historiographische Methode und ihr Verhältnis zur Tradition untersucht und auf diese Weise ein sehr plastischer Beitrag zum Problem des Zeitbewußtseins von Intellektuellen während der Regierung Theodosius' II. geboten. Durch die reiche Benutzung von Sekundärliteratur, die breite Berücksichtigung historiographischer Vorläufer und des historiographischen Kontextes bietet v.N. aber nicht nur eine „Etude“, sondern einen stark systematisierenden, methodischen Aufriß der naheusebianischen Historiographie.

Dieser systematisierende Geist führt zweifelsohne in einem oder dem anderen Fall dazu, daß v.N. seinem Leser die entdeckten Grundsätze unter Inkaufnahme von Wiederholungen erneut einschärft, um auf den gewonnenen Fundamenten weiter aufbauen zu können. Letztlich erhöht diese der belgisch-französischen Wissenschaftskultur zuzuweisende Eigenart aber die Klarheit seiner Darlegungen. Bisweilen erhebt v.N. freilich seine gewonnenen und meist zutreffenden Ansichten in den Rang von Lehrsätzen, und gelegentlich werden innerhalb dieses systematisierenden Aufrisses abweichende Meinungen in der Art der spätantiken theologischen Auseinandersetzungen anathematisiert, z. B. S. 127 gegen H. LEPPIN und andere: „En tout cas, il n'est pas correct de dire que Sozomène refuse toute violence contre les hérétiques ou les paiens“; S. 169, Anm. 25 gegen D. TIMPE: „Il est également peu correct d'écrire que Socrate a du mal à définir le sujet de son histoire.“ S. 204 heißt es: „Selon Lellia Cracco Ruggini, P. Brown et plusieurs autres savants, le monachisme serait un sujet particulièrement aimé, ou même le sujet propre de l'histoire ecclésiastique. Il n'en est rien.“

Das sind aber letztlich nur kleine Vorbehalte, die den immensen Gewinn, den das Buch von v.N. für die Forschung bedeutet, nicht aufwiegen können. Im ersten Teil behandelt v.N. den biographischen und religionssoziologischen Kontext, in dem beide Autoren wirkten. Sokrates ist Novatianer und steht in der Kontroverse um Johannes Chrysostomus den Gegnern des Johannes nahe. Durch zahlreiche Einzelbeobachtungen¹ gelingt es v.N., zu zeigen, daß „l'image que Socrate nous donne de la politique ecclésiastique à Constantinople (...) beaucoup moins neutre et modéré“ (S. 36) ist, als man lange angenommen hatte. Die historiographischen Leistungen des Sozomenos werden von v.N. vor dem Hintergrund seines biographischen Kontextes relativ nüchtern betrachtet. Sozomenos, dessen zusätzlicher Name Salamanes erst kürzlich definitiv erklärt wurde und letztlich das semitische Gegenstück von Sozomenos, der „Gerettete“, ist (vgl. R. W. DANIEL, *From Work on the Petra Papyri. Arabic on a Greek Ostrakon from Roman Egypt and the Name of the Church Father Sozomen*, ZPE 131 [2000], S. 173-176), war möglicherweise arabischer Herkunft, jedenfalls tief in die religiösen Kontroversen seiner Heimatregion (um Gaza) engagiert. Aber außerhalb seiner Ursprungsregion, ferner außerhalb von Konstantinopel oder Bithynien hatte er im Gegensatz zu seiner Behauptung, im Interesse der Geschichtserkundung Reisen unternommen zu haben, wenige Gegenden bereits persönlich erkundet (S. 71). Seine Bildung ist relativ bescheiden (S. 53), und daß er Gesetze außerhalb des Codex Theodosianus gekannt haben soll, läßt sich gegen HARRIES nicht beweisen. Ausführliche theologische Diskussionen leistet Sozomenos nur in drei Fällen (Arianer, Apollinaris, Novatianer, vgl. S. 79). Sokrates schreibt in einer Epoche, in der die großen theologischen Kontroversen scheinbar zur Ruhe gekommen sind (S. 85). Die Kontroversen um den Arianismus und zu Johannes waren beendet, der Umfang der nestorianischen Kontroverse war noch nicht abzusehen. Insofern dürfte der geschichtstheologische Optimismus aus der Perspektive von 439/440 noch ein ehrliches Empfinden gewesen sein. Bei dem später schreibenden Sozomenos ist dagegen der Optimismus eher Ergebnis nostalgischer und panegyrischer Übung.

