JAHRGANG 54 | Heft 1 | 2024

KONZILIEN GESCHICHTE

Annales Historiae Conciliorum

JOURNAL FOR THE HISTORY OF COUNCILS

Herausgegeben von der Gesellschaft für Konziliengeschichtsforschung e.V.

Beiträge der Internationalen Tagung zur Konziliengeschichte:
„Nizäa (325) – Konzil der Ökumene
Die Rezeption der «Großen Synode» in Geschichte und Gegenwart“,
Bamberg 25.–26. September 2023 (2. Teil)
Mit Beiträgen von / With contributions from

Ansgar Frenken
Johannes Grohe
Gregory Halfond
Joseph M. Rampino
Ulli Roth
Matthias Simperl
Till Stüber
Petar Vrankić
Johann Anton Zieme

Aschendorff Verlag

Annales Historiae Conciliorum
Journal for the History of Councils

als Annuarium Historiae Conciliorum (1969-2019)
begründet von WALTER BRANDMÜLLER und REMIGIUS BÄUMER †

in Verbindung mit
PETER BRUNS/Bamberg, PHILIPPE CHENAUX/Rom,
EVANGELOS CHRYSOS/Athen, THOMAS GRAUMANN/Cambridge,
JOHANNES HELMRATH/Berlin, NELSON H. MINNICH/Washington,
HEINZ OHME/Berlin, KLAUS SCHATZ/Frankfurt St. Georgen,
PETAR VRANKIC/Augsburg,

herausgegeben von der Gesellschaft für Konziliengeschichtsforschung e.V.

Schriftleitung: JOHANNES GROHE und THOMAS PRÜGL

54. Jahrgang (2024) Heft 1

INHALT

Ansgar Frenken zum 70. Geburtstag 3

Beiträge der Internationalen Tagung zur Konziliengeschichte "Nizäa (325) – Konzil der Ökumene Die Rezeption der «Großen Synode» in Geschichte und Gegenwart", Bamberg 25.–26. September 2023 (2. Teil)

Petar VRANKIĆ, Das Nizänische Symbolum und die Formel der vier Sirmischen Synoden 7

Matthias SIMPERL, Serdica, Julius von Rom und die (In-)Suffizienz des Nizänums. Problemanzeige zu Dok. 43.6 = J3 434 37

Johann Anton ZIEME, Η θαυμασία σύνοδος, Das Konzil von Nicaea im Spiegel byzantinischer Wundererzählungen 47

Ulli ROTH, Apostel vor Konzilsväter. Kommentierungen des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum in der Scholastik 73

Ansgar FRENKEN, Wahrnehmung und Rezeption des I. Nicaenums auf den Konzilien des Hoch- und Spätmittelalters der westlichen Kirche – Streiflichter zur Aktualität des ersten ökumenischen Konzils in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends 101

Weitere Beiträge

Till STÜBER, "History and fiction" revisited. Zur Überlieferung der karthagischen Synode vom Mai 419..... 135

Gregory HALFOND, Modeling Justice for Contemporaries and for Posterity: The Council of Paris (551/2) 163

Joseph M. RAMPINO, As was done of Old: The Council of Trent's Self-Understanding and the Decree on Seminaries 183

Buchbesprechungen:

Pavel KRAFL, Canon Law in the Kingdom of Bohemia in the Middle Ages, Prešov: Vydavateľstvo Z. Magdová - Tlačiareň s.r.o., 2024 (= Ius canonicum medii aevi, Vol. 4). 420 pp. *(Matteo Nacci)* 219

Joëlle ROLLO-KOSTER, The Great Western Schism, 1378-1417. Performing Legitimacy, Performing Unity, Cambridge University Press: Cambridge UK – New York 2022. XIV + 406. *(Ansgar Frenken)* 221

Phillip H. STUMP, Conciliar Diplomacy at the Council of Constance (1414-1418): Unity and Peacemaking in a World Historical Perspective – Based on a True Story, Leiden–Boston: Brill 2024 (= SHCT 207). XVIII + 293 pp *(Ansgar Frenken)* 224

Bibliographie (Ansgar FRENKEN) 231

Die Mitarbeiter dieses Heftes 240

Herausgeber:

Gesellschaft für Konziliengeschichte e.V. c/o Prof. Dr. em. Petar Vrankić, Königsberger Str. 14
D – 86381 Krumbach, *vrankic@t-online.de*

Schriftleitung:

Prof. Dr. Johannes Grohe, Oppenhoffallee 6, D – 52066 Aachen, Tel. +49 (0) 15156019127, *johannesgrohe@gmail.com*
Prof. Dr. Thomas Prügl, Universität Wien, Institut für Historische Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Schenkenstraße 8–10, A – 1010 Wien, *thomas.pruegl@univie.ac.at*

Redaktionssekretariat:

AHC – Annales Historiae Conciliorum, Fabian Andre, BEd Med, Institut für Historische Theologie, Universität Wien, Schenkenstraße 8–10, A – 1010 Wien, Tel: +43 1 4277 30204, *fabian.andre@univie.ac.at*

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Übersetzungen, Vervielfältigungen, die Entnahme von Abbildungen, die Speicherung und Verarbeitung in Datenverarbeitungsanlagen. Dieses Werk enthält Hinweise/Links auf Websites Dritter, auf deren Inhalt der Verlag keinen Einfluss hat und die der Haftung der jeweiligen Anbieter oder Betreiber unterliegen.

Verlag und Anzeigen:

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Postanschrift: D – 48135 Münster
www.aschendorff-buchverlag.de | buchverlag@aschendorff-buchverlag.de
Bezugspreis Jahresabonnement: Print: € 69,-- /für zwei Hefte; Einzelheft: € 35,--; Online: € 69,-- (Privatkunden)/ € 129,-- (Institutionen); Print & Online: € 79,-- (Privatkunden)/€ 159,-- (Institutionen). Preise jeweils zuzüglich Porto. Inland jeweils 7% MwSt. inkl.
Fortsetzungen und Abonnementverwaltung: Hildegard Iker, Tel. +49 (0)251/952024-76, *hildegard.iker@aschendorff-buchverlag.de*
© Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster | Printed in Germany | ISBN 978-3-402-25785-2 (Print) | ISBN 978-3-402-25786-9 (PDF) | DOI.org/10.17438/25786



Ansgar Frenken zum
70. Geburtstag in Dankbarkeit und
Freundschaft zugeeignet

Ansgar Frenken zum 70. Geburtstag

Die Gesellschaft für Konziliengeschichtsforschung widmet Dr. Ansgar Frenken den Jahrgang 2024 unserer Zeitschrift *Annales Historiae Conciliorum* aus Anlass seines 70. Geburtstags am 12. August 2024 und erfüllt damit eine liebe Pflicht der Dankbarkeit gegenüber einem geschätzten Kollegen und guten Freund.

Ansgar Frenken hat sich als Erforscher des Konzils von Konstanz einen Namen gemacht, so dass Heribert Müller ihn bei einem unserer Symposien in Berlin 2016 anerkennend/scherzhaft als "Mister Konstanz" vorstellte. In der Tat, seit er mit seiner von Odilo Engels betreuten Dissertation "Die Erforschung des Konstanzer Konzils (1414-1418) in den letzten 100 Jahren" 1994 an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln promoviert wurde,[1] hat er auf diese sehr positiv aufgenommene und viel zitierte Arbeit zahlreiche weitere wissenschaftliche Untersuchungen zum Constantiense folgen lassen. Ob es um die Quellen des Konzils,[2] den ökumenischen Charakter der Synode sowie den fundamentalen "Nationen"-Begriff auf dem Konzil für sein Selbstverständnis und seine Organisation,[3] Konstanz als Friedenskongress[4] die Rolle des Römischen Königs und der Fürsten in Konstanz,[5] die Bedeutung der akademischen Gelehrsamkeit für den Ablauf der Debatten auf

1 Als Jahresband AHC 25 (1993) im Jahr 1995 mit 512 S. erschienen. Die Arbeit wurde im Jahr 1997 bei unserer Tagung in Dubrovnik mit dem seinerzeit von der Gesellschaft für Konziliengeschichte vergebenen "Giovanni Domenico Mansi Preis" ausgezeichtet (die Laudatio von Odilo Engels in: AHC 30 [1998] 520–524, die Dankansprache von Ansgar Frenken: ebd., 525–528.

2 Die Quellen des Konstanzer Konzils in den Sammlungen des 17. und 18. Jhds., in: AHC 30 (1998) 416-439; Darstellende Quellen zum Konstanzer Konzil: kritische Anmerkungen zum Genus der 'Tagebücher Fillastres, Cerretanis und Turres' und ihres spezifischen Quellenwertes, in: AHC 42 (2010) 379–402.

3 Das Konstanzer Konzil (1414-18) – ein *concilium generale et universale*? Eine aktuell gestellte Streitfrage auf dem Prüfstand der modernen Konzilienforschung, in: AHC 40 (2008) 323–360; Concilium *constituitur ex nacionibus* – die *naciones* auf dem Konzil von Konstanz. Zur Bedeutung der Konzilsnationen für die Entstehung und die Entwicklung eines nationalen Bewusstseins im beginnenden 15. Jahrhundert, in: J. Grohe / G Wurst / Z. Strika / H. Fischer (Hg.), Begegnungen der Kirche in Ost und West im Spiegel der synodalen Strukturen. FS für Petar Vrankić zum 70. Geburtstag, St. Ottilien 2017, 175–206.

4 Der Kirche Einheit und der Welt Frieden – Das Konstanzer Konzil als Einheitskonzil und Friedenskongress, in: AHC 48 (2016/17) 192–219

5 Der König und sein Konzil – Sigmund auf dem Konstanzer Konzil, in: AHC 36 (2004) 177–242; Römischer König und Kurfürsten auf den spätmittelalterlichen Generalkonzilien. Stellung, Einflussnahme und Bedeutung der führenden politischen Kräfte des Reiches auf den Konzilien von Konstanz und Basel, in: AHC 46 (2014) 81–110.

der Versammlung,[6] Rituale und Zeremonien,[7] logistische Fragen zur Organisation einer solch großen Versammlung[8] oder die Anwesenheit von Ordensangehörigen ging,[9] stets wusste Ansgar Frenken mit seinen aus Quellen und Literatur sorgfältig erarbeiteten Argumentationen zu überzeugen. Als man das 600jährige-Jubiläum des Konzils feierte, beteiligte er sich mit wie immer gut recherchierten Beiträgen,[10] vor allem aber konnte er eine gelungene Synthese seiner Arbeiten mit der Monographie "Das Konstanzer Konzil" einem breiteren Publikum vorlegen.[11]

In der Zeit der Arbeit an der Dissertation war er in den Jahren 1985-1989 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Augsburg beim damaligen Ordinarius Walter Brandmüller und fand über zahlreiche Anregungen seitens des Altmeisters der Geschichte des Konzils von Konstanz hinaus den Zugang zu unserem gemeinsamen Forschungsprojekt Konziliengeschichte, dem er seit dieser Zeit eng verbunden geblieben ist.

6 Theologischer Sachverstand in der Auseinandersetzung um aktuelle und grundsätzliche Fragen, in: AHC 35 (2003) 345–362; ND in: J. GROHE u.a. (a cura di), I Padri e le scuole teologiche nei concili, Città del Vaticano 2006, 365–383; Gelehrte auf dem Konzil. Fallstudien zur Bedeutung und Wirksamkeit der Universitätsangehörigen auf dem Konstanzer Konzil, in: J. HELMRATH/H. MÜLLER (Hg.), Die Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449). Institutionen und Personen, Ostfildern 2007 (= VuF 67), 107–147; Die Rolle der Kanonisten auf dem Konstanzer Konzil: Personen, Aktivitäten, Prozesse, in: P. KRAFL (Hg.), Sacri canones servandi sunt. Ius canonicum et status ecclesiae saeculis XIII-XV, Praha 2008, 398–417.

7 Zeremoniell, Ritual und andere Formen symbolischer Kommunikation im politischen Kontext des Konstanzer Konzils. Forschungsstand und –perspektiven, in: AHC 47 (2015) 45–68

8 Wohnraumbewirtschaftung und Versorgungsdeckung beim Konstanzer Konzil (1414-1418). Zur logistischen Bewältigung eines Großereignisses im Spätmittelalter, in: ZGO 156 (2008) 109-146.

9 Speerspitze der Reform? Orden und Ordensleute auf dem Konstanzer Konzil, in: AHC 50 (2020) 339–394.

10 Kastilien und das Konstanzer Konzil, in: G. SIGNORI / B. STUDT (Hg.), Das Konstanzer Konzil als europäisches Ereignis. Begegnungen, Medien und Rituale, Ostfildern 2014 (= VuF 79), 143–172; Vorgeschichte des Konzils: Vom Schisma zur "verfluchten Dreiheit", in: DAMALS – Das Magazin für Geschichte H.2 / 2014, 16-21; Konzil von Konstanz, 1414-1418, in: Historisches Lexikon Bayerns (https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Konzil_von_Konstanz,_1414-1418: 31.03.2015); Beiträge im Katalog der Ausstellung des Badischen Landesmuseums: Erst zwei, dann drei Päpste – Nachfolgestreit auf dem Stuhl Petri / Die Universitäten auf dem Konzil – Aus dem Elfenbeinturm in die Kirchenpolitik / Ein Hofnarr berichtet vom Konzil – Antoni Tallander genannt Mossén Borra / Vorteile suchen – Netze knüpfen. Die Situation am Vorabend des Konzils / Ein Papst will nicht weichen – Der Kampf um den Rückzug Benedikts XIII. / Einheit und Zentralgewalt – Die Restitution der römischen Kirche, in: Badisches Landesmuseum (Hg.), Das Konstanzer Konzil – Weltereignis des Mittelalters 1414-1418. Katalog, Darmstadt 2014, 223f., 233–235, 167, 261–263, 286–288, 289f.; Konstanz und der Thurgau in der Konzilszeit, in: E. JEZLER (Hg.), Visuelle Kultur und politischer Wandel – Der südliche Bodenseeraum im Spätmittelalter zwischen Habsburg, Reich und Eidgenossenschaft. Beiträge der internationalen Tagung des Historischen Museums Thurgau vom 16./17. Januar 2014, Konstanz 2015, 34–51.

11 Das Konstanzer Konzil, Stuttgart 2015 (= Urban Akademie). 309 S.

Seit vielen Jahren, beginnend mit dem Jahrgang 29 (1997), informiert Ansgar Frenken zuverlässig und umfassend über Neuerscheinungen auf dem Gebiet der Konziliengeschichte in der Bibliographie, die in jedem AHC-Heft erscheint.

Neben zahlreichen Aufsätzen erschienen in unserer Zeitschrift seit Jahrgang 21 (1989) zudem 40 Rezensionen zu seinem Hauptforschungsgebiet Konstanz, aber auch zu Studien der Zeit des Großen Abendländischen Schismas und der spätmittelalterlichen Konziliengeschichte allgemein.

Bedeutsam auch Frenkens Mitarbeit an einem Projekt, das in die Zukunft weist: unser Lexikon der Konziliengeschichte. Erstmals hatten wir im Kreis der Kolleginnen und Kollegen bei unserem Symposion in Nikosia 1999 von der Möglichkeit gesprochen, ein Lexikon der Konzilien herauszugeben, um das verdienstvolle, allerdings seinerzeit im Umfeld des II. Vatikanum mit einer gewissen Eile erstellte "Dizionario dei Concili" zu ersetzen.[12] Neben einer kurzen, übersichtsartigen Behandlung der 21 Ökumenischen Synoden, dachte man an eine nach Bedeutung der Versammlung unterschiedlich lange Darstellung der nach derzeitigem Kenntnisstand etwa 6.000 regionalen Konzilien. War im Anfang sowohl an eine gedruckte Ausgabe als auch an eine online-Version gedacht, so wurde in den darauf folgenden Jahren der Realisierung des Projektes die online-Version favorisiert. Nach etwas zögerlichem Beginn der Arbeiten erwies sich der Eintritt von Ansgar Frenken als Redakteur des Lexikons im Jahre 2010 in dieses Projekt als fundamental: Nun begannen die ersten Beiträge einzutreffen. Bei Erscheinen dieses Heftes beläuft sich die Anzahl der bearbeiteten Synoden seit 2015 auf ca. 450, darunter etliche von ihm verfasste Artikel (http://www.konziliengeschichte.org/site/de/publikationen/lexikon). Es bleibt also für uns alle noch viel zu tun…

Ansgar Frenken hat sich zwar sehr viel, aber keineswegs ausschließlich mit dem Konzil von Konstanz befasst.[13] Ein weiteres Forschungsinteresse gilt der fränkischen Landes- und Regionalgeschichte des Mittelalters (dabei vor allem Bamberg und Nürnberg). Handelte es sich beim ersten Beitrag mit "Nürnberger Angelegenheiten in Konstanz"[14] um eine Verbindung mit dem Konzils-Thema, so folgten dann weitere Studien zur Stellung der Reichsstadt im Gefüge des Reichs,[15] zu den

[12] Dizionario dei Concili, a cura di P. Palazzini, Vol. 1-6, Roma 1963-1968.

[13] Der in der Reihe Konziliengeschichte, Reihe A. Darstellungen erschienene Band von D.E.R. Watt, Die Konzilien in Schottland bis zur Reformation, Paderborn 2001, wurde von Frenken für die deutsche Ausgabe übersetzt und bearbeitet.

[14] Nürnberger Angelegenheiten in Konstanz, in: R. Bäumer / E. Chrysos / J. Grohe / E. Meuthen / K. Schnith (Hg.), Synodus. FS für W. Brandmüller, Paderborn 1997 (= AHC 27/28 [1995/96]), 383–433.

[15] Nürnberg, König Sigmund und das Reich, in: JFLF 58 (1998) 97–165.

Nürnberger Burggafen,[16] und zu den Bamberger Bischöfen und dem Kathedralkapitel.[17] Sein Aufenthalt in Barcelona als Lehrer an der Deutschen Schule in den Jahren 2000-2005 hat seinen Niederschlag auch in Veröffentlichungen gefunden, wobei die Schismazeit 1378-1418 bevorzugtes Forschungsgebiet war.[18] Schließlich soll noch erwähnt werden, dass Ansgar Frenken sich auch der Geschichte des 20. Jahrhundert zugewandt hat, und zwar mit Beiträgen zur Geschichte der Görres-Gesellschaft.[19] Seine jüngsten Aufsätze behandeln dagegen ein Thema, dessen Bearbeitung ein Forschungsdesiderat darstellt: Das I. Konzil von Lyon 1245 und sein historisches Umfeld.[20]

Namens der Gesellschaft für Konziliengeschichtsforschung und aller Kolleginnen und Kollegen, die der Konziliengeschichte verbunden sind, drücken wir unsere Dankbarkeit und Anerkennung für seine Leistungen aus und wünsche ihm weiterhin viel Schaffensfreude. *Ad multos annos!*

Johannes Grohe

16 Das Interregnum als historische Chance. Handlungsspielräume und Chancennutzung in Zeiten des Umbruchs skizziert am Beispiel der Nürnberger Burggrafen und Bürger, in: ZBLG 69 (2005) 1069-1105

17 Hausmachtpolitik und Bischofsstuhl. Die Andechs-Meranier als oberfränkische Territorialherren und Bischöfe von Bamberg, in: ZBLG 63 (2000) 711–786; Poppo, Dompropst und electus Bambergensis – ein unterschätzter Protagonist Andechser Hausmachtpolitik in Franken, in: BHVB 101 (2001) 169–184; Bischof und Domkapitel als tragende Pfeiler der hochstiftischen Verfassung und Verwaltung. Bausteine zu einer Verfassungsgeschichte des Hochstifts Bamberg in Hoch- und Spätmittelalter, in: BHVB 143 (2007) 233–279; Bamberg, Domkapitel, in: Historisches Lexikon Bayerns (http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/artikel/artikel_ 45278: 22.06.2010).

18 Der endgültige Bruch Kastiliens mit Benedikt XIII. und das Ende des großen abendländischen Schismas, in: ZKG 119 (2008) 327–357; El trabajoso y difícil camino hacia la unión: Sancho Sánchez de Rojas, arzobispo de Toledo, y el papel clave que jugó en la extinción del gran cisma de Occidente en el reino de Castilla, in: En la España medieval 32 (2009) 51–83.

19 Heinrich Finke, der Nationalsozialismus und die Zwangsauflösung der Görres-Gesellschaft, in: HJb 118 (1998) 287–303; Zwischen vorsichtiger Annäherung und partieller Resistenz. Die Görres-Gesellschaft im Dritten Reich, in: H. LEHMANN / O.G. OEXLE (Hg.), Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften I, Göttingen 2004, 371–415; Heinrich Finke als Brückenbauer nach Spanien. Eine Reminiszenz an ein nahezu vergessenes Kapitel deutsch-spanischer Wissenschaftskontakte aus dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, in: *Synodalis consonantia*. Konziliengeschichte als Spiegelbild kirchlicher Diskussionskultur und Identitätsfindung. J. GROHE zum 70. Geburtstag, Münster 2024, 617–644.

20 Kaiser Friedrich II. und sein Versuch, die Kardinäle gegen den Papst auszuspielen. Eine strategische Fehleinschätzung oder eine geschickte Option, um Handlungsspielraum für sich zurückzugewinnen?, in: ZSRG.K 106 (2022) 1–64; Der Einbruch des bedrohlichen Fremden in die Welt des Okzidents. Das Papsttum und die "Tartaren"-Causa vor, auf und nach dem ersten Konzil von Lyon (1245), in: ZKG 133 (2022) 147–183; Der Reichsepiskopat in der Auseinandersetzung zwischen Kaiser Friedrich II. und Papst Innozenz IV. Seine Beteiligung am Ersten Konzil von Lyon und an der Wahl des (Gegen-)Königs Heinrich Raspe, in: RQ 119 (2024) 107–139.

Das Nizänische Symbolum und die Formel der vier Sirmischen Synoden

Petar Vrankić / Augsburg

Abstract

The author attempts to explain the origin and course of the four Synods (351–359) in Pannonian Sirmium and the efforts of Emperor Constantius and the local bishops to replace the orthodox Nicene Creed's definition (*homoousios*) with one of the unorthodox theological formulas: *homoios*, *anhomoios*, or *homoiousios*, to overcome the schism between the Eastern and Western Churches which arose after the Synods of Antioch and Serdica.

Keywords

Arianism – Nicene Creed – Synods of: Antiochia (341) – Serdica (342/43) – Sirmium (351-357-358-359) – Arles (353)-Milan (354) – Rimini/Seleucia (359) –Constantinople (359/60)

1 Einführung

Die zentrale Aussage des nizänischen Bekenntnisses, das auf dem Ersten Konzil von Nizäa im Jahre 325 beschlossen wurde,[1] besagt, dass Vater und Sohn wesenseins (ὁμοούσιος [homoousios] = unius substantiae = eines Wesens) sind. Demnach wurde der Sohn aus dem Wesen Gottes des Vaters gezeugt. Bereits über hundert Jahre vor dem Konzil deutete der westliche Theologe Tertullian dies im zweiten Kapitel seiner Schrift *Gegen Praxeas* an: *Aber drei nicht der Wesenheit, sondern der Stellung nach, nicht der Substanz, sondern der Form nach, nicht der Macht, sondern der Spezies nach, dabei aber von einer Substanz, einer Wesenheit und einer Macht. Denn sie sind nur ein Gott, aus welchem jene Stufen, Formen und Einzelwesen unter dem Namen Vater, Sohn und hl. Geist hergeleitet werden.*[2] Im zwölften Kapitel derselben Schrift betonte er: *Übrigens halte ich in den drei zusammenhän-*

[1] Conciliorum oecumenicorum decreta (COD), ed. G. Alberigo u.a., Bologna 1973, 5; J. Wohlmuth (Hg.) Dekrete der ökumenischen Konzilien, Band 1, Konzilien des ersten Jahrtausends, Paderborn, 1998, 5.