Das zweite Kapitel behandelt die Geschichtstheologie beider Autoren. Zwar haben Sokrates oder Sozomenos keine kohärente Geschichtsdeutung in der Art des Augustinus entwickelt oder zu Konzepten wie der Wirkung des Logos in der Geschichte gefunden. Gegen die (S. 160 aber wohl verkürzt wiedergegebene) Meinung von WINKELMANN oder TIMPE betont aber v.N., daß die Historiker zeitgeschichtliche Fakten keineswegs nur registriert hätten, sondern

¹ Sehr interessant ist insbesondere die Deutung der Dublette von Sokr. 6,11, in der die kurze, gegen Johannes eingestellte Version von Sokrates selbst stammt, während die lange, eher neutrale Version aus der Quelle des Johannes stammt und offenkundig als Rohteil aus dem Hypomnema stehengeblieben ist.

in einen rudimentären geschichtstheologischen Kontext stellen. Sie haben Ideen theologischer Natur, ohne daß diese Ideen zu einem System zusammengefügt werden können. Um die Voraussetzungen dieser geschichtstheologischen Rudimente zu verdeutlichen, greift v.N. weit aus und erläutert das heilsgeschichtliche Konzept des Origenes sowie Eusebs, für den mit der Konstantinischen Wende das Reich zum Abbild des Himmels geworden ist. Sokrates geht in seinem erweiterten Vorwort von dem von Euseb gepriesenen Friedenszustand unter Konstantin aus und beschreibt die nachkonstantinische Kirchengeschichte als die Zerstörung dieses Friedenszustands, der erst unter Theodosius II. wieder zurückgewonnen wird. „La situation finale d’Eusèbe devient donc un idéal qui n’a que brièvement été réalisé.” (S. 117). Der Krieg innerhalb der Kirche, dem das Hauptaugenmerk der Ausführungen des Sokrates gilt, ist Werk des Dämons, der Unfrieden säen will und den Triumph des Christentums gefährdet. In diesem Zusammenhang muß auch die nichtkirchliche Sphäre betrachtet werden, insbesondere weil es eine *sympatheia* zwischen Staat und Kirche gibt und Probleme in der einen Sphäre zu Problemen in der anderen führen.

Die theologiegeschichtliche Grundidee des Sozomenos ist die der christlichen Revolution, in der der rasche religiöse Wandel durch die Konvertierung großer Gruppen stattfindet und in der die Frömmigkeit quantitativ (durch die Mission außerhalb des Reiches) und qualitativ (durch das Mönchtum) zunimmt. In diesem Prozeß der ständigen Zunahme der Frömmigkeit greift Gott bisweilen direkt ein, indem er z. B. selbst Julian Apostata tötet. Daß innerhalb dieser Revolution das Heidentum unter Valens schon fast verschwunden sein soll, sagt Sozomenos (6,35,1) gegen v.N. (S. 129 und 130) allerdings nicht aus. Die Bemerkung zielt nur auf das Schicksal heidnischer Philosophen in der Regierungszeit des Valens.