[2] *...tres autem, non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus deus ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur* Q. S. F. Tertulian, *Adversus Praxean liber*, ed. E. Evans, London, 1948, 2,4.

genden Personen überall die eine Substanz fest.[3] Damit war die Frage der Wesenseinheit, die für die westlichen Theologen von Anfang an kein größeres Problem dargestellt hatte, geklärt, während sie für die östlichen Theologen zur Kernfrage der Trinitätslehre wurde.

Gleichwohl lieferte die Synode von Antiochien, die in den letzten Wochen des Jahres 324 oder in den ersten Wochen des Jahres 325 unter dem Vorsitz vom Bischof Eustathios abgehalten wurde, ein aufschlussreiches christologisches Bekenntnis, das auch noch heute bewundernswert ist: *...und an einen Herrn Jesus Christus, eingeborenen Sohn, geboren nicht aus dem Nichtseienden, sondern vom Vater, nicht als geschaffen, sondern recht eigentlich als ein Abkömmling, aber gezeugt auf unsagbare und unbeschreibliche Weise, weil nur der Vater, der zeugte, und der Sohn, der gezeugt wurde, wissen (denn 'niemand kennt den Vater als der Sohn, noch den Sohn als der Vater'), der ewiglich lebt und niemals lebte. Denn wir haben aus den heiligen Schriften erfahren, dass er allein das genaue Abbild ist...*[4]

Bekanntlich haben nicht alle Konzilsväter auf dem Konzil mit derselben Begeisterung oder Überzeugung das Glaubensbekenntnis (*Ekthesis*) der Synode von Nizäa unterzeichnet, womit zugleich die Lehre des alexandrinischen Theologen Arius verurteilt wurde: *Und an den einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, der als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt ist, das heißt: aus dem Wesen des Vaters* (ὁμοούσιος).[5] Das hatte seine Ursachen teils in der Zugehörigkeit zu verschiedenen theologischen Schulrichtungen – etwa zur Schule des Origenes († 254) oder zur Schule Lukians von Antiochien († 312), der auch Arius entstammte – sowie in persönlicher Verbundenheit mit Lukian selbst und Zustimmung zu seinen theologi-

[3] *ceterum ubique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus* (wie Anm. 2.), 12.7. Somit war für Tertullian und seine westlichen Genossen das Bild des christlichen Gottes vor Gnosis und Monarchianismus bewahrt und die göttliche Trinität als Richtschnur der Wahrheit (*regula veritatis*) oder als Richtschnur des Glaubens (*regula fidei*) zusammengefasst. Vgl. V. H. Drecoll , Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, in: Ders., Trinität, Tübingen, 2011, 85–87.

[4] E. Seeberg, Die Synode von Antiochien im Jahre 324/325.Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa, Berlin 1913(ND Aalen 1973) 127; J. N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen [3]1972, 209. Über die Synode von Antiochien 324/325 vgl. noch: H. Strutwolf, Das Konzil von Antiochien 324/325 und sein vermeintliches Symbol-einige metakritische Bemerkungen, in: ZKG 122 (2011), 300–323; H. C. Brennecke/U. Heil, Nach hundert Jahren: Zur Diskussion um die Synode von Antiochien 325. Eine Antwort auf Holger Strutwolf, in: ZKG 123 (2012) 95–113.; M. Simperl, Das Schreiben der Synode von Antiochia. Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte, Edition, Übersetzung und Kommentar, Berlin–Boston 2025 (= TU 195).

[5] Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ιησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ,τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός (COD, 5).

schen Ansichten.[6] Deshalb galt das nizänische Bekenntnis in seinem ursprünglichen Wortlaut nicht von Anfang an überall als verbindliche theologische Autorität.

Nur wenige Monate nach dem Abschluss des Konzils widerriefen der Bischof und Metropolit Eusebius von Nikomedien (Εὐσέβιος Νικομηδείας), Theognis, Bischof von Nizäa (Θεόγνιος Νικαίας), und wahrscheinlich auch Maris, Bischof von Chalkedon (Μάρις Χαλκηδόνος), ihre Zustimmung zum nizänischen Symbolum und teilten dies Kaiser Konstantin mit.[7] Daraufhin wurden sie von Konstantin abgesetzt, exkommuniziert und in die Verbannung nach Gallien geschickt.[8] In ihren Diözesen sollten neue Bischöfe gewählt werden. Kaiser Konstantin drohte auch Bischof Theodotos von Laodicea in Syrien, der weiterhin seine Sympathien für Arius nicht verbarg, mit dem Exil.[9]

Schon bald zeigte sich, dass die Autorität des Kaisers allein ausreichte, um den postnizänischen Frieden in der Kirche zumindest vorübergehend zu sichern. Die Ansicht einzelner Historiker, dass eine Nachsynode von Nizäa auf Anordnung des Kaisers im November Jahre 327 in Nizäa oder in Nikomedien stattgefunden habe, um die volle Rehabilitierung des Metropoliten Eusebius und seiner Gesinnungsgenossen zu erreichen, wirkt jedoch wenig überzeugend, da sich in den zugänglichen Quellen kein ausreichender Beleg findet.[10] Allerdings ist bewiesen, dass im Jahre 327 Eusebius und Arius mit Gleichgesinnten von Kaiser Konstantin rehabilitiert wurden. Arius musste als erstes ein "rechtgläubiges Bekenntnis" ablegen.[11] Es gilt auch als sicher, dass sich ab diesem Jahr eine vorsichtige Wende in der kaiserlichen Politik zugunsten der Vertreter einer milderen Form der arianischen Lehre – ὁμοιούσιος (*homoiousios*) – vollzog, obwohl die Beschlüsse von Nizäa zu Lebzeiten Konstantins nicht angetastet wurden. Das belegt wiederum, dass es dem Kaiser in erster Linie

6 G. Bardy, Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école, Paris 1936, 85–87, 226–228 ; R. Lorenz, Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius, Göttingen 1979, 182–184; Kelly (wie Anm. 4), 265; Th.Böhm, Die Christologie des Arius, St. Ottilien 1991, 64–66.

7 H. Gelzer/H. Hilgenfeld/O. Cuntz (Hg.), Patrum Nicaenorum nomina Latine, Graece, Coptice, Syriace, Arabice, Armeniace, Berlin 1995, 291.

8 Socrates Scolasticus, *Historia Ecclesiastica*, in: Bibliothek der Kirchenväter (BKV), I, 14. Salaminius Hermias Sozomenos, *Historia Ecclesiastica*, in: BKV, I, 21.

9 I. O. De Urbina, Nicée et Constantinople, Paris 1963, 118–119.

10 G. Bardy, La réitération du concile de Nicée (327), in: RSR 23(1933) 430–450; De Urbina (wie Anm.9*),* 120-121;R.Lorenz, Das Problem der Nachsynode von Nicäa (327), in: ZKG 90(1979) 22–40; H. C. Brennecke, Nicäa I, in: TRE 24 (1994) 437.

11 J. Rohls, Gott, Trinität und Geist. Ideengeschichte des Christentums, Band III/1, Tübingen 2014, 130–131.

nicht um eine theologische Präzisierung, sondern um Frieden und Einheit in der Kirche – und damit im Reich – ging.

Eusebius von Cäsarea hat in seiner *Vita Constantini* die Synode von Nizäa als "ökumenisch" bezeichnet.[12] Ihm folgte auch Athanasius, bald nach seinem Amtsantritt im Jahre 328, im Brief einer alexandrinischen Synode. Beide Autoren verstanden den Begriff "ökumenisch" (οἰκουμενική) damals nicht im heutigen theologischen Sinn, sondern als Bezeichnung für die Gesamtsynode des Reiches.[13] Trotzdem galt das nizänische Glaubensbekenntnis, vor allem im Osten, nicht von Anfang an als einzige verbindliche theologische Autorität. Seiner Verabschiedung folgte vielmehr eine längere Reihe von Synodalbekenntnissen, die nicht bereit waren, das Nizänum in seiner zentralen Aussage zu übernehmen. Auf der Kirchweihsynode von 341 in Antiochien wurden sogar vier Bekenntnisformeln miteinander in Verbindung gebracht, die zwar die Formel *homoousios* ablehnten, aber dennoch nicht beabsichtigten, die Entscheidung des Nizänums gegen Arius umzustürzen. Vielmehr spiegelten sie die örtliche Durchschnittstheologie wider – mit deutlich antisabellianischen und antimarcellianischen Zügen.[14] Nach einer Phase der Konfrontation zwischen zwei Richtungen – den Athanasianern und den Eusebianern –, in der ebenfalls Bekenntnisse aufgestellt wurden (Serdika, Rimini und Seleukia), richtete sich die allgemeine Aufmerksamkeit allmählich wider auf die Bekenntnisformel von Nizäa.[15]

2 Die Rezeption des Nizäanums I im Osten und im Westen

Der Tod des Arius (ca. † 336)[16] sowie der Tod Kaiser Konstantins im darauffolgenden Jahr haben die Bekämpfung des nizänischen Glaubensbekenntnisses eher be-

[12] Eusebius, *Vita Constantini et Oratio ad coetum Sanctorum*, in: BKV, III, 61; Athanasius, *Apologia contra Arianos* (seu Apologia secunda), in: BKV, 7, 2. Die Apologien, Apologia secunda, in: Athanasius Werke II.8, hg. v. H. C. Brennecke u.a., Berlin–New York 2006, ci–cii.

[13] Brennecke (wie Anm. 10,) 438.

[14] *Dok.* 41.3; 41.4; 41.5; 42, (Dokumente zur Geschichte des Arianischen Streites Athanasius Werke III.1.3, hg. v. H. C. Brennecke u.a. Berlin–New York 2007) 137–178; Kelly (wie Anm. 4), 201–204.

[15] J. Ulrich, Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums, Berlin–New York 1994, 6–14. Die Synode von Nizäa, obwohl sie heute allgemein als das erste ökumenische Konzil anerkannt ist, war nach den kanonischen Kriterien der Ökumenizität im Sinne des heutigen CIC 337–341 keine ökumenische, sondern eine reine kaiserliche Synode. Vgl. Brennecke (wie Anm. 10) 438.

[16] Socrates (wie Anm. 8), I, 38. Sokrates spricht ausführlich über den Tod des Arius und erwähnt kein Todesjahr. Vgl. auch den Brief Athanasius an den Bruder Serapion: Athanasius, *Epistula ad Serapionem de morte Arii*, (PG 25, 685—689); B. Stefniw, Epistula ad Serapionem de morte Arii, in: P. Gemeinhardt (Hg.), Athanasius Handbuch, Tübingen 2011, 208–210.

stärkt als vermindert. Zwar verhinderten die blutigen Säuberungen des Jahres 337 innerhalb der kaiserlichen Familie einen Bürgerkrieg, doch konnten sie die politischen und religiösen Differenzen zwischen den drei neuen Kaisern nicht verschleiern. Infolgedessen erreichte der Streit zwischen Arianern und Orthodoxen auch die kaiserliche Familie und führte zu deren Spaltung. Während der älteste Sohn, Kaiser Konstantin II. († 340), und der jüngste Sohn, Konstans I. († 350), die Linie der nizänischen Orthodoxie vertraten, neigte der mittlere Sohn, Konstantius II. († 361), eher dem Semiarianismus zu. Bereits 338 hatte er den nizänischen Bischof von Konstantinopel, Paulus, ins Exil geschickt und ihn durch den Arius-Beschützer und Familienfreund Eusebius von Nikomedien († 341) ersetzt. Nachdem Konstantius II. die Nachfolge seines Vaters nicht nur im Osten, sondern seit 353 auch im Westen übernommen hatte, erlangten die verschiedenen anti-nizänischen Strömungen durch die kaiserliche Politik eine zeitweilige politische und religiöse Vormachtstellung im Reich.[17]

In der neuentstandenen Situation nach dem Konzil von Nizäa, insbesondere nach dem Tod Konstantins, sahen die Eusebianer eine günstige Gelegenheit gekommen, die nizänische Lehre des *homoousios* zu beseitigen und an ihrer Stelle eine mildere Form des Arianismus (*homoiousios*) einzuführen. Nach ihrem Plan musste vor allem Bischof Athanasius, der Nachfolger von Bischof Alexander und Hauptvertreter der nizänischen Orthodoxie im Osten, erfolgreich bekämpft, verurteilt, abgesetzt und ins Exil geschickt werden.[18]

Ihren Plänen stand im Westen von Anfang an Hauptkaiser Konstantin II. im Wege, der in Trier residierte und den Konzilsbeschlüssen von Nizäa treu bleiben wollte. Deshalb schickte er unter Berufung auf den Willen seines verstorbenen Vaters die verbannten Bischöfe, darunter Athanasius von Alexandrien und Marcellus von Ankyra, in ihre Heimatdiözesen zurück, was nicht auf die volle Zustimmung seines Bruders Konstantius und der Bischöfe im Osten stoßen konnte.[19] Bereits 339 kam es zu Unruhen in Alexandrien und Ankyra, und Athanasius und Marcellus wurden von ihren Bischofssitzen vertrieben. Sie kamen unabhängig voneinander nach Rom zu Papst Julius und baten um seine Unterstützung. Athanasius genoss in Rom das Ansehen eines orthodoxen Bekenners und

[17] Zwischen dem ersten Konzil von Nizäa (325) und dem ersten Konzil von Konstantinopel (381) wurden verschiedene Glaubensbekenntnisse verfasst, die sich untereinander teilweise widersprechen und ihre Wurzeln in alten Taufakten und in den katechetischen Glaubensregeln hatten. Vgl. Kelly (wie Anm. 4), 201–204.

[18] Socrates (wie Anm. 8), I, 23; M. Vinzent, Athanasius und die Eusebianer, in: Gemeinhardt (wie Anm. 16), 126–129.

[19] K. Piepenbrik, Athanasius und die Kaiser, in: Gemeinhardt (wie Anm. 16), 135–136.

wurde sehr freundlich aufgenommen. Marcellus hingegen, der wegen seiner Lehre auf der Synode in Konstantinopel 336 als Häretiker verurteilt, von seinem Bischofsamt abgesetzt und verbannt worden war,[20] musste zuerst in Rom seine Rechtgläubigkeit durch ein schriftliches Bekenntnis nachweisen. Dies tat er mit seiner berühmten *Epistula ad Iulium*, in der er sich auf Tertullian berief, die Neo-Arianer sehr gelungen bekämpfte und seine sabellianischen Ansichten mit der Aussage: *Ich glaube an Gott, den Allmächtigen*, anstatt der nizänischen Formel: *Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen*, geschickt versteckte.[21] Papst Julius akzeptierte das Glaubensbekenntnis von Athanasius und Marcellus und ließ ihre Rechtgläubigkeit in einer Synode prüfen und bestätigen, die in den Jahren 340/341 in Rom stattfand.[22] Daraufhin bezichtigte Julius in einem Schreiben die östlichen Bischöfe, dass sie Arius folgten, und, was noch schwerwiegender klang, er erklärte die Synoden von Tyros (335) und von Konstantinopel (336) als arianisch, womit er sich in den Augen des östlichen Episkopats zum Richter über die Synodenbeschlüsse aufspielte und sich nicht zum Wahrer der gesamtkirchlichen Verantwortung machte.[23]

Das Handeln von Papst Julius zwang die östlichen Bischöfe, die man zu diesem Zeitpunkt als Semiarianer bezeichnen kann, zu einer neuen Stellungnahme. Unmittelbar darauf versammelten sie sich zu einer neuen Synode in Antiochien, die als Kirchweih-Synode von 341 in die Geschichte einging.[24] Sie versuchten, ihren Glauben neu zu formulieren und damit das Glaubensbekenntnis von Nizäa theologisch und kirchenrechtlich zu umgehen. Die Synode von Antiochien, an der um die hundert Bischöfe teilnahmen, bot nicht nur ein neues Symbolum zu Nizäa an, sondern gleich vier verschiedene Formeln.[25] In der ersten antiochenischen Formel lehnten die östlichen Bischöfe die Vorwürfe des Westens ab und argumentierten empört, sie

20 A. M. Ritter, Arianismus, in: TRE 3 (1978) 692–719, 707; W. Löhr, Der „arianische" Streit, in: Gemeinhardt (wie Anm. 16), 61–62.

21 *Dok.* 41.7 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14), F. Dünzl, Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, Freiburg 2011, 80–82.

22 *Dok.* 41.1 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14), Kelly (wie Anm.4), 261.

23 De Urbina (wie Anm.9), 128–129; P. Stockmeier, Römische Kirche und Petrusamt anhand frühchristlicher Zeugnisse, in: AHP 14 (1976) 357–372; *Dok.* 41.1 in: Athanasius Werke III/1,3 (wie Anm.14); Dünzl (wie Anm.21), 83; M. Clauss, Athanasius der Große. Der unbeugsame Heilige, Darmstadt 2016, 104–108.

24 L. Abramowski, Die Synode von Antiochien und ihr Symbol, in: ZKG 86 (1975) 356–366; W. Schneemelcher, Die Kirchweihsynode von Antiochien 341, in: Bonner Festgabe Johannes Straub zum 65. Geburtstag am 18. Oktober 1977, Bonn 1977, 319–346; *Dok.* 41.2 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14), 138–142; Dünzl (wie Anm.21), 83; Löhr (wie Anm. 20), 62–63.

25 *Dok.* 41.3.–5, in: Athanasius Werke III.1.3, (wie Anm.14), 143–150; Dünzl, (wie Anm.21), 83–87.

seien als Bischöfe keine Anhänger des Arius, da dieser nur ein Priester sei.[26] In der zweiten antiochenischen Formel bekannten sie sich zu *dem einen Gott Vater, dem Allmächtigen* und zu *einem Herrn Jesus Christus, dem eingeborenen Gott…, der vor den Äonen aus dem Vater gezeugt wurde,* wobei sie stark vom nizänischen Symbolum abwichen.[27] Die dritte antiochenische Formel beinhaltet das Privatbekenntnis eines gewissen Bischofs Theophronius von Tyana, der seine Rechtgläubigkeit vor der Synode unter Beweis stellen musste.[28] Die vierte Formel entstand erst später und war als ein Kompromiss zwischen Ost und West gedacht und einer kleinen Delegation anvertraut, die sie dem neuen Kaiser des gesamten Westens, Konstans (340-350), als eine Kompromisslösung übergeben sollte.[29] Da die Delegation den Seniorkaiser nicht in Trier erreichte, verfehlte die vierte antiochenische Formel die geplante Wirkung. In der Formel waren die affirmativen Aussagen sehr vorsichtig formuliert, die die Königsherrschaft des auferstandenen Christus unaufhörlich beschrieben. Die Lehre von Marcellus von Ankyra wurde ebenfalls wieder verurteilt. Auch der Arianismus in seiner radikalsten Ausführung – der Sohn sei aus dem Nichts oder aus einer anderen Hypostase statt aus Gott, und es habe einmal eine Zeit oder ein Zeitalter (Äon) gegeben, in dem es den Sohn nicht gegeben habe – wurde als Ausgleich entschieden verurteilt.[30]

Nach den Beschlüssen der Synode von Antiochien sind, trotz der zahlreichen biblischen Zitate und Vergleiche, Vater und Sohn ihrer Eigenexistenz nach unterschieden und sind "zwei und nicht einer" und entsprechen dem Original und dem Abbild. Ein Bild als Abbild ist, nach der herrschenden Philosophie der Zeit, immer geringer als sein Vorbild, das Original.[31] In dieser verfahrenen Situation ersuchten die westlichen Bischöfe um Papst Julius und die Anhänger Bischof Athanasius' bei Kaiser Konstans um politische Unterstützung, mit dem Ziel, die entstandene kirchenpolitische und theologische Spaltung durch ein kaiserliches Eingreifen zu überwinden.[32]

[26] *Dok.* 41.5 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14),149; Dünzl (wie Anm.21), 81.
[27] *Dok.* 41.4 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14),144–145; Dünzl (wie Anm. 21), 81–84.
[28] *Dok.* 41.3 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14),143–144; Dünzl (wie Anm. 21), 83.
[29] *Dok.* 42 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14), 176–178; Dünzl (wie Anm. 21), 86–87.
[30] De Urbina, (wie Anm.9), 129; *Dok.* 42 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14), 176–178; Dünzl (wie Anm.21), 87; Claus (wie Anm.23), 107–108.
[31] Kelly (wie Anm. 4), 271; Dünzl (wie Anm.21), 86.
[32] Kelly (wie Anm. 4), 272; Dünzl (wie Anm.21), 87; Claus (wie Anm.23), 107–108.

3 Die Synode von Serdika

Die beiden verbliebenen Kaiser entschieden sich, wie ihr Vater fast zwanzig Jahre zuvor, für die Berufung eines Reichskonzils. Dieses sollte im nächsten Jahr (342/43) in der Stadt Serdika im damaligen Thrakien, dem heutigen Sofia in Bulgarien, stattfinden, die zum Herrschaftsbereich des Westkaisers Konstans gehörte.[33] Leider erwies sich diese Entscheidung als keine gute Lösung. Papst Julius reiste, dem Beispiel seines Vorgängers folgend, nicht zum Konzil, sondern schickte zwei Priester sowie einen Diakon als Legaten nach Serdika. Die westlichen Bischöfe, etwa einhundert an der Zahl und angeführt von Bischof Ossius von Córdoba, der bereits das Konzil von Nizäa sehr aktiv mitgestaltet hatte, trafen als Erste in Serdika ein. Sie nahmen die mit ihnen angereisten Bischöfe Athanasius und Marcellus wieder in die Kirchengemeinschaft auf und legten die Stadtkirche als Tagungsort fest. Die östlichen Bischöfe, die etwas später eingetroffen waren, nahmen im kaiserlichen Palast ihr Quartier ein und waren somit von den Okzidentalen getrennt. Sie verlangten den sofortigen Ausschluss von Athanasius und Marcellus von den gemeinsamen Sitzungen der Reichssynode, da beide durch Synoden im Osten verurteilt und abgesetzt worden waren. Die westlichen Bischöfe wiederum beharrten darauf, dass die beiden Bischöfe schon von der römischen Synode von 341 geprüft und rehabilitiert worden seien. Nachdem kurz darauf auf der Synode die Nachricht eintraf, dass Kaiser Konstantius eine wichtige Schlacht gegen den Sassanidenherrscher Schapur II. gewonnen hatte,[34] brach bei den Orientalen großer Jubel aus. Sie verließen angeblich ihr Quartier in Serdika und verlegten die Tagung nach Philippopolis (Plowdiw), der ersten größeren Stadt im Herrschaftsbereich des Ostkaisers Konstantius II.[35] Von hier aus schrieben sie einen Brief an die Okzidentalen in Serdika, in dem sie die synodale Unruhe bedauerten, welche der ehemalige Bischof von Alexandria, Athanasius, verursacht habe. Er habe im ägyptischen Mareotis den geweihten Kelch mit eigenen Händen zerbrochen, den Altar zertrümmert, den Priestersitz umgestoßen

[33] Obwohl der genaue Zeitpunkt der Tagung der Synode von Serdika noch immer umstritten ist, fand sie sicher unmittelbar nach der Synode von Rom (340-341 und Antiochien (341) statt, aber spätestens im Frühjahr 343. Vgl. L. W. Barnard, The Council of Serdica 343 A.D., Sofia 1983, 65; Ulrich (wie Anm.15), 39–44; *Dok.* 43 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14), 179–180; Löhr (wie Anm.20), 63–64.

[34] E. Winter/B. Dignas, Rom und das Perserreich. Zwei Weltmächte zwischen Konfrontation und Koexistenz. Berlin 2001, 105–107.

[35] Die Behauptung des Sokrates (Socrates [wie Anm. 8], II. 20), dass die Orientalen die Tagung abgebrochen und die Synode in Serdika verlassen und im nächsten Jahr eine getrennte Synode in Philippopolis (Plowdiw) abgehalten hätten, widerspricht der Darstellung des Athanasius. Vgl. *Dok.* 43 in: Athanasius Werke III.1.3, (wie Anm.14), 180.

und die Basilika, das Haus Gottes, die Kirche Christi, bis auf die Grundmauern zerstört.[36] Sie verurteilten auch seinen Mitstreiter *den Häretiker Marcellus von Ankyra*[37]. Zugleich beschlossen sie die Absetzung des Ossius von Córdoba, der die Synode von Serdika leitete, des Maximinus von Trier, weil er den *gottlosen Paulus* von Konstantinopel in die Kirchengemeinschaft aufgenommen hatte, und des Bischofs von Rom, Julius, weil er alle diese in Serdika anwesenden Bischöfe eingeladen hatte. Sie verurteilten Julius als *den obersten Anführer der Schurken, der als Erster die Tür zur Gemeinschaft mit Verbrechern und Verurteilten, unter anderen Athanasius und Marcellus, geöffnet hat*[38]. Zusammenfassend stellen sie fest: *Der tiefe und ewige Friede der ganzen Welt ist wegen Athanasius und Marcellus zerstört*.[39]

Währenddessen setzten die westlichen Bischöfe unter Leitung von Ossius die Tagung in Serdika fort, exkommunizierten die östlichen Bischöfe und werteten deren Flucht als Zeichen des schlechten Gewissens. Die westliche Synode von Serdika hatte sich zwei wichtige Aufgaben gestellt: Zum einen die rechtliche Absicherung der Rehabilitierung des Athanasius und anderer abgesetzter Bischöfe, was sich im dritten Kanon von Serdika niederschlug, in dem der römische Bischof als Appellationsinstanz in kirchlichen Streitfragen anerkannt wurde.[40] Zum anderen wollten sie ihren westlichen Glauben verbindlich festlegen und ihn in einer Enzyklika bekanntmachen, mit der sie sich an die gesamte Christenheit, insbesondere an ganz Ägypten und an die umkämpfte Kirche von Alexandrien wandten.[41] Sie richteten sich vor allem gegen jene, die Christus nicht als wahren Gott und nicht einmal als wahren Sohn Gottes anerkennen wollten, weil sie seine Zeugung als Gewordensein deuteten und ihm einen Anfang vor aller Zeit zuschrieben. Damit war nicht nur die Lehre des Arius verurteilt, sondern auch die Lehre jener östlichen Bischöfe und Theologen, vor allem der Eusebianer, die mehrheitlich die eindeutige nizänische Lehre von der *wahren Gottheit* des Sohnes, von seiner Zeugung *aus dem Wesen des Vaters* und von der *Wesensgleichheit* von Vater und Sohn abgelehnt hatten. Darüber hin-

36 *Dok.* 43.7 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14), 255–256; Clauss (wie Anm.23), 72–73.

37 *Dok.* 43.3–4 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14), 251–254; CSEL 65, 103–104; M. Tetz, Zur Theologie des Markell von Ankyra, in: ZKG 83 (1972) 145–194; Clauss (wie Anm. 23), 108–111.

38 *Julium vero urbis Romae ut principem et ducem malorum, qui primus ianuam communionis sceleratis atque damnatis aperuit ceterisque aditum fecit ad solvenda iura divina. Dok.* 43.11 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14)270.

39 *Dok.* 43.11 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14), 266; Clauss (wie Anm.23), 110.

40 Enchiridion symbolorum, hg. v. H. Denzinger/P. Hünermann, Freiburg 1991, 69–70.

41 *Dok.* 43.2 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14) 205–212; Ulrich (wie Anm. 15), 51–59; Dünzl (wie Anm. 21), 89–91.

aus wurde die häretische Auffassung, dass die Hypostasen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes verschieden und getrennt seien, abgelehnt.[42]

Mit ihren Entscheidungen und Texten brachte die Synode von Serdika der westlichen Bischöfe der Christenheit anstatt der gewünschten Versöhnung, Einigung und Frieden das erste wahre Schisma zwischen Ost- und Westkirche mit langfristigen Konsequenzen. Die zwei konkurrierenden Synoden von Serdika sind ein wahres Abbild der politischen Zweiteilung des Reiches zwischen Konstantius im Osten und Konstans im Westen, obwohl sich die westliche Synode von Serdika bemühte, als authentische Interpretin des Nizänums zu gelten.[43]

4 Die Sirmischen Synoden, deren Akteure und ihr Umfeld

4.1 Die Akteure und ihr Umfeld

In den vierziger und fünfziger Jahren des 4. Jahrhunderts rückte die pannonische Metropole Sirmium auch im politischen und theologischen Sinne ins Zentrum des Interesses von Kirche und Reich. Schon auf der Synode in Tyros, im heutigen Libanon, die 335 abgehalten wurde, wurden zwei pannonische Bischöfe als anwesend erwähnt. Es handelte sich um Ursacius von Singidunum (Belgrad)[44] und Valens von Mursa (Osijek)[45]. Höchstwahrscheinlich hatte Arius sie beide während seiner Verbannung im Illyricum für seine Lehre und Ziele teilweise gewonnen. Acht Jahre spä-

[42] *Wie haben ... folgende katholische und apostolische Überlieferung, folgenden Glauben und folgendes Bekenntnis: Eine Hypostase – die die Griechen selbst Usie nennen – haben der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Dok.* 43.2. in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14) 207; Dünzl (wie Anm. 21), 89–90.

[43] K. M. Girardet, Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313-315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328-346*)*, Bonn 1975, 120–142; H. G. Thümmel, Die Kirche des Ostens im 3. und 4. Jahrhundert. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen*,* Band I.4, Berlin 1988, 68; Ulrich (wie Anm.15), 106–107; Clauss (wie Anm. 23)*,* 108–115; J. Rist, Die Synode von Serdika 443: Das Scheitern eines ökumenischen Konzils und seine Folgen für die Einheit der Reichskirche, in: East and West in the Roman Empire of the Fourth Century. The End of Unity, Leiden– Boston, 2015, 63–81.

[44] H. Wace, Ursacius of Singidunum, in: A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies, Boston 1911, 995; Y.-M. Duval, La "manœuvre frauduleuse" de Rimini. À la recherche du "Liber adversus Ursacium et Valentem", in: Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers 29 septembre – 3 octobre 1968, Paris 1969 (= CEAug), 51–103; P. Marone, Ursacius of Singidunum, in: Encyclopedia of Ancient Christianity Vol. 3, Sampler 2014, 867; *Dok.* 43.1.16 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14), 203.

[45] H. Wace, Valens, in: A Dictionary of Christian Biography and Literature, 996–997; *Dok.* 43.2 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14), 206.

ter, in der *Theologischen Erklärung der westlichen Synode von Serdica,* im Herbst 343,[46] wurden dieselben pannonischen Bischöfe keinesfalls schmeichelhaft erwähnt: *Kürzlich sind zwei Vipern aus der arianischen Schlange entsprungen. Die rühmen sich und scheuen nicht zu sagen, dass sie Christen seien und dass der Logos und der Geist gekreuzigt und geopfert wurden, gestorben und auferstanden seien…*[47] Es handelte sich wieder um den Bischof von Singidunum und um den Bischof von Mursa, die auf dieser Synode exkommuniziert und als abgesetzt deklariert wurden. Später versuchten die beiden mehrmals, eine Rehabilitierung durch eine abendländische Synode, durch den Papst in Rom oder durch Athanasius von Alexandrien zu erreichen und bekannten sogar im Jahre 347, dass ihre Vorwürfe gegen den Bischof von Alexandrien falsch gewesen seien.[48] Seit der Synode von Mailand 345 gesellte sich auch der Bischof von Sirmium, Photinus (343-376), zu ihnen.[49] Sie alle drei wurden in der Zeit zwischen 347 und 359 zu führenden Persönlichkeiten der Sirmischen Synoden.[50] Photinus stammte, wie Markell, aus Ankyra in Galatien in der heutigen Türkei. Er war eine Zeitlang Markells Diakon und Schüler.[51] Unter dem Einfluss von Marcellus von Ancyra und Paulus von Samosata verbreitete Photinus seine Lehre, in der er einen strengen Monotheismus vertrat und in der Dreifaltigkeit eine polytheistische Lehre sah. Ihm zufolge war Jesus Christus nicht göttlichen Wesens, sondern ein Mensch, der von Gott zu seinem Sohn erhoben wurde. Photinus wurde erstmals auf der Synode von Antiochia 341 erwähnt und bereits in Mailand 345 verurteilt.[52] Auch auf der uns zu wenig bekannten Sirmischen Synode von 347 wurde er nach Hilarius wiederholt verurteilt.[53] Erst auf einer Sirmischen Synode des Jahres 351 wurde er endgültig abgesetzt.[54] Auf dem Konzil von Mailand 355 wurde

46 *Dok.* 43.2 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm. 14), 205–212.

47 *Dok.* 43.2 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm. 14), 206–207; Ulrich (wie Anm.15), 51, 56–57.

48 *Dok.* 46 (Dokumente zur Geschichte des Arianischen Streites Athanasius Werke III.1.4, hg. v. H. C. Brennecke u.a., Berlin–Boston 2014) 322–325; Clauss (wie Anm. 23), 119.

49 R. Bratož, Die Geschichte des frühen Christentums im Gebiet zwischen Sirmium und Aquileia im Licht der neueren Forschungen, in: Klio 72 (1990) 508–550, hier 525; Th. Böhm, Photin von Sirmium, in: RGG^4 6 (2003), Sp.1322; M. Clauss, Photin, in: BBKL 7, 554–555; M. Simonetti, Studi sull' arianesimo, Roma 1965, 135–159; D. H. Williams, Monarchianism and Photinus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century, in: HTR 99 (2006) 167–206; *Dok.* 47.1 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm.48), 326–327.

50 *Dok.* 46 und 47 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm.48), 322–326.

51 *Dok.* 44.10 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14), 284.

52 *Dok.* 44.10 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14), 284.

53 *Dok.* 45.1 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm.48), 317–319.

54 *Dok.* 45.2, 50.4 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 320–321, 370–372.

das Urteil noch einmal bestätigt.[55] Der neue Kaiser Julian ließ ihn 361 begnadigen, sodass er auf seinen Bischofssitz in Sirmium zurückkehren durfte. Nach dem Tod Julians 363 wurde Photinus jedoch unter dem neuen Kaiser Valentinian I. 364 endgültig verbannt und starb um 376 in seiner alten Heimat Galatien.[56] Nach dem Bericht der Synode von 351wird Photinus so beschrieben: *Da er die Begabung besaß gut zu reden, und da er fähig war zu überzeugen, verführte er viele zu seiner Meinung.*[57] Sein Nachfolger nach 351 war, mit einigen Unterbrechungen, Germinius von Sirmium (300?-376?), der in Kyzikos, einer Stadt am Marmarameer in der heutigem Türkei, geboren wurde.[58] Als Bischof von Sirmium war er ein Anhänger der homöischen (ὁμοῖος) Theologie, der späteren origenistisch-eusebianische Variante des Arianismus, die lehrte, dass der Vater und der Sohn einander ähnlich seien. Auch er wurde exkommuniziert und abgesetzt. Zusammen mit Valens von Mursa und Ursacius von Singidunum war er für den Inhalt der eher blasphemischen theologischen Erklärung auf der Sirmischen Synode von 357 verantwortlich. Schließlich hatte Germinius auch mit einigen anderen Homöern wie Valens Spannungen, da er betonte, *daß der Sohn als perfektes Erzeugnis des Vaters dem Vater in allem gleich sei bis auf den Unterschied, daß der Vater ungezeugt, der Sohn dagegen gezeugt sei.*[59] Damit näherte er sich in der Tat der homöusianischen Auffassung an. Germinius erscheint auch in einer Disputation mit einem nizänischen Laien namens Heraclianus (*Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*), in der er negativ dargestellt wird. Germinius soll nach 375 gestorben sein.[60]

In den vierziger und besonders in den fünfziger Jahren des 4. Jahrhunderts veränderte sich die personelle und politische Lage im Römischen Reich. Nach dem Tod des westlichen Kaisers Konstans im Jahre 351 verblieb Konstantius II. als einziger Herrscher des riesigen Reiches. Ab sofort musste er sich auch den Staatsangelegenheiten im Westen widmen, um die Reichseinheit zu bewahren. Um all das zu bewältigen, setzte er 351 Gallus, einen seiner letzten verbliebenen Verwandten, als Unterkaiser (Caesar) im Osten ein und vermählte ihn zusätzlich mit seiner Schwester Konstantina, die eng mit den Eusebianern verbunden war. Konstantius fand für

55 *Dok.* 5.5 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 387.

56 Sokrates (wie Anm.8), V,2; sozomenos (wie Anm. 8), VII, 1.

57 *Dok.* 47.1 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 326–327. Photinus wird auch im Tomus Damasi anathematisiert. Vgl. Denzinger (wie Anm. 40), 382, 157.

58 D. H. Williams, Another exception to later Fourth-Century "Arian" Typologies: The case of Germinius of Sirmium, in: JECS, 4/3 (1996), 335–357.

59 *Dok.* 78.1-3 (Dokumente zur Geschichte des Arianischen Streites Athanasius Werke III.1.4, hg. v. H. C. Brennecke u.a., Berlin–Boston, 2020) 726–734.

60 *Dok.* 78.1-2 in: Athanasius Werke. III.1.5 (wie Anm. 59), 726–730¸ 34.

sich in Pannonia Secunda, im pannonischen Sirmium (heute Sremska Mitrovica in Serbien), in der Mitte des Weltreiches, eine geeignete Residenz. Von dort aus bekämpfte er erfolgreich den Usurpator Magnentius, zuerst in der Schlacht von Mursa 351, einer der blutigsten in der gesamten Geschichte des Römischen Reiches, und dann im Juli 353 in der Schlacht am Mons Seleucus, in den südlichen französischen Alpen, wo er ihn endgültig besiegte.[61] Um den Frieden auch im Westen abzusichern, ernannte Konstantius II. 355 seinen Neffen Julian, später Julian Apostata genannt, zum Unterkaiser im Westen und beauftragte ihn, Gallien gegen die vorrückenden Stämme der germanischen Franken und Alemannen zu verteidigen. Somit durfte Konstantius nach dem Tod seines zweiten Bruders allein nicht nur die Reichspolitik, sondern auch die Religionspolitik, den Inhalt und die Rechtgläubigkeit des christlichen Glaubens als Pontifex Maximus mitbestimmen.[62] Konstantius stand schon seit längerer Zeit, wie auch schon damals sein Vater, im engen Kontakt mit Bischof Eusebius von Nikomedia, dem Anführer der Eusebianer, einem moderaten Arianer der Origenes-Schule, und ernannte ihn 338 zum Bischof von Konstantinopel. So wurde Eusebius, ein Semiarianer, der wahre Hofbischof. Nach seinem Tod 341 folgte ihm Bischof Paulus, ein Nizäner, der bald abgesetzt wurde, um dem arianischen Bischof Macedonius I. Platz zu machen. Diese zwei wechselten sich von 341 bis 360 auf dem Bischofsstuhl der Kaiserstadt ab, je nach der religionspolitischen Orientierung des regierenden Kaisers.[63]

4.2 Die Erste Sirmische Synode von 351 und ihre theologische Erklärung

Die erste überhaupt erwähnte Synode von Sirmium sollte im Jahre 347 stattfinden, auf der Bischof Photinus ein zweites Mal von den Bischöfen des Westens verurteilt wurde, wie uns Bischof Hilarius von Poitiers berichtete.[64] Die erste Synode, von der die Quellen ausführlich sprechen, wurde auf den Anfang des Jahres 351 datiert und war eng mit dem Umzug Kaiser Konstantius' nach Sirmium verbunden. Der Kaiser war, trotz aller Irrungen, bemüht, ein einheitliches Glaubensbekenntnis innerhalb

[61] J. Šašel, The Struggle between Magnentius and Constantius II for Italy and Illyricum, in: Ders., Opera selecta (Zbrana dela Jaroslava Šašla), Ljubljana 1992, 716–722; A. Cedilnik, Das Illyricum im 4. Jahrhundert. Zusammenfassung, in: Göttinger Forum für Altertumswissenschaft 9 (2006) 37–72, 54.

[62] Vgl. W. Eck, Religion und Religiosität in der soziopolitischen Führungsschicht der hohen Kaiserzeit, in: Ders. (Hg.), Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von Friedrich Vittinghoff, Köln u.a. 1989 (= KHab 35), 15–51, hier 22 mit Anm. 20; Dünzl (wie Anm. 21), 95.

[63] Theodoret von Cyrus, *Historia ecclesiastica*, in: BKV, II, 5–6.

[64] *Dok.* 45.2, I-II in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm.48), 317–321.

der gespaltenen Kirche zu erreichen.[65] Deshalb berief er in Sirmium eine Synode ein, an der überwiegend die Bischöfe aus dem Osten teilnahmen. Ein Höhepunkt war die Disputation des Photinus mit dem neuen Bischof von Ankyra, Basilius, dem Nachfolger des schon erwähnten Markell.[66] Der Synode saßen acht kaiserliche Beamte vor und sechs Stenographen protokollierten die Verhandlungen.[67] Zum Schluss wurde Photinus abgesetzt und ins Exil geschickt. Die Akten der Synode wurden versiegelt und dem Kaiser übermittelt.[68] Von dieser Synode berichten nur Socrates[69] und Sozomenus,[70] wobei beide ihre Berichte über die verschiedenen Sirmischen Synoden allerdings miteinander vermengt haben. Die wörtliche Grundlage dieser theologischen Erklärung bildet die sogenannte "vierte antiochenische Formel" samt ihren Anathematismen.[71] An der Sirmischen Synode nahmen 22 Bischöfe teil.[72] Es fehlt der Name des abgesetzten Bischofs Photinus und seines Nachfolgers Germinius, der wahrscheinlich erst in dieser Synode als neuer Bischof von Sirmium bestimmt wurde.[73]

Die erste Sirmische Synode, dem Beispiel der Anathematismen der 4. Antiochenischen Formel folgend, formulierte 26 eigene Anathematismen, wobei sich die Anathematismen 2-22 gegen Thesen des abgesetzten Photinus wenden, der ein Adoptionist war. Die Anathematismen 23-26 ahmen sodann thematisch die in der *Ekthesis makrostichos*[74] formulierten Anathematismen nach und das Anathem 27 bietet eine kurze Zusammenfassung der gesamten Erklärung, die wie folgt lautet: *In nochmaliger Übereinstimmung mit dem Denken des Christentums legen wir dar und sagen, daß, wenn einer leugnet, daß Christus Gott als Sohn Gottes vor den Zeiten ist und dem Vater bei der Erschaffung des Alls geholfen hat, aber sagt, daß er seit dem*

65 Dünzl (wie Anm. 21),95–107.

66 *Dok.* 47.2 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 326–327.

67 *Dok.* 47.1-2 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm.48), 326–338

68 *Dok.* 47.2,6 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm.48), 330–331.

69 Sokrates (wie Anm.8), II, 29–30

70 Sozomenos (wie Anm.8), IV, 6.

71 *Dok.* 41.2-3, 41.4 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14), 138–144; 280–287; Dünzl (wie Anm. 18), 95–107;

72 *Dok.* 47.4 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 344–345.

73 *Dok.* 47.4 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 344–345.

74 *Ekthesis makrostichos* ist eine lange theologische Erklärung der Synode von Antiochien, die im Jahre 344 einberufen worden war. In der Erklärung dieser Synode werden die ersten 4 Punkte der östlichen Synode von Serdika (343) übernommen und um zusätzliche 12 Punkte erweitert und an die westlichen Bischöfe versandt. Diese Erklärung wurde im Westen nicht angenommen. Vgl. *Dok.* 44 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm.14), 280–287.

Zeitpunkt, da er aus Maria geboren wurde, Christus und Sohn genannt worden wäre und den Anfang seines Gottseins genommen habe, sei er verdammt.[75]

4.2.1 Die Glaubensformel von Sirmium I

Die Formel der Ersten Sirmischen Synode ist ein reines Glaubensbekenntnis, das wir hier anführen: *Wir glauben an einen Gott, Vater, Allmächtigen, Schöpfer und Erschaffer von allem, 'nach dem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden benannt wird', und an seinen einziggeborenen Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, der vor allen Zeiten aus dem Vater gezeugt worden ist, Gott aus Gott, Licht aus Licht, 'durch den alles im Himmel und auf Erden wurde', das Sichtbare und das Unsichtbare, der Wort, Weisheit, wahres Licht und Leben ist, der in den letzten Tagen für uns Mensch wurde, geboren aus der heiligen Jungfrau, der gekreuzigt wurde, starb, begraben wurde und am dritten Tag von den Toten auferstand, in den Himmel hinaufgenommen wurde und sich zur Rechten des Vaters setzte, und der wiederkommen wird am Ende der Zeit zu richten die Lebenden und die Toten und jedem nach seinen Werken zu vergelten, dessen Herrschaft unauflöslich ist und für alle Zeiten bestehen bleiben wird; er wird nämlich zur Rechten des Vaters sitzen nicht nur in dieser Zeit, sondern auch in der künftigen. Und (wir glauben) an den heiligen Geist, das heißt an den Beistand, den er sandte, nachdem er den Aposteln versprochen hatte, diesen ihnen nach seinem Aufstieg in den Himmel zu schicken, damit er sie lehre und an alles erinnere, wodurch auch die Seelen derer, die aufrichtig an ihn geglaubt haben, geheiligt werden.*[76]

Schaut man die Liste der Unterschriften der theologischen Erklärung an und sieht von Valens und Ursacius ab, sieht man deutlich, dass in Sirmium ein Treffen der östlichen Bischöfe stattgefunden hat, die überwiegend dem Kaiser hörig waren. Die Erklärung der Sirmischen Synode von 351 ging, da sie fast eine Kopie der vierten Antiochenischen Formel war, mit ihrer theologischen Erklärung nicht als ein wichtiges kirchen-politisches Ereignis in die Geschichte ein. Da die Synode jedoch in der neuen Residenzstadt vor den Augen des Kaisers tagte, bekam sie kaiserliche Unterstützung und Bewilligung. Die personellen Entscheidungen, die dort getroffen wurden, erschienen sehr wichtig. Nachdem sich auch Kaiser Konstantius wegen

[75] *Dok.* 47. 3 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm.48), 344; Dünzl (wie Anm. 8), 95–107.