Das dritte Kapitel behandelt die Kirchengeschichte als Gattung. Zunächst vergleicht v.N. Kirchengeschichten des Begründers des Genres Euseb und seiner Nachfolger mit der klassischen Historiographie. Die Kirchengeschichte ist inhaltlich von der Profangeschichte abgegrenzt. Nicht alle Taten des Kaisers müssen verzeichnet werden, und Militärgeschichte gehört nicht in die Kirchengeschichte (Sokr. 1,18,14 und 7,22,21). Dagegen unterscheidet sie sich in ihren Methoden, Techniken und Prinzipien (Wahrheitssuche) nicht von der klassischen Historiographie. Die einfache Stilebene kann etwa kaum als Spezifikum der Kirchengeschichte gelten, weil es auf der einen Seite profangeschichtliche Autoren gibt, die ebenfalls bewußt einen einfachen Stil wählen (Theophylakt Simokatta proem. 16; HA Probus 1,6 und 2,7, vgl. S. 183), auf der anderen Seite aber Kirchenhistoriker wie Philostorg alle Künste einer

komplizierten Prosa beherrschen. Die Einfügung unveränderter Dokumente ist kein völlig revolutionäres, mit Eusebs Kirchengeschichte einsetzendes Prinzip (wie etwa der Hinweis auf die *Antiquitates* des Flavius Josephus zeigen kann), und viele Kirchenhistoriker halten sich bei der Einfügung von Dokumenten zurück (Philostorg, Johannes von Ephesos, vgl. auch Euagr. H. e. 4,11 p. 161,10-14, vgl. S. 188 f.). Auch die Eigenart, daß Kirchenhistoriker auf Reden verzichten, hat ihre Parallelen in der Profangeschichte (etwa bei Zosimos oder, wie ergänzt werden könnte, in vorangehender Zeit bereits beim Autor der *Hellenika Oxyrhynchia*). Wenn die Kirchengeschichte oft keine „*unité narrative*“ hat, sondern nur eine „*unité philosophique de l’histoire*“ herrscht, dann ist darauf zu verweisen, daß diese ideologische Vereinheitlichung sich auch in der gleichzeitigen Profangeschichte feststellen läßt, etwa bei Zosimos.

Ein zweiter Teil des dritten Kapitels gilt dem Vergleich der Kirchengeschichte mit anderen Produkten der christlichen Historiographie (Hagiographie, Chronik, Mönchsgeschichte, Dokumentensammlungen in der Art derjenigen des Sabinos von Herakleia, apologetische Schriften des Athanasius). Hochinteressant sind schließlich im dritten Teil die Hinweise auf die „*diversification interne de l’historiographie ecclésiastique*“ (S. 213), die es nicht erlauben, einen einheitlichen Typus der Kirchengeschichte zu rekonstruieren. So wie kein moderner Historiker auf die Idee komme, die klassische Historiographie auf eine einzige Form und ein einziges Deutungsmuster zu reduzieren, so müsse man auch die Verschiedenheit innerhalb der Kirchengeschichte zur Kenntnis nehmen.

Nahtlos an das dritte Kapitel schließt sich das vierte zur historischen Methode der Kirchenhistoriker Sokrates und Sozomenos an. Sokrates versucht, das Ziel einer wahrheitsgemäßen Darstellung (wobei Wahrheit weniger im Sinne objektiv wissenschaftlicher Tatsachenfeststellung als im theologischen Sinne verstanden wird) durch die klassischen Wege der Heuristik und Quellenkritik zu erreichen. Proklamiert wird das Autopsieprinzip (Sokr. 5,24,9), die Konsultation von Augenzeugen, die Beweisführung anhand von Dokumenten. Allerdings klafft eine beträchtliche Lücke zwischen den Ansprüchen der historischen Theorie und der realen historiographischen Praxis, wenn etwa entgegen den eigenen Behauptungen die „*observation personnelle*“ nur eine ganz geringe Rolle in den letzten beiden Büchern spielt (S. 241). Noch ausgeprägter ist diese Kluft bei Sozomenos, wenn er im Unterschied zu seinen Behauptungen Primärmaterial nur ganz punktuell benutzt (S. 245) und die Benutzung seiner Hauptquelle ganz verschweigt. Der Verweis auf mündliche Quellen ist fiktiv (Sozom. 2,1,11). Autopsie findet in Wirklichkeit kaum statt. Die Behauptung,