[76] *Dok.* 47.3 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm.48), 338–339. Socrates (wie Anm. 8), II, 30. Hilarius, *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium* in: PL 10, 509–512. Der Text ist bei Athanasius, Socrates und Hilarius überliefert. Während Athanasius und Socrates eine griechische Fassung bieten, findet sich bei Hilarius eine lateinische Fassung, deren Text sich als eine Übersetzung aus dem Griechischen erweist. Hilarius schreibt fälschlicherweise die Unterschriften dieser Synode von 351 jener Sirmischen Synode von 357 zu, der auch Papst Liberius zugestimmt hatte, um sein Exil zu beenden. *Dok.* 47. 3 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm.48), 344–345.

des Todes seines Bruders Konstans und wegen seines Kampfes mit Magnentius in Sirmium etablieren musste, wirkte die Synode als eine wahre kaiserliche Versammlung. Dies bestätigte das Verhalten der zwei wankelmütigen, zu dieser Zeit eher westlich orientierten Bischöfe, Valens und Ursacius, die sofort wieder die Nähe zum neuen, eher arianisch aufgeschlossenen Kaiser suchten. Deshalb widerriefen sie ihren Eintritt in die Glaubensgemeinschaft mit Athanasius und Papst Julius durch das Schreiben vom 347 und traten nun der semiarianisch (homöisch) gesinnten Gruppe der anwesenden östlichen Bischöfe bei und unterschrieben die Sirmische Theologische Erklärung. Bischof Photinus wurde nochmals verurteilt und endgültig abgesetzt und auf seinen Posten wurde der schon oben erwähnte Germinius berufen. Auf der Synode wurde auch Photinus' Lehrer Markell von Ankyra, obwohl schon verurteilt und abgesetzt, noch einmal verurteilt. Ein politisches Verdikt der Synode traf auch Athanasius, weil er, so die Verdächtigung, Zwietracht zwischen Konstans und Konstantius gesät und angeblich mit Magnentius paktiert hatte und deshalb nun als Bischof von Alexandrien abgesetzt wurde.[77] Die Entscheidungen der Synode wurden an Papst Julius weitergeleitet, der am 12. April 352 starb, noch bevor er sich zu den Synodalbeschlüssen äußern konnte. Die indirekte Stellungnahme bezog nun sein Nachfolger Papst Liberius (352-366), der Athanasius klar aufforderte, nach Rom zu kommen, um seinen Fall und die Entscheidung der Synode von Sirmium zu prüfen. Athanasius, der unangefochtene Anführer der Nizäaner in Alexandrien und in der ganzen Christenheit, reagierte mit der Einberufung einer alexandrinischen Synode, die ihn von allen Anschuldigungen freisprach. Die Synodalbeschlüsse wurden nach Rom mit Athanasius' sarkastischer Bemerkung verschickt, dass auf der Synode von Alexandrien mehr Teilnehmer gewesen seien als in Sirmium.[78] Deshalb machte Liberius dem Kaiser den Vorschlag, eine große Synode in Aquileia, einer an der Nordadria gelegenen und sehr leicht erreichbaren Stadt, einzuberufen. Da Konstantius gerade nach dem Selbstmord des Magnentius in Arles sein 30-jähriges Regierungsjubiläum feiern wollte, entschloss er sich 353, nach Arles in Südfrankreich eine Reichssynode einzuberufen.[79] Die neue Synode sollte nun die Beschlüsse von Sirmium bestätigen. Valens von Mursa spielte in Arles eine wichtige Rolle und trat nach dem Beispiel des Eusebius von Nikomedien als neuer Hofbischof auf. Durch seine Redegewandtheit überzeugte er fast alle Synodalen und die Beschlüsse der Sirmischen Synode wurden bestätigt. Nur bei den Personalentscheidungen gab es Widerstand. Die Verurteilung von Photinus und Markell wurde angenommen, nicht aber jene von Athanasius. Auch die zwei Vertreter des Papstes Liberius, die nach

77 Clauss (wie Anm. 23), 132; Dünzl (wie Anm. 21), 95–96.

78 *Dok.* 48 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm.48), 346–354; Clauss (wie Anm. 23), 133.

79 *Dok.* 50 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm.48), 359; Clauss (wie Anm. 23), 133–137.

Arles kamen, waren uneinig. Einer unterschrieb die Beschlüsse der Synode von Sirmium, der andere weigerte sich. Kaiser Konstantius, der sich nun für den Pontifex Maximus aller Religionen im Reich hielt, wollte völlige Unterwerfung und verlangte die Zustimmung nicht nur der Synode in Arles, sondern auch des Liberius in Rom und des Athanasius in Alexandrien.[80] Liberius, unzufrieden mit dem Verlauf der Synode in Arles, verlangte dagegen eine neue Synode.[81] Konstantius zeigte sich bereitwillig und berief eine für August 355 nach Mailand ein. Es ist interessant, dass den Vorsitz nicht der Bischof und Metropolit von Mailand, Dionysius, innehatte, sondern der mächtige Valens von Mursa. Auf der Synode von Mailand zeigte sich Bischof Lucifer von Cagliari, einer der Vertreter von Papst Liberius, bereit, einen zuvor diskutierten Vorschlag der Synode von Arles aufzugreifen: Die Synode sollte der Verurteilung des Athanasius zustimmen und als Gegenleistung die vollständige Anerkennung des nizänischen Glaubensbekenntnisses bestätigen. Der Kaiser lehnte den Vorschlag ab, da er überzeugt war, alles mit Drohung und Gewalt erreichen zu können. Zum Schluss wurden die Beschlüsse der Synode von Sirmium angenommen, und der "gottlose" Athanasius abgesetzt, Photinus und Markell noch einmal verurteilt. Von dreißig anwesenden Bischöfen waren nur vier Bischöfe dagegen: Eusebius von Vercelli, Lucifer von Cagliari, Dionysius von Mailand und Rhodanius von Toulouse, die das Exil einer ungerechten Verurteilung vorzogen.[82]

Auf Befehl Konstantius' II. wurde im Februar 356 versucht, Athanasius in Alexandrien zu verhaften, was nicht gelang. Athanasius tauchte unter und hielt sich bis 362 bei den Wüstenmönchen versteckt. Deshalb wurden die Maßnahmen gegen seine Glaubensgenossen verstärkt und der Arianismus in seinem Patriarchat eingeführt.[83] Etwas Ähnliches versuchte Konstantius auch mit dem Bischof von Rom. Er ließ Mitte 356 Liberius heimlich aus Rom entführen und nach Mailand holen. Als sich Liberius in der Begegnung mit Konstantius weigerte, die Synodalakten zu unterschreiben und Athanasius zu verurteilen, exilierte ihn der Kaiser nach Beröa in Thrakien und setzte in Rom einen Nachfolger namens Felix ein. Da Liberius nicht genug Kraft hatte, die Härte und die Herausforderungen des Exils zu ertragen, widerrief er alles, was sein Vorgänger Julius zugunsten Athanasius' unternommen hatte. Schließlich unterschrieb er auch die Synodalakte von Sirmium aus dem Jahre 351, in der er auch Athanasius verurteilte. Erst 358, nach einer längeren Verzögerung, durfte er nach Rom zurückkehren und sich mit dem Gegner Felix um den Papststuhl auseinandersetzen. Es ist anzunehmen, dass durch das Umschwenken

80 *Dok.* 50 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm.48), 359; Clauss (wie Anm. 23),138.
81 *Dok.* 50 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm.48), 359–366; Clauss (wie Anm. 23), 133–137.
82 *Dok.* 50.2 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm.48), 366–369; Clauss (wie Anm. 23), 139.
83 Clauss (wie Anm. 23), 140–144.

des Liberius die einst feste Glaubensgemeinschaft und gute Zusammenarbeit zwischen Alexandrien und Rom wesentlich geschwächt wurde, ein Ereignis, das nicht nur für Athanasius sehr schmerzlich war.[84]

4.3 Die Zweite Sirmische Synode von 357 und ihre theologische Erklärung

Kaiser Konstantius fühlte sich als Sieger, nachdem er, wie er glaubte, den Widerstand sowohl von Athanasius als auch von Liberius gebrochen und einige westliche Bischöfe exiliert hatte. Nach dem Vorbild seines Vaters träumte er von einem einheitlichen christlichen Glauben, der seit der Synode von Serdika verlorengegangen war, und glaubte nun, durch eine neue Reichssynode die Einheit der Kirche wiederherstellen zu können. Seine engen pannonischen Berater Valens und Ursacius und seit Kurzem auch Germinius von Sirmium, die ebenfalls ähnliche Trinitätsvorstellungen hatten, bestärkten ihn in seinen Plänen. Deshalb berief er im Herbst 357 einige Bischöfe seines Vertrauens nach Sirmium ein, wo er ab dem 27. Oktober 357 nachweislich anwesend war.[85] Der Zweiten Sirmischen Synode wohnten die folgenden Bischöfe bei: Germinius von Sirmium, Valens von Mursa, Ursacius von Singidunum, Ossius von Córdoba und Potamius von Lissabon. Papst Liberius befand sich noch immer im Exil und hoffte bald nach Rom zurückkehren zu dürfen. Ob andere Bischöfe anwesend waren, wird nicht erwähnt. Wenn wir von der Theologischen Erklärung der Zweiten Sirmischen Formel absehen, die weiter unten erläutert wird, ist von der einberufenen Synode, die eher der Sitzung einer kaiserlichen Kommission ähnelte, fast nichts bekannt.[86] Die Glaubensformel der Synode stellt eine längere theologische Erklärung dar, die vorhatte, die durch die Synoden von Nizäa, Antiochia und Serdika entstandenen theologisch-terminologischen Probleme zu lösen. Bischof Ossius von Córdoba, der Vater der Nizänischen und der Westlichen Serdicensischen Formulierung ὁμοούσιος (wesenseins), spielte anscheinend in der Zweiten Sirmischen Synode eine wichtige Rolle. Kaiser Konstantius hatte ihn angeblich schon nach der Synode in Mailand in seine italienische Residenzstadt geru-

[84] Vielleicht ist in diesem Kontext hilfreich, den Fall von Papst Liberius etwas ausführlicher zu erklären. In der Verbannung litt Liberius enorm, wie in seinen Briefen zu lesen ist. Nach zwei Jahren entschloss er sich doch, Athanasius zu verurteilen und unterzeichnete ein semiarianische Glaubensbekenntnis in Form der "Ersten Sirmischen Synode", wonach der Sohn Gottvater nur ähnlich ist und betonte ausdrücklich, dass er dies aus freiem Willen tue. Im Jahr darauf ließ ihn Konstantius nach Rom zurückkehren, was wiederum neue Tumulte in der Kirche verursachte. ATHANASIUS, *Historia Arianorum ad monachos*, in: BKV, 41; ULRICH (wie Anm. 15), 232–235; W. A. BIENERT, Liberius, in: RGG[4] 5 (2002), Sp. 324–325.

[85] *Dok.* 51 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm.48), 376.

[86] Ibid.

fen, um von ihm die Zustimmung zur Verurteilung der nizänischen Erklärung zu erlangen. Nach Darstellung des Athanasius in seiner *Historia Arianorum* soll sich Ossius vehement dagegen gewehrt haben.[87] Nach Athanasius nahm Ossius im Jahre 357 an der Synode in Sirmium teil. Er unterzeichnete die Beschlüsse der Versammlung, die im Sinne des origenistischen Subordinatianismus waren, nach denen Jesus Christus zwar göttlichen Wesens sei, aber Gott, dem Vater, untergeordnet ist, und damit der durch Konstantius geförderten arianischen Ansicht entsprachen: *et hoc catholicum esse nemo ignorat duas personas esse patris et filii, maiorem patrem, filium subiectum cum omnibus his quae ipsi pater subiecit.*[88] Dass sich der bislang sehr antiarianisch eingestellte Ossius bereitfand, diese subordinationistische Lehre zu unterschreiben, wird in der Forschung entweder mit einem "Überlaufen" zur nun reichsweit durch den Kaiser geförderten arianischen Position erklärt oder aber durch Druck, den Konstantius auf ihn ausgeübt haben soll. Als Beleg dafür wird der Athanasius-Bericht aus der erwähnten *Historia Arianorum* zitiert. Nach Athanasius habe Ossius auf dem Sterbebett erklärt, den Beschlüssen von Sirmium nur unter Zwang zugestimmt zu haben, und habe den Arianismus wieder scharf verurteilt.[89]

Die Zweite Sirmische Synode verfasste auch eine theologische Erklärung. Ihr Autor war, nach Hilarius, Bischof Potamius von Lissabon.[90] Sie ist in mehrfacher Hinsicht interessant, obwohl sie sowohl im Westen wie im Osten nicht angenommen wurde. Gegen diese Beschlüsse meldeten sich und protestierten zahlreiche Kritiker, unter ihnen auch der vom Kaiser hoch geschätzte Basilius von Ankyra. Kurz darauf ließ Kaiser Konstantius den Text verschwinden.[91] Generell sind in den For-

87 Weiterhin zitiert Athanasius einen Protestbrief des Ossius an den Kaiser, in dem der Verfasser die kaiserliche Politik den Arianern gegenüber und seine Einmischung in kirchliche Angelegenheiten aufs Schärfste kritisierte. Dieses Schriftstück ist in die Jahre 356/357 zu datieren. Vgl. Athanasius (wie Anm. 84), 43–45; Ulrich (wie Anm. 15), 132–133; P. Just, Imperator et Episcopus. Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem 1. Konzil von Nicaea (325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel (381), Stuttgart 2003, 88–93, 177–179.

88 *Auch weiß jeder genau, daß dies allgemein anerkannt ist, daß es zwei Personen gibt, nämlich die des Vaters und die des Sohnes, daß der Vater größer ist, ‚der Sohn mit allem untergeordnet ist, was der Vater ihm untergeordnet hat*. *Dok.* 51 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm.45), 378–379; Athanasius (wie Anm. 84), VI, 45; Just (wie Anm. 87), 90.

89 Athanasius (wie Anm. 84), VI, 45; Ulrich, (wie Anm. 15), 129–135; Clauss, (wie Anm. 23), 145.

90 Hilarius, *De synodis* in: PL 10, 482; A. Montes Moreira, Le retour de Potamius de Lisbonne à l'orthodoxie nicéenne in: Didaskalia 5 (1975) 303–354, hier 310–314.

91 H. C. Brennecke, Synode als Institution zwischen Kaiser und Kirche in der Spätantike. Überlegungen zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts, in: U. Heil/A. V. Stockhausen (Hgg.), Die Synoden im trinitarischen Streit über die Etablierung eines synodalen Verfahrens und die Probleme seiner Anwendung im 4. und 5. Jahrhundert, Berlin–Boston 2017, 144.

mulierungen deutliche Anspielungen an die lateinische trinitätstheologische Tradition bei Tertullian oder Novatian vorhanden. Hilarius überliefert uns wahrscheinlich die lateinische Originalfassung; die griechische Fassung von Athanasius und die von Socrates sind Übersetzungen aus dem Lateinischen.[92]

Die Theologische Erklärung von Sirmium aus dem Jahre 357 unterscheidet folgende Themen: 1. *Es steht fest, dass es einen Gott gibt, den Allmächtigen und Vater,*

[92] *Da offenbar einige Streitfragen über den Glauben entstanden waren, wurde in Sirmium in Anwesenheit unserer heiligsten Brüder und Mitbischöfe Valens, Ursacius und Germinius alles genau untersucht und erörtert. Es steht fest, daß es einen Gott gibt, den Allmächtigen und Vater, wie es auf der ganzen Welt geglaubt wird, und daß sein einziger Sohn, Jesus Christus, der Herr, unser Erlöser, aus ihm vor den Zeiten gezeugt wurde; daß zwei Götter aber weder verkündigt werden können, noch dürfen, weil der Herr selbst gesagt hat: ‚Ich werde zu meinem Vater und zu eurem Vater gehen, zu meinem Gott und zu eurem Gott.' Also ist der Gott aller einer, wie der Apostel gelehrt hat: ‚Oder ist er der Gott der Juden allein, nicht auch der der Völker? Ja, auch der der Völker, denn ist es ein Gott, der die Beschneidung aus Glauben und die Unbeschnittenheit durch den Glauben gerecht macht.' Aber auch die übrigen Schriftaussagen stimmten über ein und konnten keinerlei Widerspruch enthalten; Was aber einige oder gar viele hinsichtlich des Begriffs substantia beunruhigt, der im Griechischen usia genannt wird, das heißt – um es genauer zu verstehen – der Begriff homousion oder das, was – homoeusion genannt wird – darf überhaupt nicht erwähnt werden und keiner darf es verkündigen aus dem Grunde, daß es in den göttlichen Schrift nicht enthalten ist und über das menschliche Wissen hinausgeht, die Geburt des Sohnes zu beschreiben, darüber zu reden, worüber geschrieben steht: ‚Seine Geburt – wer wird sie erklären?' Es ist aber offenkundig, daß nur der Vater weiß, wie er seinen Sohn gezeugt hat, und nur der Sohn, wie er vom Vater gezeugt worden ist. Es besteht kein Zweifel, daß der Vater größer ist. Niemand nämlich kann bezweifeln, daß der Vater an Ehre, Würde, Herrlichkeit, Majestät und durch den Namen ‚Vater' selbst größer ist als der Sohn, weil der selbst bezeugt: ‚Der mich gesandt hat, ist größer als ich.' Auch weiß jeder genau, daß dies allgemein anerkannt ist, daß es zwei Personen gibt, nämlich die des Vaters und die des Sohnes, daß der Vater größer ist, ‚der Sohn mit allem untergeordnet ist, was der Vater ihm untergeordnet hat'; daß der Vater keinen Anfang hat, unsichtbar ist, unsterblich ist und leidensunfähig ist; daß der Sohn aber aus dem Vater geboren ist, Gott aus Gott, Licht aus Licht; und daß niemand die Zeugung dieses Sohnes kennt, wie zuvor gesagt worden ist, außer sein Vater allein, daß er selbst, der Sohn Gottes, unser Herr und Gott, wie man (in der Schrift) lesen kann, Fleisch beziehungsweise Leib, das heißt den Menschen, aus dem Schoß der Jungfrau Maria angenommen hat, wie es der Engel verkündet hat; daß er aber, wie alle Schriften lehren und vor allem der Apostel, selbst, der Lehrer der Völker, einen Menschen von der Jungfrau Maria angenommen hat, durch den er mitgelitten hat. Dies ist aber der Schlusssatz des ganzen Glaubens und seine Bestätigung, daß die Dreiheit stets bewahrt werden muß, wie wir im Evangelium lesen: ‚Geht hin und taufet alle Völker im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.' Unversehrt, vollkommen ist die Zahl der Dreiheit. Der Beistand, der Geist, aber existiert durch den Sohn; der wurde gesandt und kam gemäß der Verheißung, damit er die Apostel und alle Gläubigen unterweise, belehre und heilige.* Vgl. Hilarius, *Liber de synodis* (PL 10, 487–489); Athanasius, *De synodis Armini et Seleuciae in Isauria*, in: BKV, 28, 2–12; *Dok.* 51.3 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm.48), 376–379.

wie es auf der ganzen Welt geglaubt wird, und dass sein einziger Sohn, Jesus Christus, der Herr, unser Erlöser, aus ihm vor den Zeiten gezeugt wurde.[93] 2. *Es besteht kein Zweifel, dass der Vater größer ist. Niemand nämlich kann bezweifeln, dass der Vater an Ehre, Würde, Herrlichkeit, Majestät und durch den Namen 'Vater' selbst größer ist als der Sohn, weil der selbst bezeugt: 'Der mich gesandt hat, ist größer als ich'.*[94] 3. Themen, die umstrittene Aspekte beinhalten: *Was aber einige oder gar viele hinsichtlich des Begriffs 'substantia' beunruhigt, der im Griechischen 'usia' genannt wird, das heißt – um es genauer zu verstehen – der Begriff 'homousion' oder das, was 'homoeusion' genannt wird – darf überhaupt nicht erwähnt werden und keiner darf es verkündigen.*[95]

Zusammenfassend darf man feststellen: Aus dem Redeverbot spricht die Einsicht, dass in der internen Debatte der Zweiten Sirmischen Synode um das Wesen von Vater und Sohn noch keine Übereinkunft erzielt werden konnte. Deshalb schien es den Synodalen sinnvoller, dies aus der Diskussion auszuklammern, auch wenn dies theologisch "bemäntelt" werden musste.[96] "Der östliche Subordinatianismus ist relativ schroff formuliert', so Franz Dünzl, und deutet indirekt auf die Existenz der drei Hypostasen, was zu vermeiden wäre.[97] In der Zweiten Sirmischen Formel wird nicht *wir glauben* verwendet. Dies ist verständlich, da es sich hier eher um eine theologische Bestandsaufnahme als um ein Glaubensbekenntnis handelt.[98]

4.4 Die Dritte Sirmische Synode von 358 und ihre theologische Erklärung

Die 2. Sirmische Formel fand unter vielen Bischöfen sowohl des Westens als auch des Ostens nicht die gewünschte Akzeptanz. Sie sahen in ihr die deutliche Gefahr sowohl des milderen Arianismus, (ὁμοιούσιος-wesensgleich mit dem Vater) als auch die Gefahr des schroffen Arianismus, der eine wesenhafte Unähnlichkeit zwischen Vater und Sohn vertrat: *anhómoios* (ανόμοιος κατ' ουσίαν).[99] Deshalb musste der Kaiser diesmal versöhnlicher handeln. Vielleicht auf seine Einladung traf im Frühsommer 358 in Sirmium eine Delegation aus Ankyra ein, angeführt von Basilius von

93 *Dok.* 51 in: Athanasius Werke (wie Anm.48), III.I.4, 377.

94 *Dok.* 51 in: Athanasius Werke (wie Anm.48), III.I.4, 378.

95 *Dok.* 51 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm.48), 377–378; Phoebadius, *Contra Arianos* in: PL 20,15; CLAUS (wie Anm. 23),145.

96 Dünzl (wie Anm. 21)*,* 100.

97 Ibid.*,* 101.

98 *Dok.* 51 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 377, Fußnote *a*. Dünzl (wie Anm. 21), 102. M. Simonetti, Studi sulla cristologia del II e III secolo, Roma 1993 (= SEAug 44), 195–196.