zu Zwecken der *Historia* große Reisen unternommen zu haben, erweist sich als unzutreffend. Insgesamt gilt für Sozomenos: „Sa méthode historique est donc en grande partie rhétorique et imposture“ (S. 260). V.N. verweist zu Recht darauf, daß sich Sozomenos darin von zahlreichen Profanhistorikern wie etwa Herodian nicht unterscheidet. M. E. kann selbst Ammian als Zeit-historiker keineswegs der thukydideische Sammler von authentischem Primärmaterial gewesen sein, als der er sich ausgibt. Auch hier gleichen sich also die Kirchenhistoriker letztlich dem Normalfall spätantiker historiographischer Praxis an. Weitere erhellende und scharfsinnige Ausführungen, die v.N. in diesem Kapitel macht, gelten der Komposition und der Kausalitätstheorie in beiden Geschichtswerken.

Im fünften Kapitel geht es darum, anhand einiger Fallbeispiele im einzelnen nachzuweisen, welche Tradition den Kirchenhistorikern vorlag und wie sie mit ihr umgingen. Ausführlich werden die verschiedenen Versionen vom Ursprung des Arianismus studiert, für die Sozomenos die offizielle alexandrinische Version wiedergibt, indem er etwa Arius den Melitianern zuordnet. Zu sicher ist sich m. E. v.N. im Unterkapitel über die Anfänge des Athanasius darin, das Problem des Nachkonzils von Nikaia bzw. des Konzils von Nikomedeia als Scheinproblem hinzustellen, da dieses zweite Treffen in den Quellen nicht belegt sei. V.N. scheint zu leugnen, daß das Konzil von Nikomedeia bei Philostorg im Zusammenhang mit dem Arianerstreit und der Rehabilitation des Arius stehe. Denn dieses Konzil setze bei Philostorg nur Alexander und Eustathios ab: „Rien n'est dit d'Arius ou d'une réadmission des siens.“² Bei Philostorg steht die Synode in einem zeitlichen und sachlichen Zusammenhang mit der Rückberufung der Partei des Eusebios von Nikomedeia, der auch dogmatisch rehabilitiert wird, indem alle Verteidiger des Homoousion verurteilt werden. Ob diese Synode, die global drei Jahre nach dem Nicaenum stattfindet, historisch sein kann, steht sicher auf einem anderen Blatt.³

² S. 344, Anm. 146. Problematisch ist die Argumentation, warum das Konzil von Nikomedeia unmöglich mit dem bei Euseb VC 3,23 erwähnten Treffen identisch sein könne. Denn an letzterem nehme Konstantin teil, am Konzil von Nikomedeia dagegen nicht. Man kann aus der Nichterwähnung Konstantins in den verkürzten Philostorg-Exzerpten nicht zwingend schließen, daß er nicht am Konzil von Nikomedeia teilgenommen hätte.

³ Ich ergreife dabei die Gelegenheit, meine Position (Ein Kaiser als Prediger: Zur Datierung der konstantinischen „Rede an die Versammlung der Heiligen“, *Hermes* 125 [1997], S. 183-202) in der Frage der Rückberufung des Arius und des Euseb und deren Verhältnisses zur Einberufung des zweiten Konzils zu verteidigen. V.N. charakterisiert diesen Ansatz folgendermaßen: „On émet parfois l'hypothèse (...) selon laquelle Constantin aurait rappelé Arius, Eusèbe et les siens déjà avant la réunion du concile et qu'ils attendaient dans les parages. Elle n'ajoute pourtant que la spéculation à l'improbabilité“ (S. 336, Anm. 112). Wenn die Rückberufung des Arius im November stattfand und das Konzil von Nikomedeia erst 328 der Rückberufung Eusebs und seiner

Philostorg kann sie frei erfunden haben, oder die Orthodoxen haben die Erinnerung an sie völlig gelöscht.