99 Dünzl (wie Anm. 21), 102. Simonetti (wie Anm. 98), 195–196.

Ankyra, dem Anführer der Homöusianer.[100] Er hatte gute Beziehungen zum Kaiser und wurde von Eustathius von Sebaste, Eleusius von Kyzikos und dem Presbyter Leontius, einem ehemaligen kaiserlichen Kämmerer, begleitet. Noch im selben Sommer berief Kaiser Konstantius eine kleine Synode an seinem Hof in Sirmium ein, an der die erwähnte östliche Delegation teilnahm. Dazu kamen auch drei benachbarte pannonische Bischöfe: Valens, Ursacius und Ortsbischof Germinius von Sirmium. Anwesend waren vier kaum bekannte afrikanische Bischöfe: Athanasius (keinesfalls der Bischof von Alexandrien), ein nicht näher bekannter Bischof Alexander (bei dem es sich sogar um einen Bischof aus Kleinasien handeln könnte), Severinus (eventuell identisch mit dem Severianus aus Afrika, der die theologische Erklärung der westlichen Teilsynode von Serdika 343 unterschrieben hatte) und ein unbekannter Bischof Crescens. Auf dieser Synode wurde angesichts der Ereignisse in Antiochien eine vorläufige theologische Übereinkunft zwischen den Vertretern der "Zweiten Sirmischen Formel", also den "Homöern" von ὁμοῖος κατὰ τᾶς γραφάς, namentlich also Ursacius, Valens und Germinius, und den "Homöusianern" (wesensähnlich/-gleich(ὁμοιούσιος-) um Basilius von Ankyra gesucht und teilweise gefunden.[101]

Nach Sozomenus formulierten die Synodalen keine neue theologische Erklärung, sondern stellten ein Dossier über die gemeinsame verbindliche Glaubenstradition zusammen, bestehend aus den Beschlüssen gegen Paulus von Samosata, den Beschlüssen der Antiochenischen Kirchweihsynode von 341[102] und der Sirmischen Erklärung gegen Photinus von 351.[103]

Des Weiteren einigte sich die Synode auf eine Reihe von zwölf Anathematismen, die den Anathematismen 6-17 der 19 Anathematismen der Synode von Ankyra entsprechen. Sie stellen also eine Kurzfassung der Anathematismen-Reihe von Ankyra dar. Die Anathematismen grenzen die "wesentliche" Gleichheit des Sohnes zum Vater einerseits gegen die Vorstellung einer Identität des Sohnes mit dem Vater und andererseits gegen die Vorstellung einer "wesentlichen" Ungleichheit zwischen Sohn und Vater ab.[104]

[100] H. C. Brennecke, Basilius von Ancyra, in: RGG[4] 1 (1992), Sp. 1154.

[101] *Dok.* 56.1 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 409.

[102] *Dok.* 41.4 in: Athanasius Werke III.1.3 (wie Anm. 48), 144–148).

[103] *Dok.* 47.3 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 338–344; Sozomenos (wie Anm. 8), IV, 15,2.

[104] *Dok.* 56.3 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 412–415.

4.4.1 Sozomenos' Bericht über die Dritte Sirmische Synode

Sie stellten damals die Beschlüsse gegen Paulus von Samosata, Photin von Sirmium und die theologische Erklärung der Kirchweihsynode von Antiochien in einem Dossier zusammen, da einige unter dem Vorwand des "wesenseins" für sich versuchten, eine Häresie zu etablieren, und erreichten die Zustimmung dafür von Liberius und von Athanasius, Alexander, Severianus und Crescens, Bischöfen aus Afrika. Ebenso pflichteten Ursacius, Germinius von Sirmium und Valens von Mursa und die aus dem Osten anwesenden (Bischöfe) bei.[105]

4.4.2 A us dem Brief von Bischof Hilarius über die Dritte Sirmische Synode von 358

Ich habe den Brief, den Valens, Ursacius und Germinius von Euch über die Erklärung des "wesenseins" (homoousios) und des "wesensgleich" (homoiousios) in Sirmium verlangt haben, gelesen. Ich sehe, dass er in manchen Punkten nicht weniger vorsichtig als freimütig ist. Und die Beweisführung für das 'wesenseins' und 'wesensgleich' hat keine Schwierigkeit hinterlassen. Hinsichtlich des 'wesensgleich', was 'von gleichem Wesen' bedeutet, kommen wir zu demselben Urteil.

Hinsichtlich des 'wesenseins' (homoousios) aber, was 'Einheit des Wesens' bedeutet, habt Ihr bei Euerer Darlegung erklärt, dass es erstens deswegen abzulehnen sei, weil durch die Verwendung dieses Begriffes die Vorstellung eine primäre Substanz erkenne, die beide unter sich aufgeteilt hätten. Ich sehe den Fehler in diesem Verständnis. Diese Auffassung ist gottlos und muß nach dem allgemeinen Urteil von der Kirche zurückgewiesen werden.

Zweitens habt Ihr auch dies hinzugefügt, daß unsere Väter ebenfalls das 'wesenseins' (homousios) abgelehnt hätten, als Paulus von Samosata zum Häretiker erklärt wurde, weil durch diesen Ausdruck das 'wesenseins' (homousios) gelehrt würde, daß ein Abgesonderter und Einziger für sich selbst Vater und Sohn sei. Auch dies hat die Kirche mittlerweile als äußerst gottlos erkannt, den Vater und den Sohn im Bekenntnis dieser Namen unter Leugnung der Eigentümlichkeit der Personen auf das Alleinsein der Einheit und Einzahl zu beziehen.

Drittens habt Ihr auch als Grund für die Verwerfung des 'wesenseins' (homousios) erwähnt, daß auf der Synode von Nizäa unsere Väter wegen derer, die den Sohn als Geschöpf bezeichneten, den Begriff 'wesenseins' (homousios) gezwungenermaßen einge-

[105] Sozomenos (wie Anm. 8), IV, 15, 2; Dok. 56,1 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 409–410.

führt hätten, der deswegen nicht angenommen werden dürfe, weil er nirgends in der Schrift zu finden sei.[106]

4.5. Die Vierte Sirmische Synode von 359 und ihre Bemühungen um einen endgültigen theologischen Kompromiss

In Gegenwart von Kaiser Konstantius traf sich im Mai 359 in Sirmium wieder eine kleinere Gruppe, offenbar vom Kaiser persönlich ausgewählter Bischöfe zu einer "Synode", die eher einer kaiserlichen Kommissionssitzung ähnelte, um die geplante Doppelsynode im italienischen Rimini[107] und im isaurischen Seleukia[108] vorzubereiten. Es sollte ein Kompromisspapier entstehen, das als Grundlage für eine theologische Einigung der Kirche des Ostens und des Westens dienen und damit das seit Serdika entstandene Schisma in der Kirche überwinden sollte.[109] Anwesend waren: Basilius von Ankyra, Marcus von Arethusa in Syrien (Libanon), Georg von Alexandrien, der Zuflucht beim Kaiser in Sirmium gesucht hatte, Pancratius von Pelusium in Ägypten, Hypatianus von Heraklea am Pontos, Valens von Mursa, Ursacius von Singidunum und Germinius von Sirmium.[110] Obwohl Kaiser Konstantius kirchliche Vertreter sowohl des Ostens als auch des Westens einbestellt hatte, waren ausschließlich jene anwesend, die theologisch den von ihm bevorzugten Gruppierungen der Homöusianer (von ὁμοίούσιος) und Homöer (von ὅμοιος κατὰ τᾶς γραφάς) zugehörten. Im kleinen Kreis der Synode und in der abschließenden Erklärung begann sich auch der theologische Dissens der anwesenden Teilnehmer abzuzeichnen.

Über die Verhandlungen sind keine Dokmente überliefert, aber der Rückblick auf die Ereignisse, den wir im kurzen Bericht des Germinius finden[111] sowie die individuellen Unterschriften,[112] lassen Auseinandersetzungen um das richtige Verständnis des Stichwortes ὅμοιος (gleich/ähnlich) erkennen (*dem Vater, der ihn gezeugt hat, gleich/ähnlich (*ὅμοιος *nach den Schriften*). Die theologische Erklärung unterscheidet sich nur in kleineren Details von der Formel, die nach langen Verhandlungen schließlich in Konstantinopel im nächsten Jahr (359/360) beschlossen wurde (*der dem Vater, der ihn gezeugt hat, gemäß den Schriften gleich/ähnlich* (ὅμοιος)

[106] *Dok.* 56.2 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 410–412.
[107] *Dok.* 59 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 445–447.
[108] *Dok.* 60 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 483–484.
[109] *Dok.* 57 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 420.
[110] *Dok.* 57, 57.3 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 420, 424–425.
[111] *Dok.* 57.1 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 420–421.
[112] *Dok.* 57.3 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 424–225.

ist).[113] Nach dem Bericht des Germinius war der syrische Bischof Marcus von Arethusa der Verfasser,[114] was allerdings eher für eine ursprünglich griechische Fassung spricht. Da es sich bei dieser Erklärung um eine Vorlage für die zwei geplanten Synoden in Rimini und in Seleukia handelt, ist denkbar, dass der Text von vornherein zweisprachig abgefasst worden war. Athanasius gibt in seinem Werk *De synodis* einen eher polemischen, teilweise zornigen Bericht über den historischen Kontext der Entstehung der Vierten Sirmischen Glaubensformel.[115]

"Der Text lässt den theologischen Kompromiss zwischen Homöern, den Hofbischöfen und Homöusianern um Basilius von Ankyra und Georg von Laodicea, deutlich erkennen."[116] Dabei wurde der schroffe Subordinatianismus der Zweiten Sirmischen Formel spürbar gemildert "und die absolute Vorzeitigkeit des gezeugten Sohnes stark betont".[117] Dünzl betont weiter: "Vor allem aber wird gelehrt, dass der Sohn dem Vater gleich ὁμοίούσιος bzw. ähnlich (ὅμοιος) sei. Vom *homousios* (ὁμοούσιος) wird allerdings dabei nicht geredet, weil sich der Text (vgl. die Zweite Sirmische Synode) generell dagegen ausspricht, den umstrittenen Begriff *Wesen – ousia* (οὐσία) weiter zu verwenden."[118] Wie intensiv um einen Kompromiss gerungen wurde, zeigt die letzte Formulierung: *Wir nennen aber den Sohn dem Vater in allem gleich* (ὅμοιος), *wie es auch die heiligen Schriften sagen und lehren.*[119] Gerade weil die Homöusianer um des lieben Friedens willen darauf verzichteten von der Gleichheit im Wesen von Gott und Sohn zu sprechen, legten sie besonderen Wert auf diese Generalisierung: Wenn nämlich im Blick auf den Vater und Sohn die Übereinstimmung in jeder Hinsicht gelehrt wurde, war unter dieser Formel auch die Übereinstimmung im Wesen subsumiert und niemand konnte mehr im Sinne der Neo-Arianer behaupten, dass der Sohn dem Vater in irgendeiner Hinsicht unähnlich, *anhomoios* (ἀνόμοιος), sei. Bischof Valens, der führende Homöer und de facto Hofbischof, versuchte bei der Unterzeichnung der Formel, seinen Vorbehalt gegen di Aussage in *jeder Hinsicht* (κατὰ πὰντα) geltend zu machen. Das ließ Kaiser Konstantius nicht zu und Bischof Valens musste die Formel ohne seinen Vorbehalt unter-

[113] *Dok.* 62.5 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 550–552.

[114] *Dok.* 57.1 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 420–421.Vgl. Socrates (wie Anm.8), II.37, 18–24.

[115] Athanasius (wie Anm.92), 8, 4–7; *Dok.* 235 in: Athanasius Werke II, hg. v. H. G. Opitz, Berlin–Leipzig, 1935-1941, 21–23; *Dok.* 57.1 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 420–421.

[116] Dünzl (wie Anm. 21), 103.

[117] Ibid., 103.

[118] Ibid. 103–104.

[119] *Dok.* 57.1 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 423.

schreiben.[120] Darauf unterzeichnete auch Basilius von Ankyra die Formel und erklärte die Bedeutung des Zusatzes: in *jeder Hinsicht* bzw. *in allem.* Die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater erstrecke sich auf alles, also nicht nur auf den Willen (βούλησις), sondern auch auf die Hypostase (οὐσία) und auf das Sein (εἶναι). Obwohl Basilius den verbotenen Begriff οὐσία sorgfältig vermied, wusste jeder, was er meinte. Schon hier in Sirmium zeichnete sich die Brüchigkeit des errungenen theologischen Kompromisses ab, der nur darin bestand, die kontroversen Fragen auszuklammern, um den kleinsten gemeinsamen Nenner zu finden.[121]

Aus den vorhandenen Handschriften wird deutlich, dass die Unterzeichner den gefundenen Kompromiss theologisch offensichtlich sehr unterschiedlich interpretierten. Sie präzisierten, dass im Zentrum der Debatte die Frage stand, wie gleich der Sohn dem Vater ist: κατὰ πάντα oder κατὰ τὰς θείας γραφάς. Vermieden wird der umstrittene, von den Homöern um Valens, Ursacius und Germinius abgelehnte nizänische *Ousia*-Begriff; betont wird zugleich, dass der Sohn aber nicht nur hinsichtlich des Willens (οὐ μόνον κατὰ τὴν βούλησιν) dem Vater gleich sei, was ein zentraler Punkt der anhomöischen Vorstellung ist, sondern in allem (κατὰ πάντα).[122]

4.5.1 Die Glaubensformel der Vierten Sirmischen Synode von 359

Die katholische Glaubenserklärung wurde in Anwesenheit unseres Herrschers, des überaus frommen und siegreichen Kaisers Constantius Augustus, des für alle Zeit Erhabenen, während des Konsulats der überaus berühmten Männer Flavius Eusebius und Hypatius in Sirmium am 11. Tag vor den Kalenden des Juni aufgestellt.

Wir glauben an einen allein wahren Gott, den, Vater, den Allmächtigen, Schöpfer und Urheber aller Dinge, und an einen einziggeborenen Sohn Gottes, der vor allen Zeiten und vor allem Anfang und vor jeder denkbaren Zeit und vor jedem begreifbaren Gedanken ohne Leiden aus Gott gezeugt wurde, durch den die Zeiten eingerichtet wurden und alles entstand, der aber als Einziggeborener gezeugt wurde, als einziger aus dem Vater allein, ***Gott aus Gott, der dem Vater, der ihn gezeugt hat, nach den Schriften gleich ist,*** *dessen Zeugung niemand kennt als allein der Vater, der ihn gezeugt hat.*

Wir wissen, daß dieser einziggeborener Sohn Gottes nach dem väterlichen Willen aus dem Himmel zur Beseitigung der Sünde gekommen ist, von der Jungfrau Maria geboren wurde, mit seinen Jüngern lebte und die ganze Heilsordnung gemäß dem vä-

[120] *Dok.* 57.1 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 424–425; Dünzl (wie Anm. 21), 104–105.

[121] *Dok.* 57.1 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 45), 425; Dünzl (wie Anm. 21), 103–104.

[122] *Dok.* 57.1 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 45), 425; Dünzl (wie Anm. 21), 104–105.

terlichen Willen vollendet hat, daß er gekreuzigt wurde, starb, in die Unterwelt herabstieg, daß er das, was dorthin kommt, ordnete, den die Türhüter des Hades sahen und vor ihm schauderten, daß er von den Toten am dritten Tag auferstanden ist, mit seinen Jüngern lebte, die ganze Heilsordnung vollendete, nach 50 Tagen in den Himmel aufgenommen worden ist, zur Rechten des Vaters sitzt und am letzten Tag der Auferstehung in der Herrlichkeit seines Vaters zurückkommen wird, wobei er jedem nach seinen Taten vergelten wird.
Und (wir glauben) an den heiligen Geist, den der einziggeborene Sohn Gottes, Jesus Christus, selbst versprach, dem Menschengeschlecht zu schicken, den Beistand, nach dem, was geschrieben steht: 'Ich gehe zu meinem Vater und werde den Vater bitten und er wird euch einen anderen Beistand, den Geist der Wahrheit schicken, jener wird ihn aus meinem Wort nehmen, euch lehren und euch an alles erinnern'.[123]

Zusammenfassend wurde in der Vierten Sirmischen Erklärung beschlossen, die Bezeichnung *Wesen* (οὐσία), die von den Vätern allzu einseitig verwendet und von den Gläubigen nicht verstanden wurde, weil sie in der Heiligen Schrift nicht vorkam und Anstoß erregte, abzuschaffen und künftig in Bezug auf Gott den Begriff *Wesen* (οὐσία) nicht mehr zu erwähnen. Weiterhin beschloss die Synode, dass zukünftig in der Schrift nicht mehr vom Wesen des Vaters und des Sohnes gesprochen wird. Die Teilnehmer der Synode sehen jedoch den Sohn dem Vater in allem gleich (ὅμοιον τῷ πατρὶ κατὰ πὰντα), wie auch die heiligen Schriften lehren.[124]

Kaiser Konstantius strebte an, die theologische Einheit der Kirche nicht durch ein gemeinsames Konzil, sondern durch zwei getrennte, von seinen Leuten kontrollierte Synoden, eine im Osten, eine andere im Westen, und durch eine abschließende Synode von Konstantinopel zu erreichen. Das Ergebnis war ein neues Symbolum – das "homöische Reichsdogma" oder die Theologische Erklärung der Synode von Konstantinopel in der Neujahrsnacht 359/360, welche vorher von fast allen Delegierten der beiden Synoden in Rimini und in Seleukia unterschrieben worden war.[125] Dort lesen wir: *Wir glauben an einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, aus dem alles ist, und an den einziggeborenen Sohn Gottes, der vor allen Zeiten und vor allem Anfang aus Gott gezeugt wurde, durch den alles wurde, das Sichtbare und das Unsichtbare, der aber als Einziggeborener gezeugt wurde, als einziger aus dem einzigen Vater,* ***Gott aus Gott, der dem Vater, der ihn gezeugt hat, gemäß den Schriften gleich ist****, dessen Zeugung niemand kennt als allein der Vater, der ihn gezeugt hat.*[126]

[123] *Dok.* 57,2 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 45), 421–423.
[124] *Dok.* 57.2 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 423.
[125] *Dok.* 62.5 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 550–552.
[126] Ibid., 550–551.

Kurz darauf wurde das Symbolum auf einer anderen Synode in Konstantinopel bestätigt und anschließend durch kaiserlichen Erlass in Kraft gesetzt. Somit wurden alle früheren Glaubensbekenntnisse für ungültig erklärt. Kaiser Konstantius glaubte, er habe mit dem *homöischen* Bekenntnis eine theologische Basis für die gesamte Reichskirche, trotz ihrer Vielfalt, gelegt und das erreicht, woran sein Vater Konstantin 35 Jahren zuvor letztlich gescheitert war.[127]

5 Abschließende Betrachtung

Im November 361 starb Konstantius überraschend in Tarsus und unter seinem Nachfolger Julian (361-363) veränderte sich grundlegend die kirchenpolitische Lage im Reich und der Religionsfrieden des Konstantius geriet ins Wanken. Die Kirche benötigte noch zwei Jahrzehnte, um die Erklärung von Nizäa theologisch aufzuarbeiten und versöhnend zu rezipieren. Dies war umso schwieriger, weil sich mit diesen Fragestellungen immer auch gleich reichs- und kirchenpolitische Anliegen vermengten. Dass die Glaubensfrage auf dem Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 schließlich eine Lösung finden konnte und das nizänische *homousios* wieder übernommen wurde, ist das Verdienst von vielen.[128] Neben dem unermüdlichen Kämpfer und Zeugen Athanasius, der noch bis 373 lebte und erfolgreich den nizänischen Glauben verteidigte, muss man vor allem einen Theologen und Bischof im Westen und drei große Theologen und Bischöfe im Osten erwähnen: Den Bischof von Rom, Papst Damasus, und die drei Kappadokier: Basilius den Großen, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz. Die Kappadokier erweiterten die Fragestellung nach dem Verhältnis von Vater und Sohn und brachten die Frage nach dem Heiligen Geist mit ins Spiel. So formulierten sie erstmals die in der Schrift bereits angelegte Wesenseinheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist, was auch Papst Damasus in seinem Brief an die Bischöfe des Ostens um 374 bestätigte und damit die Lehre von Nizäa ergänzte: *Wir bekennen auch, dass der Heilige Geist ungeschaffen und einer Erhabenheit, eines Wesens und einer Kraft mit Gott, dem Vater und unserem Herrn Jesus Christus* (*ist*).[129] Dabei betonte Damasus den Ausdruck *unius usiae* (eines Wesens) und vermied *homousios* für den Heiligen Geist, sowie es auch das Nizäno-Constantinopolitanum tat, das den Heiligen Geist mit vielen schmuckhaften Prädikaten aus-

[127] Dok. 62.6 in: Athanasius Werke III.1.4 (wie Anm. 48), 552–553; Dünzl (wie Anm. 21), 107.

[128] Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ιησοῦν Χριστόν,τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί. Wohlmuth (wie Anm. 1), 24.

[129] *Spiritum quoque Sanctum increatum atque unius maiestatis , unius usiae, unius virtutis cum Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo fateamur*. Vgl. Denzinger/Hünermann (wie Anm. 40), 79–80.

zeichnete, nur nicht mit *homousios* und nicht, dass er aus dem Sohn hervorgeht (filioque). Damit fehlte eine klare gemeinsame Festlegung nach dem Verhältnis des Sohnes zum Heiligen Geist und des Heiligen Geistes zum Sohn: Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Αγιον,τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς (filioque) ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶκαὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον,τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.[130]

Dass wir heute an einen dreieinigen Gott, an einen Gott in drei Personen, und einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, geboren, nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater und den ungeschaffenen Heiligen Geist glauben, verdanken wir letztendlich der unbeugsamen Haltung des Athanasius, der theologischen Arbeit der drei Kappadokier, den Beschlüssen der Synode von Aquileia von 381,[131] der klugen Moderierung des römischen Bischofs Damasus und dem Konzil von Konstantinopel von 381.[132]

Die Sirmischen Synoden und Kaiser Konstantius gelangten nach fast zehnjährigen Irrungen doch zur Schlussfolgerung, dass die Einheit des Glaubens, der universellen Kirche und des Reiches dringend notwendig war, obwohl sie immer noch nicht in der Lage waren oder nicht mehr Zeit hatten, diese Einheit wiederherzustellen. Die Einheit des christlichen Glaubens wurde durch das Nizäno-Konstantinopolitanum wiederhergestellt. Die tiefe Spaltung, die unter den vier großen christlichen Metropolen und ihren Schulen in Antiochien, Alexandrien, Konstantinopel und Rom entstanden war, ist weiterhin in der Kirche des Ostens außerhalb des Römischen Reiches (Ostsyrische Kirche), spürbar geblieben. Deshalb kamen im fünften und sechsten Jahrhundert neue christologische und trinitarische Fragen auf die Tagesordnung, die nicht immer einstimmig definiert und rezipiert wurden, was zu neuen Spaltungen vor allem in der Ostsyrischen Kirche geführt habt.

Als Prophet Mohammed im frühen 7.Jahrhundert in Berührung mit dem Christentum der nestorianischen Mönche der Ostsyrischen Kirche kam, die Jesus nicht im orthodoxen Sinne als "Sohn Gottes", sondern als "Sohn Mariens" verkündeten, wurde Jesus im ehrwürdigen Koran unorthodox nur als Messias, Sohn Mariens (Isa ibn Maryam) und Prophet, nicht als Gottessohn rezipiert, da es mit Allah nicht ver-

130 Vgl. Wohlmuth (wie Anm. 1), 24.

131 *Dok.* 98.5.21 (Dokumente zur Geschichte des Arianischen Streites Athanasius Werke III.1.6, hg. von H.C. Brennecke u.a., Berlin–Boston 2025) in Veröffentlichung.

132 *Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit. Qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur:qui locutus est per prophetas; Und an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der aus dem Vater hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten*. Vgl. Wohlmuth (wie Anm. 1), 24–25.

einbar ist, einen Sohn zu zeugen. [133] Noch vor der Entstehung des Islam und des Korans wurde Jesus unter den arabischen Stämmen, dank der Uneinigkeit der christlichen Theologen in der Ostsyrischen Kirche, nur als Mariensohn und als Prophet der Araber gesehen und Maria nur als Χριστοτόκος (Christusgebärerin)und nicht als Θεοτόκος (Gottesgebärerin)verehrt.[134]

[133] The Noble Qur'ān, 4 Sūrah-An-Nisa, 171, First Edition, Darussalam 2002, 116.

[134] K. H. Ohlig, From muḥammad Jesus to Prophet of the Arabs – the Personalization of a Christological Epithet, in: Id. (ed.), Early Islam – A Critical Reconstruction based on Contemporary Sources, New York 2013, 251–307, 614–619; J. Jakob, Syrisches Christentum und früher Islam, Innsbruck 2021, 95–101.

Serdica, Julius von Rom und die (In-)Suffizienz des Nizänums*

Problemanzeige zu Dok. 43.6 = J[3] 434

Matthias Simperl / Augsburg

Abstract

This article questions the authenticity of a letter to Julius of Rome, purportedly written from the synod of Serdica in 343. With this letter, Ossius of Cordova and Protogenes of Serdica aim to justify the synod's decision to draw up its own definition of faith. The tendentious context of transmission within an Eustathian dossier casts doubts on the letter being genuine; furthermore, the letter's treatment of the Nicene creed as a foundational text is unusual for the 340s. Hence the letter is considered a potential forgery created by Eustathian circles in the context of the synod of Alexandria 362.

Keywords

Synod of Serdica (343) – Reception of the Nicene Creed – Ossius of Cordova (ca. 257-357/58) – Julius of Rome (337-352) – Synod of Alexandria (362) – Papal Letters – Verona LX (58)

1 Überlieferungsbefund

Unter den Texten, die mit der Doppelsynode von Serdica des Jahres 343[1] verbunden werden, findet sich ein Brief an den römischen Bischof Julius (337–352), der in den "Dokumenten zur Geschichte des arianischen Streites" als Dokument 43.6 gezählt wird;[2] in der dritten Auflage des "Jaffé", die erstmals auch Schreiben an den römischen Bischof berücksichtigt, wird ihm die Nummer 434 zugewiesen.[3] Als Absender

* Dieser Problemanzeige geht ein anregender Austausch mit Hanns Christof Brennecke und Christoph Markschies voraus, dem ich wichtige Hinweise verdanke. Beiden sei herzlich gedankt.

1 Die Datierung der Synode in das Jahr 343 anstelle des früher üblichen Jahres 342 kann als wohlbegründeter Konsens der gegenwärtigen Forschung gelten, wesentliche Argumente für die Umdatierung finden sich bei M. DelCogliano, The Date of the Council of Serdica. A Reassessment of the Case for 343, in: Studies in Late Antiquity 1 (2017) 282–310.

2 Athanasius Werke III.1.3 Dokumente zur Geschichte des Arianischen Streites, hg. v. H. C. Brennecke u.a. Berlin – New York 2007, 231 (im Folgenden abgekürzt als: AW III.1.3). Die Dokumentenzählung im Folgenden bezieht sich ebenfalls auf diese Ausgabe bzw. die nachfolgenden Lieferungen.

3 Regesta Pontificum Romanorum, ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII. Tomus 1: A S. Petro usque ad a. DCIV, ed. Ph. Jaffé, cur. M. Schütz cooperantibus

sind Ossius von Cordoba und Protogenes von Serdica genannt. Bekannt ist uns dieser Brief aus zwei unterschiedlichen Überlieferungskontexten: Zum einen weist der Kirchenhistoriker Sozomenos um 440 Kenntnis des Briefes auf, von dem er ein ausführlicheres Regest bietet.[4] Zum anderen findet sich der Brief selbst in einer Handschrift der Kapitelbibliothek von Verona, den im ausgehenden 8. Jh. geschriebenen Codex LX (58).[5] Er ist dort mit weiteren Dokumenten zur Doppelsynode von Serdica zusammengestellt: voraus gehen ihm die theologische Erklärung der 'östlichen' Synode von Serdica (Dok. 43.12)[6] und eine Ostertafel, die sich dieser Synode zuweisen lässt, auf den Brief folgen wiederum der Rundbrief der 'westlichen' Synode (Dok. 43.1), die zugehörige theologische Erklärung (Dok. 43.2), Kanones, palimpsestierte Seiten, die wahrscheinlich einmal die Subskriptionsliste der Synode überlieferten, sowie schließlich Briefe des Athanasius und der Synode an verschiedene Empfänger in Ägypten (Dok. 43.8–10).[7]

Die Überlieferung des Briefs in der Veroneser Handschrift ist mit mehreren Problemen behaftet: Zunächst handelt es sich, wie von den Herausgebern der "Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites" schlüssig gezeigt werden konnte, bei der erhaltenen lateinischen Fassung um eine Übersetzung aus dem Griechischen.[8] Der Brief bricht in der Handschrift außerdem unvermittelt ab, zudem ist im erhaltenen Text selbst etwas ausgefallen.[9] Das eigenwillige Latein, das die Veroneser Hand-

V. Trenkle/I. Werner, Editionem tertiam emendatam et auctam iubente Academia Gottingensi sub auspiciis N. Herbers, Göttingen 2016, 87.

4 Soz. h. e. III 12,6 (als Regest zu Dok. 43.6 wiedergegeben in AW III.1.3, 232).

5 Zur Handschrift siehe CLA IV 510 (https://elmss.nuigalway.ie/catalogue/861) sowie M. Simperl, Das Schreiben der Synode von Antiochia. Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte, Edition, Übersetzung und Kommentar, Berlin – Boston 2025 (= TU 195), 140–142 mit weiterer Literatur.

6 Die Unterscheidung einer 'östlichen' und 'westlichen' Synode findet sich bereits in der spätantiken Historiographie, allerdings stammten die meisten Teilnehmer der 'westlichen' Synode aus griechischsprachigen Provinzen des Römischen Reichs, vgl. AW III.1.3, 184, ebd. auch Gründe für die Konvention, westlich in Anführungszeichen zu setzen.

7 Der palimpsestierte Text ist nachträglich mit den serdicensischen Kanones in einer anderen Textfassung überschrieben worden; vor den Briefen nach Ägypten stehen Nachträge von späterer Hand. Siehe Simperl (wie Anm. 5), 162–181 zur text- und überlieferungsgeschichtlichen Einordnung der oben genannten Stücke mit zugehöriger Literatur.

8 Vgl. AW III.1.3, 231 mit Belegen.

9 Vgl. ebd. Ein Schlussgruß fehlt ebenso wie eine Datierung; zuvor werden drei *questiones* angekündigt, aber nur eine genannt, s. im Folgenden.

schrift durchzieht, hat den verschiedenen Editoren des Textes schließlich Anlass zu etlichen Konjekturen gegeben.[10]

2 Inhalte

Für die Rezeptionsgeschichte der Synode von Nizäa 325 und insbesondere ihres Bekenntnisses scheint der Brief dennoch von besonderer Bedeutung zu sein. Denn eingangs bekräftigen die Absender, die sich als zentrale Akteure auf der Synode des Jahres 343 identifizieren lassen,[11] am Glaubensbekenntnis von Nizäa 325 festzuhalten; auch die sonstigen, auf der Synode von Serdica versammelten Bischöfe hätten dem zugestimmt.[12] Bemerkenswert ist dies, weil eine derart explizite Rezeption des nizänischen Bekenntnisses zeitgenössisch sonst kaum belegt ist.[13] Danach ist von

[10] Maßgebliche Editionen: P. und G. Ballerini, Appendix ad Sancti Leonis Magni Opera seu Vetustissimus Codex canonum ecclesiasticorum, & constitutorum Sanctae Sedis Apostolicae ..., Tomus Tertius, Venedig 1757, Sp. 597f.; C. H. Turner, Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima, Oxford 1939, 647 (besorgt von H.-G. Opitz); AW III.1.3, 231f. (mit Übersetzung ins Deutsche); M. Tetz, Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis. Glaubensfragen auf der Synode von Serdika (342), in: ZNW 76 (1985) 243–269, hier 247–249; Gl. L. Thompson, The Correspondence of Pope Julius I, Greek and Latin Text and English Translation with Introduction and Commentary, Washington D. C. 2015 (= The Library of Early Christianity 3), 94–97 (mit Übersetzung ins Englische). Die zahlreichen Konjekturvorschläge sind übersichtlich dokumentiert in AW III.1.3, 231f. sowie bei Thompson (wie Anm. 10), 92f. (Erläuterungen) u. 94–97 (Edition mit textkritischen Anmerkungen und weiteren Erläuterungen zur Übersetzung).

[11] Ossius unterzeichnet den Brief der 'westlichen' Synode von Rom an erster Stelle (Dok. 43.5, vgl. AW III.1.3, 227), die meisten Kanones werden in der Überlieferung auf ihn zurückgeführt. In der Unterschriftenliste zur Synode, die Athan. apol. sec. 48–50,3 bietet (= Dok. 43.3) steht Ossius an erster, der Ortsbischof Protogenes an dritter Stelle, dazwischen sind die Legaten des römischen Bischofs angeführt. An erster Stelle zeichnet Protogenes schließlich in einem Brief nach Ägypten (Dok. 43.10). Der Rundbrief der 'östlichen' Synode sieht in Ossius und Protogenes wiederum die entscheidenden Akteure für die Rehabilitation Markells von Ankyra im Vorfeld der 'westlichen' Synode, vgl. Dok. 43.11,15–17 und nachfolgend. – V. De Clercq, Ossius of Cordova: a Contribution to the History of the Constantinian Period, Washington D. C. 1954, 371f. misst dem Schreiben zudem besondere Bedeutung für das theologische Profil des Ossius von Cordoba bei, vgl. aber die zutreffenden Einwände bei J. Ulrich, Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums , Berlin – New York 1994 (= PTS 39), 125.

[12] Vgl. Dok. 43.6,1,1: *Meminimus et tenemus et habemus illam scripturam quae continet catholicam fidem factam aput Niceam et consenserunt omnes qui aderant episcopi* (AW III/1,3, 231 Z. 2–5).

[13] Vor diesem Hintergrund ist die Einordnung des Briefs bei M. Smith, The Idea of Nicaea in the Early Church Councils, AD 431–451, Oxford 2018, 14 zu verstehen: "It is clear that these bishops possessed a (vague) loyalty to Nicaea (in the aftermath of Serdica, Ossius and Protogenes wrote to Julius, Bishop of Rome, to affirm their fidelity to the Nicene council), but their understanding of

drei (*questiones*) die Rede, die behandelt worden seien, wobei wegen Textausfalls nur eine genannt wird: *quod erat quando non erat.*[14] Das Schreiben macht eine zeitliche Abfolge auf – zunächst seien die *questiones* behandelt werden, danach hätten die *Schüler des Arius Blasphemien aufgebracht* und als Reaktion hierauf habe die 'westliche' Synode den Glauben erläutert –, weshalb die *questiones* nicht auf die Ereignisse in Serdica selbst zu beziehen sind.[15] Ihre Interpretation ist untrennbar mit der Ergänzung der Lakune verbunden: Die Ballerini haben die *questiones* auf die nizänischen Anathematismen bezogen,[16] Martin Tetz hat die sogenannte vierte antiochenische Formel als Bezugspunkt vorgeschlagen,[17] Glen L. Thompson wiederum Tetz' Vorschlag nach dem Referat arianischer Thesen im Brief Markells an Julius von Rom (Dok. 41.7,3) modifiziert.[18] Gegen den Emendationsvorschlag der Ballerini – *quod erat aliquando quando non erat, et quia ex nullis existentibus factus est, aut ex alia substantia vel essentia dicunt esse convertibilem, aut mutabilem Filium Dei* –[19] ist eingewandt worden, er gebe die Dreiteilung der *questiones* nicht hinreichend deutlich wieder.[20] Tatsächlich lassen sich die nizänischen Anathematismen jedoch ohne Weiteres drei theologischen Problemkomplexen zuweisen: (1) (Nicht-)Ewigkeit des Sohnes (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν καὶ · πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν), (2) Entstehung des Sohnes (καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας) und (3) Unveränderlichkeit des Sohnes (εἶναι ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ).[21] Die Anathematismen der vierten antiochenischen Formel müssen von Tetz dagegen künstlich unterteilt werden, um zu drei *questiones* zu gelangen: (1) *quod de non exstantibus est filius dei vel ex alia substantia et* (2) *non ex deo et* (3) *quod erat aliquando, quando non erat*.[22] (2) ist theologisch wie sprachlich mit (1) zusammenzusehen.[23] Entspre-

that loyalty was not sufficiently developed to exclude the possibility of composing further creeds." Zu den Jahren nach Nizäa s. auch unten Anm. 39.

14 Dok. 43.6,1,1 in: AW III.1.3, 231 Z. 5f.

15 Anders etwa Ulrich (wie Anm. 11), 61f.; AW III.1.3, 205. – Die Übersetzung des Briefs folgt hier und im Folgenden AW III.1.3, 231f.

16 Ballerini (wie Anm. 10), Sp. 598 Anm. 2.

17 Vgl. Tetz (wie Anm. 10), 248–250.

18 Vgl. Thompson (wie Anm. 10), 95. Markells Brief ist in J[3] nicht verzeichnet.

19 Vgl. Tetz (wie Anm. 10), 248.

20 Tetz kann den Textausfall in der lateinischen Überlieferung zwar besser erklären als die Ballerini, die oben genannten Einwände gegen Tetz' Emendation wiegen jedoch schwerer.

21 Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli. Edizione critica, ed. G. L. Dossetti, Rom u. a. 1967 (= Testi e ricerche di scienze religiose 2), 236 Z. 12–240 Z. 15.

22 Tetz (wie Anm. 10), 248.

23 Vgl. Stead, Divine Substance, Oxford 1977, 235f.; ders., The Word ‚From Nothing'. in: JThS.NS 49 (1998) 671–684, hier 671f.; s. außerdem Simperl (wie Anm. 5), 377.

chendes ist mit Blick auf Thompsons Modifikation zu sagen. Die *questiones* meinen dementsprechend die Themen, die im Jahr 325 zur Aufstellung des nizänischen Bekenntnisses geführt haben.

Die Briefschreiber rechtfertigen im Folgenden, weshalb es notwendig geworden sei, den Glauben erneut – in Übereinstimmung mit dem nizänischen (*priori consentientes*) – darzulegen (*exponere*).[24] Dies ist naheliegenderweise auf die theologische Erklärung der 'westlichen' Synode von Serdica (Dok. 43.2) zu beziehen. Ihre Redaktion wird nicht nur mit dem Auftreten nachnizänischer 'Arianer' begründet, sondern auch die Gefahr in den Raum gestellt, eine Synode könne in der Auseinandersetzung mit den drei *questiones* den Glauben erneuern (*renovet fidem*), ihn sich so zur Beute machen (*eorum spolium*) und einen umfangreicheren Text aufstellen (*ne fiat latior et longior*). Ein konkreter Bekenntnistext wird dabei nicht genannt, die Sorge der Briefschreiber scheint eher in die Zukunft gerichtet.

Im letzten erhaltenen Abschnitt des Briefs adressieren seine Autoren schließlich mögliche Einwände gegen die theologische Erklärung der Synode: Man habe beschlossen, dass das Frühere bekräftigt und festgelegt sei – im Kontext ist damit eindeutig das nizänische Bekenntnis gemeint – und zugleich, *daß dies ausführlicher gesagt und damit sozusagen der Wahrheit genüge getan wird*.[25] Die theologische Erklärung von Serdica erscheint so als erläuternde Auslegung des nizänischen Bekenntnisses, soll mithin als Kommentar das Verständnis des knappen Textes erleichtern. Dementsprechend ist es in der argumentativen Logik des Textes auch nicht als selbstständige *fides latior et longior* einzuordnen, mit der die Briefschreiber die Aufstellung der theologischen Erklärung begründen. In der Folge zielt die serdicensische Erklärung den Briefschreibern zunächst auf die, *die lehren und unterweisen* ab, soll also Predigt und theologischen Unterricht informieren; erst anschließend werden die Abwehr der Häretiker und das gemeinsame Festhalten *am katholischen und apostolischen Glauben* genannt.[26]

[24] Dok. 43.6,1,1: *sed quoniam post hoc discipuli Arrii blasphemias conmoverunt, ratio quaedam coegit, ne quis ex illis tribus argumentis circumventus renovet fidem et excludatur eorum spolium et ne fiat latior et longior, exponere priori consentientes* (AW III.1.3, 231 Z. 7–12).

[25] Dok. 43.6,1,2: *ut igitur nulla reprehensio fiat, haec significamus tuae bonitati, frater dilectissime. Priora placuerunt firma esse et fixa et haec plenius cum quadam sufficientia veritatis dictari* (AW III.1.3, 231 Z. 13–16).

[26] Dok. 43.6,1,2: *ut omnes docentes et caticizantes clarificentur et repugnantes obruantur et teneant catholicam et apostolicam fidem* (AW III.1.3, 231 Z. 16–19).

3 Problemanzeige

Diese Einordnung des Serdicense ist im Kontext der Synode einzigartig: Weder das Rundschreiben der Synode noch die theologische Erklärung nehmen nämlich in irgendeiner Weise auf die Synode von Nizäa (325), geschweige denn auf ihr Bekenntnis Bezug. Das Gleiche gilt für das Schreiben, das die Synode insgesamt an Julius von Rom richtet (Dok. 43.5)[27] und unter dessen Unterzeichnern auch Ossius und Protogenes angeführt sind. Auch die weiteren Dokumente der 'westlichen' Synode, die sich in unterschiedlichen Überlieferungskontexten erhalten haben, darunter auch die Kanones, erwähnen die Synode von Nizäa nicht. Die Einordnung des Serdicense als Kommentar zum Nizänum ist also von den Briefschreibern nachgeschoben; die Autoren des Serdicense selbst scheinen ihren Text als eigenständige Darlegung des Glaubens, nicht als Kommentar zum Nizänum als autoritativem Text verstanden zu haben.[28]

In Verbindung mit der Überlieferung von Dok. 43.6 ist dieser Befund geeignet, die Authentizität des Textes in Zweifel zu ziehen: Während die vergleichsweise späte Überlieferung bei Sozomenos kontextlos bleibt und sich kaum mehr erschließen lässt, woher der Kirchenhistoriker das Schreiben kannte, begegnet das Schreiben in Verona, Bib. cap. LX (58) als Teil einer Abfolge von Dokumenten zur 'östlichen' und 'westlichen' Synode, die bereits dargestellt worden ist. Überlieferungs- und textgeschichtliche Analysen, die andernorts ausführlich unternommen wurden, lassen ein nizäno-serdicensisches Dossier sichtbar werden, das sich in Verona, Bib. Cap. LX (58) vollständig und in der westsyrischen Kirchenrechtsüberlieferung in Teilen erhalten hat; Rezeptionen lassen sich außerdem für Theodoret nachweisen. Das Dossier lässt sich in Antiochia verorten, das besondere Interesse an der 'westlichen' Synode von Serdica spricht für eine eustathianische Kompilation.[29] Mit Blick auf vergleichbare Sammlungen ist davon auszugehen, dass die Zusammenstellung der Texte nicht aus archivistischem Interesse an der Vergangenheit angelegt wurde, sondern

[27] Der Brief ist nicht in J[3] verzeichnet.

[28] Die Frage, ob das Serdicense je von der Synode als theologische Erklärung angenommen wurde, wird bekanntlich unterschiedlich beantwortet; zur Diskussion, die für die hier untersuchte Fragestellung nicht unmittelbar von Belang ist, s. Tetz (wie Anm. 10), 267–69, Ulrich (wie Anm. 11), 98–106, AW III.1.3, 205.

[29] Vgl. ausführlich Simperl (wie Anm. 5), 188–202; M. Eber, Christologie und Kanonistik. Der Dreikapitelstreit in merowingischen *libri canonum*, Wiesbaden 2023 (= Schriften der Monumenta Germaniae Historica 82), 42f. unterscheidet zwischen der ersten Redaktion als Kompilation und weiteren Redaktionen; als "Verabredungsbegriff" ist das hilfreich, auch wenn sich die Unterscheidung nicht immer wird trennscharf durchhalten lassen.

darauf abzielte, die Meinungsbildung in der Gegenwart des oder der Kompilatoren zu beeinflussen. Für eine solche "publizistische Sammlung" bietet sich als Entstehungskontext am ehesten die Synode von Alexandria 362 an, die mit Debatten um die Normativität der theologischen Erklärung der 'westlichen' Synode verbunden war: Athanasius bezeichnet sie im Tomus ad Antiochenos als bloßes πιττάκιον und lehnt jegliche Verbindlichkeit ab.[30] Nötig wurde diese Relativierung, weil das Serdicense jegliche Dreihypostasentheologie als häretisch verwirft.[31] Der Tomus legt es dagegen darauf an, eine Ein- wie eine Dreihypostasentheologie als zulässige Auslegungen des nizänischen Bekenntnisses gleichermaßen gelten zu lassen.[32]

Das nizäno-serdicensische Dossier, das in Verona, Bib. Cap. LX (58) enthalten ist, lässt sich als Antwort auf die Behauptung des Athanasius lesen: Indem die theologische Erklärung, das Serdicense, in die Abfolge unstrittiger Synodendokumente eingereiht wird, wird ihr offizieller Charakter unterstrichen. Der Ossius- und Protogenesbrief, der die Annahme der Erklärung durch die Synode voraussetzt, steht dabei an der Spitze der Dokumente der 'westlichen' Synode. Er wird so zur Leseanleitung für die nachfolgenden Texte, nochmals wird zudem deutlich, dass das besondere Interesse der Kompilatoren unter den im Folgenden aufgeführten Texten dem Serdicense gilt. Auffälligerweise ist der Brief gleich mehrfach dazu geeignet, die Position derjenigen zu plausibilisieren, die gegen Athanasius an der Geltung des Serdicense festhalten wollten: Er weist dieses als autoritativen Text aus, ordnet es aber zugleich als Kommentar zum Nizänum ein. Gegenüber dem Text des Serdicense

30 Vgl. Dok. 69.2,5: καὶ τὸ θρυληθὲν γοῦν παρά τινων πιττάκιον ὡς ἐν τῇ κατὰ Σαρδικὴν συνόδῳ συνταχθὲν περὶ πίστεως κωλύετε κἂν ὅλως ἀναγινώσκεσθαι ἢ προφέρεσθαι· οὐδὲν γὰρ τοιοῦτον ὥρισεν ἡ σύνοδος (AW III.1.3, 596 Z. 25 – 597 Z. 1).