Weitere Unterabschnitte gelten der Darstellung der Verbannungen des Athanasius, in der vor allem Constantius II. belastet wird, der Darstellung Julians als Christenverfolger, die bei Sokrates weniger positiv ausfällt als landläufig angenommen,⁴ der Konstantinopolitanen Konzile von 381 und 383 als rein nicänische Unternehmungen sowie der Darstellung der Juden. V.N. kann in all diesen Fällen plausibel nachweisen, wie die Kirchenhistoriker hier von erheblich verfestigten Traditionen des vierten Jahrhunderts abhängig sind. Wie wichtig der Rekurs auf diese Tradition ist, zeigt sich bei der Darstellung der Ereignisse des fortgeschrittenen fünften Jahrhunderts, für die die Kirchenhistoriker noch keine Interpretationsmuster hatten (v.N., S. 405). Sie begnügen sich im Fall von Theodosius II. mit der Darstellung von Details zu Konstantinopolitanen Kirchen (Sokrates) bzw. mit der unveränderten Übernahme profangeschichtlicher Berichte (Olympiodor bei Sozomenos). Die „Conclusion“ stellt die Kirchenhistoriker in den Kontext des von der imperialen Propaganda Theodosius' II. proklamierten Optimismus. Sie feiern den unter Theodosius II. angeblich errungenen Zustand von „paix“ und „piété“, mit anderen Worten des vollkommenen Kirchenfriedens.

Bilanzierend kann man dem Autor zu seiner umfassend dokumentierten, gut durchdachten und anregenden Studie nur gratulieren, die hier kaum in ihrer Fülle adäquat gewürdigt werden kann. Sie stellt eine ganz erstaunliche Leistung dar. Es läßt sich ohne Mühe prophezeien, daß v.N., der erst am

Gefährten folgte, was Philostorg 2,7 und 2,7a nahelegen, ist das keine abenteuerliche Spekulation. Die von v.N. an anderer Stelle akzeptierten Argumente von T. D. BARNES, *Constantine's Speech to the Assembly of the Saints: Place and Date of Delivery*, *Journal of Theological Studies* 52 (2002), S. 26-36, gegen meinen Datierungsansatz für die Synode von Nikomedeia treffen im übrigen nicht zu. Bei Philostorg ist von „global drei“ Jahren die Rede, was eventuell zu einem Zeitraum von zwei Jahren und elf Monaten, sicher aber nicht von zwei Jahren und einem halben Jahr paßt. Für diese extrem aufrundende Deutung müßte BARNES schlagende Parallelen finden. Abschließend ist zu bemerken, daß eine der von v.N. gebotenen Lösungen für die Chronologie nach dem Konzil von Nikaia, nämlich die Idee, daß das *biblion metanoias* nur auf die Synode von 325 Bezug nimmt, in meinem Aufsatz ebenfalls erwogen wird, hier also die Differenzen gar nicht so groß sind.

⁴ H.-G. NESSELRATH, *Kaiserlicher Held und Christenfeind: Julian Apostata im Urteil des späteren 4. und des 5. Jh.s n. Chr.*, in: B. BÄBLER – H.-G. NESSELRATH (Hrsgg.), *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel. Studien zu Politik, Religion und Kultur im späten 4. und frühen 5. Jh. n. Chr.*, München – Leipzig 2001, S. 15-43. Für eine Bewertung des Sokrates, die zu ähnlichen Ergebnissen wie diejenige NESSELRATHS kommt, vgl. B. BLECKMANN, *Le règne de Julien dans les chroniques byzantines*, in: *Praktika 11. Diethnous Synedriou Klassikon Spoudon*, Kavala 24-30 Augustou 1999. Eis mnemen Nikolaou A. Livadara, Athen 2002, II, 151-160.

Anfang seiner Karriere steht, mit weiteren wichtigen Impulsen die Forschung zur Geschichte der spätantiken Geschichtsschreibung anregen wird.

Prof. Dr. Bruno Bleckmann
Lehrstuhl für Alte Geschichte
Heinrich-Heine-Universität
Universitätsstraße 1
D-40225 Düsseldorf