31 Vgl. Dok. 43.2,2: καί, ὅπερ τὸ τῶν αἱρετικῶν σύστημα φιλονεικεῖ, διαφόρους εἶναι τὰς ὑποστάσεις τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ εἶναι κεχωρισμένας (AW III.1.3, 207 Z. 3–7); dem wird in § 3 der Glaube der Synode entgegengesetzt: μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ Ἕλληνες οὐσίαν προσαγορεύουσι, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (AW III.1.3, 207 Z. 11–14). Anstelle von Ἕλληνες liest die griechische Überlieferung (Theodoret) αἱρετικοὶ, die Konjektur der Athanasius Werke ergibt sich aus der lateinischen Überlieferung des Textes in der Hs. Verona, Bib. cap. LX (58). Die bei Theodoret überlieferte Textfassung lässt sich möglicherweise mit der in Dok. 73.6 formulierten Kritik an der Trinitätstheologie der antiochenischen Meletianer zusammensehen, kann aber auch gegen die neunizänische Formel von einer οὐσία und drei ὑποστάσεις gerichtet gewesen sein.

32 Gewürdigt bei P. Gemeinhardt, Der Tomus ad Antiochenos (362) und die Vielfalt orthodoxer Theologien im 4. Jahrhundert, in: ZKG 117 (2006) 169–196; kirchenpolitisch sind allerdings auch andere Deutungen möglich, vgl. T. Elliott, Was the Tomus ad Antiochenos a Pacific Document?, in: JEH 58 (2007) 1–8.

selbst stellt dies einen entscheidenden Schritt dar: Das nizänische Bekenntnis wird in Übereinstimmung mit Athanasius und den kirchenpolitischen Entwicklungen der 350er Jahre als normativer Grundlagentext akzeptiert, die Differenz zur Position des Athanasius ausschließlich auf die Frage der Suffizienz des Nizänums enggeführt. Dieses ist der Anlage der Kompilation zufolge nicht für sich genommen als 'Waffe gegen alle Häresien' geeignet, als die es der Tomus ad Antiochenos und ein um 362 entstandenes Bekenntnis, gleichfalls aus Antiochia, ausweisen,[33] sondern bedurfte im Kontext der Synode von Serdica 343 der Erläuterung. Wenn der Konjekturvorschlag der Ballerini zutrifft, das Schreiben des Ossius und Protogenes habe in seiner ursprünglichen Fassung die nizänischen Anathematismen zitiert, hätte sich die dort verworfene Aussage, der Sohn sei aus einer anderen οὐσία oder ὑπόστασις,[34] leicht gegen die von Athanasius für zulässig gehaltene Dreihypostasentheologie wenden lassen. Der Hinweis auf längere und breitere Bekenntnisse, die den nizänischen Glauben zu ersetzen drohten, erscheint vor diesem Hintergrund als *vaticinium ex eventu*, lässt er sich doch leicht auf die – wohl noch im vierten Jahrhundert so genannte – Ekthesis makrostichos (Dok. 44),[35] die das Bekenntnis der 'östlichen' Synode von Serdica aufgreift,[36] beziehen.

Der Brief des Ossius und Protogenes fügt sich somit hervorragend in den sekundären Kontext, in dem er überliefert ist,[37] ein. Angesichts einer solchen 'Passgenauigkeit' liegt der Verdacht nahe, der Brief sei als Leseanleitung für das Nizäa-Serdica-Dossier überhaupt erst verfasst worden – mithin ein Produkt eustathianischer Kreise im Umfeld der Synode von Alexandria im Jahr 362. Was spricht demgegenüber für eine Entstehung bereits in Serdica im Jahr 343, wie sie bisher stets vorausgesetzt worden ist? Die Synode von Nizäa (325) findet zwar nicht in den erhaltenen Texten der serdicensischen Synode, wohl aber in deren unmittelbarer Vorgeschichte Erwähnung. Auffälligerweise handelt es sich um zwei Texte, von denen einer von Julius von Rom – dem Adressaten des Schreibens des Ossius und Protogenes – verfasst ist, der andere sich an ihn richtet: In einem Brief an Julius von Rom beruft sich der von östlichen Synoden verurteilte Markell von Ankyra darauf, seine Gegner in

33 Vgl. Simperl (wie Anm. 5), 119–124 mit weiterer Literatur.

34 Vgl. Simperl (wie Anm. 5), 119–124.

35 Für die Bezeichnung vgl. Soz. h. e. III 1,1.

36 Vgl. AW III.1.3, 272 u. 280.

37 Den Begriff verdanke ich Eckhard Wirbelauer; zur Verwendung für überlieferungsgeschichtliche Sachverhalte s. außerdem K. Bolle/Chr. Theis/L. Wilhelmi, Wiederverwenden, in: Th. Meyer/M. R. Ott/R. Sauer (Hg.), Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken, Berlin u.a. 2015, 723–733, hier 726f.

Nizäa der Häresie überführt zu haben.[38] Der römische Bischof selbst stellt in einem darauffolgenden Schreiben an östliche Bischöfe die nizänische Verurteilung der Arianer wiederum als unumstößlich dar.[39]

Weder Julius noch Markell gehen auf das nizänische Bekenntnis ein und behaupten somit auch nicht dessen Suffizienz oder Alternativlosigkeit. Allerdings setzt auch das Schreiben des Ossius und Protogenes keine entsprechende Beschwerde des römischen Bischofs voraus, sondern nimmt von seinem Wortlaut her eher mögliche Bedenken gegen die Verabschiedung des Serdicense vorweg. Deshalb lässt sich das Schreiben im Kontext des Jahres 343 als Vorwegnahme eines denkbaren Einwands deuten: Wenn Julius eine Revision der nizänischen Beschlüsse hinsichtlich der Verurteilung der 'Arianer' ablehnte – der entsprechende Brief war den Protagonisten in Serdica sicher bekannt –, müsse er um der Autorität Nizäas willen auch jeglicher Revision des Bekenntnisses widersprechen. Eine solche Antizipation setzt jedoch voraus, dass nicht nur der Inhalt, sondern auch der Wortlaut des Nizänums Anfang der 340er Jahre bereits irreversibel schienen.[40] Dafür gibt es ansonsten kaum Anhaltspunkte: Auch Markell legt zur Bekräftigung seines orthodoxen Glaubens Julius nicht das nizänische Bekenntnis vor, sondern einen Text (Dok. 41.7,11) der wahrscheinlich auf ein zeitgenössisches römisches Synodalbekenntnis Bezug nimmt.[41]

Der überlieferungsgeschichtliche Befund ist deshalb ernst zu nehmen und lässt eine Entstehung des Ossius- und Protogenesbriefs im Jahr 343 in Zweifel ziehen. Der

38 Vgl. Dok. 41.7,2: Επειδή τινες τῶν καταγνωσθέντων πρότερον ἐπὶ τῷ μὴ ὀρθῶς πιστεύειν, οὓς ἐγὼ ἐν τῇ κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ διήλεγξα, κατ' ἐμοῦ γράψαι τῇ θεοσεβείᾳ σου ἐτόλμησαν, ὡς ἂν ἐμοῦ μὴ ὀρθῶς μήτε ἐκκλησιαστικῶς φρονοῦντος (AW III.1.3, 152 Z. 7–12).

39 Vgl. Dok. 41.8, 12f.; die Unumstößlichkeit dieser Verurteilung ergibt sich für Julius aus einem universalen Konsens, vgl. ebd., 14: ἡ μὲν γὰρ τῶν Αρειομανιτῶν αἵρεσις ὑπὸ πάντων τῶν ἁπανταχοῦ ἐπισκόπων κατεγνώσθη καὶ ἀπεκηρύχθη (AW III.1.3, 160 Z. 14–16); Julius hebt davon im Folgenden die Verurteilung des Athanasius und Markell ab, für die sich gerade kein umfassender Konsens feststellen lasse.

40 Zum Inhalt als Maßstab in nachnizänischen Debatten vgl. Urk. 32,4; Socr. h. e. I 23,8 (= Dok. 35.2,1) ist aus der Perspektive des fünften Jahrhunderts formuliert, vgl. AW III.1.3, 123 Anm. b.

41 Vgl. mit guten Gründen U. Heil, Markell von Ancyra und das Romanum, in: A. v. Stockhausen/H. C. Brennecke (Hrsg.), Von Arius zum Athanasianum. Studien zur Edition der "Athanasius Werke", Berlin u.a. 2010, 85–103. in Auseinandersetzung mit der These, der Text sei ein genuines Produkt Markells, s. dazu M. Vinzent, Die Entstehung des "Römischen Glaubensbekenntnisses", in: W. Kinzig/Chr. Markschies/M. Vinzent (Hg.), Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten "Traditio Apostolica", zu den "Interrogationes de fide" und zum "Römischen Glaubensbekenntnis", Berlin – New York 1999 (= AKG 74), 185–409.

Brief sollte künftig mindestens zu den Dubia in der Korrespondenz der spätantiken römischen Bischöfe gerechnet werden; sicheren Aufschluss über die Bedeutung, die Julius von Rom bzw. die Synode von Serdica (343) dem nizänischen Bekenntnis beimaßen, bietet das Schreiben jedenfalls nicht.

Ἡ θαυμασία σύνοδος – Das Konzil von Nicaea im Spiegel byzantinischer Wundererzählungen

Johann Anton Zieme / Halle–Wittenberg

Abstract

Miracle stories are a recurring feature of accounts of the Council of Nicaea 325 in Byzantine literature and offer, by their nature, insights into the popular reception of this Council. Most of these stories can be traced back to Early Byzantine time, especially to the seminal sermon BHG 1431, for which a new dating to the middle of the 8th century is proposed. With regards to tradition history, they can mostly be called "secondary" miracle stories, insofar as they are imitations of the miracle of Euphemia at the Council of Chalcedon or transformations of originally non-miraculous anecdotes. Most of the miracles are not focused on the Nicene Creed or its theology, but on other aspects of the Council, thus presenting Nicaea as a miraculous Council legitimised by God himself.

Keywords

Council of Nicaea 325 – hagiography – miracle stories – BHG 364 – BHG 1431 – *Synodicon vetus*

Obwohl – oder gerade weil – zum Konzil von Nicaea 325 keine Akten angefertigt wurden oder diese bald danach verloren gegangen sind,[1] haben sich in der christlichen Literatur der Spätantike zahlreiche Anekdoten zum Ablauf dieses Konzils angesammelt.[2] Der Ausgangspunkt dieser seit dem 4. Jh. wachsenden Überlieferung ist die verlorene, aber heute zu großen Teilen rekonstruierte Kirchengeschichte des Ge-

[1] Da es keine belastbaren Hinweise auf die Anfertigung solcher Akten gibt, ist Ersteres wahrscheinlicher, vgl. zuletzt Th. Graumann, The Acts of the Early Church Councils. Production and Character, Oxford 2021, 18. Insbesondere wenn man bedenkt, dass Kaiser Konstantin das Konzil eigentlich nicht zum Zwecke der Klärung theologischer Streitfragen, sondern als Feier seines 20. Thronjubiläums einberufen hat (vgl. C. Piétri/C. Markschies, Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins: Arius, der "arianische Streit" und das Konzil von Nizäa, die nachnizänischen Auseinandersetzungen bis 337, in: C. Piétri/L. Piétri (Hg.), Das Entstehen der einen Christenheit (250-430). Deutsche Ausgabe bearb. von T. Böhm et al., Freiburg 1996 [= GCh 2], 271-344, hier 302–304, und H. Pietras, Council of Nicaea (325). Religious and Political Context, Documents, Commentaries, übers. von M. Fijak, Rom 2016, 101–147.227f.) erscheint es plausibel, dass keine Vorkehrungen für die Anlage protokollarischer Akten getroffen wurden.

[2] Eine erste Orientierung gibt die (unvollständige) Übersicht bei H. J. Sieben, Altkirchliche Legenden über Apostelkonzilien und die Synoden von Nicaea, Ephesus und Chalcedon, in: Ders., Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Paderborn u. a. 1996 (=KonGe.U), 3-42, hier 9-27.

lasius von Caesarea,[3] die späteren kirchenhistoriographischen und hagiographischen Werken als Quelle diente, wie Sokrates' Kirchengeschichte oder der *Vita Metrophanis et Alexandri* (BHG 1279). Erzählungen über Wunder - im Sinne von übernatürlichen Geschehnissen, die als direkte göttliche Eingriffe gedeutet werden - finden sich in dieser frühen Phase der Überlieferung zum Konzil von Nicaea allerdings nicht. Die spätere, byzantinische Literatur kennt dann einige Wunder, die sich während des Konzils von Nicaea ereignet haben sollen.

Diesen von der Forschung bisher kaum beachteten Wundererzählungen kommt als Schilderungen eines direkten göttlichen Eingreifens oder als Zeichen göttlicher Ablehnung bzw. Zustimmung eine besondere legitimatorische Funktion für das jeweilige konziliare Geschehen zu. Auch dienten sie der Popularisierung der dogmen- und kirchenhistorischen Entwicklungen, weil sie leichter zugänglich sind als nüchterne Theologie oder Geschichtsschreibung. Da hagiographische Literatur insgesamt stark von Traditionen und Motiven geprägt ist, soll im Folgenden der traditionsgeschichtliche Blick die Analyse der wichtigsten byzantinischen Wundererzählungen zum Konzil von Nicaea leiten. So sollen einige kleine Einblicke in die Rezeption des ersten nicaenischen Konzils in der byzantinischen Kirche gewonnen werden.

1 Die Auferweckung der Bischöfe Chrysanthos und Musonios

Eine erste Wundererzählung über das Konzil von Nicaea aus frühbyzantinischer Zeit ist die von der Auferweckung von zwei Bischöfen namens Chrysanthos und Musonios am Ende des Konzils. Ihr kommt besondere Bedeutung zu, weil sie in der anonymen Konstantin-Vita BHG 364[4] aus dem späten 9. oder frühen 10. Jh.,[5] der

[3] Gelasius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, ed. M. Wallraff/J. Stutz/N. Marinides, Berlin – Boston 2018 (= GCS NF 25). Das Konzil von Nicaea wird in den Fragmenten F12a-f (76-100) geschildert. Sieben (wie Anm. 2), 9-12, führt mit Eusebius' *Vita Constantini* und Athanasius' Berichten vom Tod des Arius zwei noch ältere Quellen an, allerdings ist Erstere kaum anekdotisch und Letztere nur indirekt auf das Konzil von Nicaea bezogen.

[4] *Vita Constantini* (BHG 364), ed. M. Guidi, Un βίος di Costantino, in: AAL.R 5.Ser. 16 (1907), 304–340.637–662; nach ihrem Editor ist sie auch als Guidi–Vita bekannt.

[5] Vgl. A. Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Erster Teil. Die Überlieferung, vol. I, Leipzig 1937 (= TU 50; ND Osnabrück 1965), 99f. Anm. 5; A. P. Kazhdan, "Constantin imaginaire". Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great, in: Byz. 57,1 (1987), 196–250, hier 201; S. Lieu, Constantine Byzantinus. The anonymous Life of Constantine (BHG 364). Introduction, in: Ders./D. Montserrat (Hg.), From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views. A Source History, London – New York 1996, 97–106,

in Byzanz meistverbreiteten Konstantin-Vita,[6] enthalten ist.[7] Eine andere alte Quelle dieser und weiterer[8] Wundererzählungen zum Konzil von Nicaea ist die *Oratio in patres Nicaenos* (BHG 1431).[9] Die bisherigen Datierungsvorschläge für diese Schrift reichen vom 8. bis zum 10. Jh., was bedeutet, dass die relative Chronologie zu BHG 364 ungeklärt ist und damit die Frage, welcher Text der ältesten Tradent dieser Wundererzählung (und weiterer, s. dazu u.) ist. Deshalb soll an dieser Stelle der Versuch einer Klärung unternommen werden.

Exkurs: Zur Datierung der *Oratio in patros Nicaenos* (BHG 1431)

Zuerst sollen die bisherigen Datierungsansätze der *Oratio* vorgestellt und geprüft werden. Der Editor der *Oratio*, J. Compernass, hat nachgewiesen, dass der Autor,

hier 101f.; und Ders., From history to legend and legend to history. The medieval and Byzantine transformation of Constantine's Vita, in: Ders./D. Montserrat (Hg.), Constantine. History, historiography and legend, London – New York 1998, 136–176, hier 153. Diese sichere Datierung ergibt sich aus der Benutzung von Theophanes' *Chronographia* (vgl. P. Heseler, Hagiographica. II. Zur Vita Constantini et matris Helenae des Ignatios von Selybria (B. H. Gr. 362), in: BNGJ 9 [1930/1931–1931/1932], 320–337, hier 322–328) und den ältesten Handschriften, die aus dem 11. Jh. stammen (vgl. F. Winkelmann, Die vormetaphrastischen griechischen hagiographischen Vitae Constantini magni, in: Comité yougoslave des études byzantines [Hg.], Actes du XIIe congrès international d'études byzantines. Ochride. 10–16 Septembre 1961, vol. II, Belgrad 1964, 405–414, hier 406; neben dem Cod. Paris. gr. 1453 [fol. 68r-91r], den Winkelmann anführt [zur Datierung s. Hagiographi Bollandiani/H. Omont, Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae nationalis Parisiensis, Brüssel – Paris 1896, 121-125], und weiteren Hss. aus dem 11. Jh. ist v. a. der Cod. Escor. Ψ. IV. 26 [fol. 119r–158r, unvollständig] zu nennen, der möglicherweise sogar im 10. Jh. angefertigt wurde, vgl. zuletzt S. Lucà, Reliquie di un Paterikòn in maiuscola ogivale inclinata: Grottaferrata, frammento gr. 4 [= *Crypt.* B.β.XXVI nr. I Rocchi], in: Ders. [Hg.], Manoscritti italogreci: nuove tessere di un mosaico frammentario, Rom 2020 [= Quaderni di *Νέα Ρώμη* 7], 59-98, hier 77-79).

6 Vgl. Winkelmann, Vitae Constantini (wie Anm. 5), 406; F. Winkelmann, Ein Ordnungsversuch der griechischen hagiographischen Konstantinviten und ihrer Überlieferung, in: J. Irmscher/P. Nagel (Hg.), SB 2. Beiträge aus der byzantinistischen Forschung der Deutschen Demokratischen Republik zum XIV. Internationalen Byzantinistenkongreß Bukarest 1971, Berlin 1973 (= BBA 44), 267–284 (= Ders., Studien zu Konstantin dem Grossen und zur byzantinischen Kirchengeschichte. Ausgewählte Aufsätze, hg. von W. Brandes/J. F. Haldon, Birmingham 1993, Nr. XII) hier 268; Kazhdan (wie Anm. 5), 201; Lieu, Constantine (wie Anm. 5), 101, und ders., From history to legend (wie Anm. 5), 153.

7 *Vita Constantini* (BHG 364; wie Anm. 4) 638,23–640,7.

8 S. dazu u., Abschnitt 2 und 3.

9 *Gregorios Lobrede auf die 318 Väter des Konzils zu Nikaia und Konstantin den Grossen*, ed. J. Compernass Bonn 1908, 17-31.

den er Gregorios nennt,[10] vom gleichnamigen Biographen Gregors von Nazianz (8. Jh.) zu unterscheiden ist.[11] Die Abfassung der *Oratio* setzt er im frühen 10. Jh. an, mit folgenden zwei Argumenten: Einerseits schließt er von einer Reihe sprachlicher Parallelen zu Schriften des Photios auf eine literarische Abhängigkeit und damit Posteriorität;[12] zweitens schließt er aus dem Bericht über die unverweslichen Haare und Nägel von Gregor dem Erleuchter auf eine Abhängigkeit der *Oratio* von der *Laudatio Sancti Hyacinthi* (BHG 757) des Niketas Paphlagon, die am Ende des 9. oder zu Anfang des 10. Jhs. geschrieben wurde.[13] Die von Compernass festgestellten sprachlichen Parallelen zu Werken des Photios sind aber allesamt vage und beweisen nicht, dass der Verfasser der *Oratio* Photios-Werke gekannt und benutzt hat.[14] Genauso wenig belastbar ist die Parallele unverweslicher Körperteile zur *Laudatio Sancti Hyacinthi* des Niketas Paphlagon, denn die Unverweslichkeit des Leibes ist ein weit verbreiteter Topos der byzantinischen Hagiographie[15] und kein Spezifikum dieser beiden Werke.

[10] Aus den drei Namen Gregorios, Georgios und Germanos, die verschiedene Hss. als Autor nennen, entscheidet sich Compernass, Gregorios Lobrede (wie Anm. 9), 12-14, für Gregorios, während M. Krašeninnikov, Prodromus sylloges vitarum laudationumque sanctorum Constantini M. et Helenae matris eius graece atque slavice mox edendarum, Tartu 1915 (= Vizantijskoe Obozrěnie. Priloženie 1), 85-89, Georgios als ursprünglich ansieht. Abgesehen davon, dass es sich, dem einmütigen Zeugnis der Handschriften zufolge, um einen "Presbyter aus Kaisareia in Kappadokien" (Compernass, Gregorios Lobrede [wie Anm. 10], 12) handelt, lässt sich nicht Genaueres über den Verfasser sagen (vgl. Compernass, Gregorios Presbyter. Untersuchungen zu Gregorios Presbyter, dem Biographen Gregors des Theologen, und zu dem gleichnamigen Verfasser des Enkomions auf die 318 Väter des Konzils zu Nikaia, Bonn 1907, 5); deshalb ist auch sein genauer Name unerheblich.

[11] Vgl. Compernass, Gregorios Presbyter (wie Anm. 10), *passim*, bestätigt von X. Lequeux, Introduction, in: CCSG 44, Turnhout – Leuven 2001, 1-117, hier 8f.

[12] Vgl. Compernass, Gregorios Presbyter (wie Anm. 10), 51; Compernass, Gregorios Lobrede (wie Anm. 9), 32-56.

[13] Vgl. Compernass, Gregorios Presbyter (wie Anm. 10), 50f.

[14] So auch Kazhdan (wie Anm. 5), 207.

[15] Vgl. T. Pratsch, Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit, Berlin – New York 2005 (= Millennium-Studien 6), 220-222.

A. Ehrhard hat dann eine Datierung um die Wende vom 8. zum 9. Jh. vorgeschlagen,[16] weil "die Überlieferung seiner Rede (...) bis ins 9. Jh."[17] zurückgehe, wobei er jedoch auf keine konkrete Hs., sondern nur auf einen späteren Band seines unvollendet gebliebenen *opus magnum* verweist. Der älteste Textzeuge, der mithilfe der Handschriften-Datenbank Pinakes[18] auszumachen ist, ist allerdings Cod. Palat. gr. 325, der die *Oratio* auf fol. 130v-138r enthält und vom Anfang des 10. Jhs. stammt.[19] Somit ist auch Ehrhards Datierung anhand des *terminus ante quem* der ältesten Hs. im 9. Jh. fragwürdig.

Mithilfe der Identifikation von zwei Elementen der *Oratio* mit historischen Fakten datiert A. Kazhdan sie in die zweite Hälfte des 9. Jhs.: Einerseits sieht Kazhdan die zweite Auffindung der Reliquien Gregors des Erleuchters in der Mitte des 9. Jhs. als Voraussetzung für die Beschreibung dieser Reliquien[20] an;[21] zweitens identifiziert er die berichtete Belagerung Nicaeas durch "Assyrer", von der die Stadt des Konzils auf wundersame Weise errettet wird,[22] mit der durch die Paulikianer um 869.[23] Die erste Identifikation ist jedoch, wie Kazhdan selbst eingesteht,[24] nicht zwingend; der Verfasser kann die Reliquien Gregors auch während ihrer ersten "Ausstellungsperiode" in Konstantinopel (die mit der Überführung im 5. Jh. begann) gesehen haben, zumal nicht bekannt ist, wann genau sie verloren gegangen sind.

Was die genannte Belagerung betrifft, hat C. Mango eine plausiblere Identifikation vorgeschlagen, nämlich dass es sich um diejenige durch die Araber im Jahre 727 handelt,[25] zumal die Schilderung der Errettung der Stadt dank der Gebete der Kon-

16 Vgl. A. Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Erster Teil. Die Überlieferung, vol. II, Leipzig 1938 (= TU 51; ND Osnabrück 1965), 103f.; aufgenommen von H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959 (= ByHb 2,1, HAW 12,2,1), 545.

17 Ehrhard, vol. II (wie Anm. 16), 104 Anm. 1.

18 https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/11249/ (10.05.2025).

19 Vgl. H. Stevenson, Codices manuscripti Palatini graeci Bibliothecae Vaticanae, Rom 1885, 188f.

20 Vgl. *Oratio in patros Nicaenos* (BHG 1431; wie Anm. 9), 29,24-30,18.

21 Vgl. Kazhdan (wie Anm. 5), 207.

22 *Oratio in patros Nicaenos* (BHG 1431; wie Anm. 9), 31,17-23.

23 Vgl. Kazhdan (wie Anm. 5), 208.

24 Vgl. Kazhdan (wie Anm. 5), 207.

25 Vgl. C. Mango, Notes d'épigraphie et d'archéologie. Constantinople, Nicée, in: TMCB 12 (1994), 343-358, hier 357; aufgenommen von Lequeux (wie Anm. 11), 11-13.

zilsväter bei Theophanes derjenigen der *Oratio* stark ähnelt.[26] In Zusammenschau mit dem Fehlen von Anspielungen auf das Erdbeben von 740 und das II. Konzil von Nicaea 787 ergäbe sich also eine Datierung der *Oratio* in das zweite Viertel des 8. Jhs.,[27] wobei letztere als *argumenta e silentio* wenig belastbar sind. Während mit der Belagerung Nicaeas von 727 also ein überzeugender *terminus post quem* benannt ist, ist nach einem sichereren *terminus ante quem* zu fragen, der eine engere Eingrenzung des Entstehungszeitraums der *Oratio* als durch die älteste bekannte Handschrift (10. Jh.) erlaubt.

Ein erster aufschlussreicher Schritt ist der Vergleich mit der anonymen Konstantin-Vita BHG 364, denn beide Werke enthalten die Wundererzählungen von den Bischöfen Chrysanthos und Musonios[28] und vom Verstummen des Philosophen.[29] Dass es eine dritte, heute nicht mehr bekannte Quelle gibt, der beide das gemeinsame Material entnommen haben, ist freilich möglich, aber eine unnötig komplizierte Annahme. Die Gemeinsamkeiten lassen sich auch alle dadurch erklären, dass sie von einem der beiden Werke in das andere übernommen wurden, wobei noch die Richtung der Übernahme, die relative Chronologie der beiden Werke offen ist.

Einen ersten Hinweis liefert die unterschiedliche Einbettung der Wundererzählung von den beiden Bischöfen Chrysanthos und Musonios in den jeweiligen Kontext. In der Episode geht es darum, dass am Ende des Konzils zwei der (traditionnell) 318 Teilnehmer die Beschlüsse nicht mehr unterschreiben konnten, weil sie während des Konzils verstarben; dementsprechend beginnt sie mit der Feststellung, dass nur 316 Teilnehmer unterschrieben.[30] In der *Oratio* fügt sich dies nahtlos in den Kontext ein,[31] während in der Konstantin-Vita BHG 364 ein Widerspruch zum letzten Satz davor besteht, der von der Unterschrift aller 318 Teilnehmer spricht;[32] zudem ist der zweite Teil dieses Satzes aus dem Geschichtswerk des Theophanes

[26] Vgl. Theophanes Confessor, *Chronographia* AM 6218, ed. C. de Boor, vol. I, Leipzig 1883 (ND Hildesheim 1963), 405,25-406,5. Theophanes schreibt, gemäß seinem ikonophilen Programm, die Wunderwirkung freilich der Bilderverehrung in der Stadt zu.

[27] Vgl. Mango (wie Anm. 25), 357, und Lequeux (wie Anm. 11), 11-13.

[28] *Oratio in patres Nicaenos* (BHG 1431; wie Anm. 9), 26,11–27,8 und *Vita Constantini* (BHG 364; wie Anm. 4), 638,23–640,7.

[29] *Oratio in patres Nicaenos* (BHG 1431; wie Anm. 9), 27,9–28,9 und *Vita Constantini* (BHG 364; wie Anm. 4), 641,15–642,2: s. dazu auch u., Abschnitt 2.

[30] Vgl. *Oratio in patres Nicaenos* (BHG 1431; wie Anm. 9), 26,16–18; s. auch u.

[31] Vgl. *Oratio in patres Nicaenos* (BHG 1431; wie Anm. 9), 26,11–16; s. auch u.

[32] *Vita Constantini* (BHG 364; wie Anm. 4), 638,21–23: οἱ τριακόσιοι δέκα καὶ ὀκτὼ ὑπηγόρευσαν, ὑπογράψαντες ἅπαντα τῷ τόμῳ σὺν τῷ σεβασμίῳ βασιλεῖ Κωνσταντίνου.

übernommen.[33] Außerdem wird am Ende der Anekdote die Rückkehr zum eigentlichen Erzählverlauf expliziert.[34] Dies deutet eher daraufhin, dass die *Oratio* von beiden Werken den ursprünglicheren Kontext dieser Wundererzählung darstellt und sie von dort in die Konstantin-Vita BHG 364 übernommen worden ist, während Theophanes' *Chronographia* den narrativen Rahmen lieferte.

Auch in der Anekdote vom Verstummen des Philosophen weisen die beiden Fassungen einige bedeutende Unterschiede auf. Während in der *Oratio* der Rahmen des Wunders, eine theologische Disputation, Teil des Konzils in Nicaea selbst ist, findet das Geschehen in der Konstantin-Vita BHG 364 nach dem Konzil, in Byzantion, statt.[35] Letztere Verortung gleicht der einer in der Kirchengeschichte des Sozomenus enthaltenen Anekdote,[36] die auch von Theophanes aufgenommen wurde.[37] Auch der Wortlaut von BHG 364 stimmt in diesem Abschnitt überwiegend mit dem von Theophanes überein. Daraus lässt sich schließen, dass die Wundererzählung der *Oratio* neben der Anekdote aus Sozomenus' Kirchengeschichte (vermittelt über Theophanes) eine Vorlage für die Fassung von BHG 364 bildet und damit älter ist.

Bestätigt wird dies vom letzten Satz des Abschnittes, dessen zwei Fassungen zwei Unterschiede (im Folgenden unterstrichen) aufweisen:

οὕτως ὁ τῶν σημείων κύριος πανοικὶ τὸν φιλόσοφον ἐπὶ τὴν σωτηρίαν ἐκάλεσε καὶ τὸν χθὲς τῆς ὀρθοδοξίας κατήγορον συνήγορον τῆς ἀληθείας ἀνέδειξε.[38]	οὕτως ὁ τῶν σημείων <u>καὶ τεράτων</u> κύριος πανοικὶ τὸν φιλόσοφον ἐπὶ τὴν σωτηρίαν ἐκάλεσε καὶ τὸν χθὲς τῆς ὀρθοδοξίας κατήγορον <u>σήμερον</u> τῆς ἀληθείας συνήγορον ἔδειξε.[39]

Der erste Unterschied ist am ehesten dadurch zu erklären, dass die Rede von τῶν σημείων in BHG 364 an den biblischen Sprachgebrauch angepasst und zu τῶν σημείων καὶ τεράτων (vgl. Ex 7,3, Mt 24,24 u. ö.) erweitert wurde. Auch die Verwendung von σήμερον in BHG 364 stellt mit Sicherheit eine Einfügung zur Verdeutli-

33 Vgl. Theophanes Confessor, *Chronographia* AM 5816 (wie Anm. 26), 22,10.

34 *Vita Constantini* (BHG 364; wie Anm. 4), 640,8f.: Αλλ' ἐπαναλαβέτω πάλιν ὁ λόγος τὴν διήγησιν πρὸς τὸν μακάριον καὶ ἅγιον Κωνσταντῖνον.

35 Vgl. *Vita Constantini* (BHG 364; wie Anm. 4), 641,15f.

36 Vgl. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 1,18,5–7, ed. J. Bidez, Berlin 1995 (= GCS NF 4), 39,18–40,10.

37 Theophanes Confessor, *Chronographia* AM 5816 (wie Anm. 26), 23,7–14.

38 *Oratio in patres Nicaenos* (BHG 1431; wie Anm. 9), 28,2-5.

39 *Vita Constantini* (BHG 364; wie Anm. 4), 641,28-642,2; so auch übernommen in die spätere *Narratio de concilio Nicaeno* (BHG 369k), Compernass, Gregorios Lobrede (wie Anm. 9), 6-11, hier 10,35-38.

chung gegenüber χθὲς dar. Insgesamt ergibt der Vergleich der parallelen Abschnitte der *Oratio* und der Konstantin-Vita BHG 364, dass der Verfasser von BHG 364 die *Oratio* als Vorlage benutzt hat und diese also vor der zweiten Hälfte des 9. Jh., der wahrscheinlichen Entstehungszeit von BHG 364, verfasst worden sein muss.

Nach der Klärung dieser relativen Chronologie kann ein weiterer Vergleich desselben Satzes der *Oratio* mit zwei Parallelen in einem Text des 8. Jhs., nämlich den Akten des II. Konzils von Nicaea 787, weitere Anhaltspunkte für eine absolute Datierung der *Oratio* liefern:

οὕτως ὁ τῶν σημείων κύριος πανοικὶ τὸν φιλόσοφον ἐπὶ τὴν σωτηρίαν ἐκάλεσε καὶ τὸν χθὲς τῆς ὀρθοδοξίας κατήγορον συνήγορον τῆς ἀληθείας ἀνέδειξε.[40]

Ταράσιος ὁ ἁγιώτατος πατριάρχης εἶπεν· Οἵ ποτε κατήγοροι τῆς ὀρθοδοξίας νυνὶ συνήγοροι τῆς ἀληθείας ἐγένοντο.[41]

Οὐκοῦν οἵ ποτε κατήγοροι τῆς ὀρθοδοξίας καὶ ἀληθείας νυνὶ συνήγοροι τούτων γενώμεθα.[42]

Bei dem ersten Beleg handelt es sich um eine Äußerung von Patriarch Tarasios aus der ersten Sitzung des Konzils, bei dem zweiten um die Refutatio des Horos der Synode von Hiereia, an der Tarasios maßgeblich beteiligt war;[43] es sind jeweils frühere Ikonomachen gemeint, die "die Seiten" gewechselt haben. Neben den späteren, von der *Oratio* abhängigen Versionen der Wundererzählung vom Verstummen des Philosophen[44] gibt es noch einen weiteren griechischen Text mit einem ähnlichem Wortlaut, nämlich Theodorets Widerlegung der griechischen Philosophie aus der ersten Hälfte des 5. Jhs.[45]: καὶ ὁ τῆς ἀληθείας κατήγορος ἄκων ὤφθη τῆς ἀληθείας ξυνήγορος.[46]

Die Ähnlichkeiten und Unterschiede der vier Sätze sind am ehesten dadurch zu erklären, dass Theodorets auf Porphyrius bezogenes Wortspiel als Vorlage für einen

40 *Oratio in patres Nicaenos* (BHG 1431; wie Anm. 9), 28,2-5.

41 Concilium Nicaenum anno 787, *Actio* 1, ed. E. Lamberz, Berlin – New York 2008 (= ACO Ser. II 3,1), 60,12f.

42 Concilium Nicaenum anno 787, *Actio* 6, ed. E. Lamberz, Berlin – Boston 2016 (= ACO Ser. II 3,3), 790,20f. An beiden Stellen der Konzilsakten sind die Parallelen aus der *Oratio* sowie von Theodoret (s. u.) im Apparat nicht vermerkt.

43 Vgl. E. Lamberz, Einleitung, in: ACO Ser. II 3,3, Berlin – Boston 2016, XIIf.

44 S. dazu u., unter 2.

45 Vgl. Theodoret, De Graecarum affectionum curatione. Heilung der griechischen Krankheiten, ed. Cl. Scholten, Leiden – Boston 2015 (= SVigChr 126), 83–102.

46 Theodoretus Cyri, *Graecarum affectionum curatio* 3,65, ed. J. Raeder, Leipzig 1904, 86,13f.

Autor im 8. Jh. diente – den der *Oratio* oder Tarasios – und dass der Andere die Formulierung dann vom Ersten übernommen hat; eine von der jeweils anderen Quelle unabhängige Formulierung auf Grundlage von Theodorets Satz scheint angesichts der fast wörtlichen Übereinstimmung abwegig.

Somit bleibt die Frage, welcher Autor eher auf Theodoret als Vorlage zurückgreift. Die Akten des II. Konzils von Nicaea zitieren Theodorets Schriften zwar vereinzelt,[47] aber im Vergleich zur Masse an sonstigen Väterbezügen ist Theodoret marginal. Die Bezugnahme des Verfassers der *Oratio* auf Theodoret ist demgegenüber bedeutend umfangreicher, Theodorets Kirchengeschichte ist die Hauptquelle für seine Darstellung des nicaenischen Konzils.[48] Es ist also wahrscheinlicher, dass das Wortspiel von Theodoret in die *Oratio* übernommen wurde und dann von dieser in die Akten des II. Konzils von Nicaea. Diese Chronologie erscheint plausibel, wenn man bedenkt, dass das Konzil und wahrscheinlich auch seine Akten[49] intensiv vorbereitet worden waren und dass eine hagiographische Schrift über das erste Konzil von Nicaea wie die *Oratio* zum Vorbereitungsdossier eines Konzils gehört haben kann, das sich in der direkten Tradition des ersten nicaenischen Konzils sieht.

Diese literarische Bezugnahme der Akten des II. Konzils auf Nicaea auf die *Oratio* stellt ein Argument für die Abfassung der *Oratio* vor 787 dar, das noch deutlich schwerer wiegt als die fehlende Erwähnung jenes Konzils. Die *Oratio* lässt sich also mit einiger Sicherheit auf die Zeit zwischen 727 (der Belagerung Nicaeas) und 787 (dem II. Konzil von Nicaea) datieren.

Aufgrund dieser neuen, weiter eingegrenzten Datierung der *Oratio* (BHG 1431) auf die Mitte des 8. Jhs. lässt sich ihre Wundererzählung von Chrysanthos und Musonios als die älteste bekannte Version bestimmen. Der Text lautet:

τούτου τοίνυν γεγονότος συνεῖδεν ὁ κράτιστος βασιλεὺς ταῖς ἑκάστου τῶν πατέρων ὑπογραφαῖς τὸν ἅγιον κρατύνεσθαι τόμον.	Als dies nun geschehen war, entschied der höchste Kaiser, dass der heilige Beschluss durch die Unterschriften eines jeden der Väter bestätigt werden solle.
μετὰ γοῦν τὴν ἔκθεσιν καὶ δημοσίαν ἀνάγνωσιν τοῦ τόμου ἤδη πάντων σχεδὸν ὑπογραψάντων θαυματοποιεῖταί τι μνή-	Nach der Verabschiedung und öffentlichen Verlesung des Beschlusses, als beinahe alle unterschrieben hatten, wurde

47 Der Index (ACO Ser. II 3,3, 1008–1064) verzeichnet fünf Belegstellen, s. S. 1038.

48 Vgl. Compernass, Gregorios Presbyter (wie Anm. 10), 31-43.

49 Vgl. H. G. Thümmel, Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787, Paderborn u. a. 2005 (=KonGe.D), 120.128-130.

μης ἄξιον εἰς καύχημα μὲν τῶν πιστευσάντων, πρὸς ἐντροπὴν δὲ τῶν ἀπιστούντων.

ein der Erinnerung würdiges Wunder bewirkt, zum Ruhm der Gläubigen sowie zur Bekehrung der Ungläubigen.

δύο γὰρ τῶν ὁσίων ἐπισκόπων Χρυσάνθου καὶ Μουσωνίου μήπω τῷ τόμῳ τὰς οἰκείας ὑπογραφὰς ἐνθεμένων συνέβη κατὰ θεοῦ πρόνοιαν τῶν ἀνθρωπίνων μεταστῆναι.

Denn zwei der heiligen Bischöfe, Chrysanthos und Musonios, hatten ihre Unterschriften dem Beschluss noch nicht hinzugefügt, als es sich gemäß Gottes Vorsehung ereignete, dass sie die menschlichen Verhältnisse verließen.

οἱ οὖν θεοφόροι πατέρες ἐλθόντες ἐπὶ τὸ κοινὸν τῆς κοιμήσεως αὐτῶν χωρίον ὥσπερ συνοῦσιν αὐτοῖς καὶ τοῖς λεγομένοις ὑπακούουσιν·

Als dann die Gott in sich tragenden Väter zum gemeinsamen Ort ihrer Entschlafung kamen, waren sie sozusagen bei ihnen und hörten auf folgende Worte:

Ὦ πατέρες, εἶπον, καὶ ἀδελφοί, τὸν καλὸν ἀγῶνα σὺν ἡμῖν ἠγωνίσασθε, τὸν δρόμον τετελέκατε, τὴν πίστιν τετηρήκατε.[50]

"Väter," sagten sie, "und Brüder, den guten Kampf habt ihr mit uns gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt.50

εἰ τοίνυν κεκρίκατε φίλον θεῷ τὸ γενόμενον, νῦν γὰρ καθαρώτερον ἐποπτεύετε· μή τι κώλυμα γέγονε τοῦ καὶ ὑμᾶς τῷ τόμῳ συνυποσημήνασθαι;

Wenn ihr also das Ergebnis als gottgefällig erachtet – nun schaut ihr ja auf reinere Weise – möge es keinerlei Hindernis geben, dass auch ihr den Beschluss mitunterzeichnet!"

ταῦτα ὁμοῦ τε ἔφασαν καὶ τὸν τόμον ἐσφραγισμένον τῇ σορῷ τῶν ὁσίων παραθέμενοι πᾶσαν ἐκείνην ἐν ἀγρύπνῳ προσευχῇ διατελοῦσι τὴν νύκτα.

Dies sagten sie und legten zugleich den gesiegelten Beschluss auf den Sarg der Heiligen und verbrachten jene ganze Nacht mit einer Gebetswache.

καὶ τῇ ἑξῆς μέχρι τῆς σοροῦ γενόμενοι καὶ τῶν σφραγίδων ἐπικειμένων σώων ἀνελίξαντες τὸν ἅγιον τόμον εὗρον τῶν ὁσίων ἐπισκόπων ἐνταγείσας αὐτῷ τὰς ὑπογραφάς, ὡς ἀδιστάκτως ὁμολογεῖσθαι παρ' ἑκάστῳ καὶ τῶν ἔξωθεν παρουσίᾳ

Als sie am folgenden Tag zum Sarg kamen, öffneten sie den heiligen Beschluss, dessen Siegel noch intakt waren, und fanden die auf ihm hinzugefügten Unterschriften, sodass von jedem, auch von denen außerhalb der

[50] II Tim 4,7.

καὶ συνεργίᾳ τῆς ὁμοουσίου τριάδος τὸν ἅγιον ἐκεῖνον τῶν ὁσίων πατέρων συνεστάναι χορὸν καὶ τὴν οἰκείαν ἄμυναν σωματικῶς τοῖς ὁρᾶν ἀξιουμένοις αὐτὸν ἐπιδεῖξαι.[51]

Kirche, unzweifelhaft bekannt werden muss, dass jener heilige Chor der heiligen Väter unter Gegenwart und Mitwirkung der wesensgleichen Dreiheit zusammengetreten ist und er denen, die für würdig gehalten wurden, dies zu sehen, seine eigene Verteidigung leiblich vor Augen geführt hat.

Eine ähnliche Geschichte von der Mitwirkung einer toten Person an einem konziliaren Vorgang ist die Legende von der Bestätigung der Glaubensdefinition des Konzils von Chalkedon durch die heilige Märtyrerin Euphemia.[52] Dieser Legende zufolge, die in mehreren Versionen überliefert ist,[53] legten die Konzilsväter von Chalkedon ihren Entwurf einer christologischen Definition (oder zwei konkurrierende Entwürfe) in das Grab der Euphemia, die daraufhin unter göttlicher Einwirkung durch ein entsprechendes Zeichen den Entwurf bestätigte bzw. den Entwurf der Orthodoxen auswählte. Der älteste Textzeuge, ein vatikanischer Palimpsest, stammt aus dem 8. Jh.,[54] die konkrete Textfassung wahrscheinlich aus dem 7. Jh.[55] Die Legende von der Bestätigung des chalkedonischen Horos durch die Märtyrerin Euphemia geht aber wahrscheinlich auf die Auseinandersetzungen um dieses Konzil im 6. Jh. zurück, da sie den chalkedonischen Horos als mittelbar durch Gott selbst legitimiert darstellt.[56]

[51] *Oratio in patres Nicaenos* (BHG 1431; wie Anm. 9), 26,11–27,8.

[52] Die Ähnlichkeit beider Legenden konstatiert auch W. Speyer, Bücherfunde in der Glaubenswerdung der Antike. Mit einem Ausblick auf Mittelalter und Neuzeit, Göttingen 1970 (= Hyp. 24), 51 Anm. 30, aber ohne die hier vorgenommene traditionsgeschichtliche Zuordnung. Er kategorisiert sie als "Briefwechsel" mit dem Jenseits, ein mäßig verbreitetes Motiv antiker Literatur (43–51).

[53] S. dazu F. Halkin, Euphémie de Chalcédoine. Légendes byzantines. Appendice par P. Canart, Brüssel 1965 (= SHG 41), *passim*, A. M. Schneider, Sankt Euphemia und das Konzil von Chalkedon, in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Band I. Der Glaube von Chalkedon, Würzburg ^{5}1979 (= KonChal 1), 291-302, hier 301f., und Sieben (wie Anm. 2), 28-31.

[54] P. Canart, Le palimpseste Vaticanus gr. 1876 et la date de la translation de Sainte Euphémie, AnBoll 87, 91-104, hier 91.

[55] Canart (wie Anm. 54), 98f.

[56] Die enge Verbindung des Konzils mit Euphemia geht dabei schon auf das Konzil selbst zurück: Neben der allgemeinen Bedeutung als Patronin und Märtyrerin der Kirche, in der das Konzil tagte, wurde ihr auch eine Beteiligung an der Konzilsentscheidung zugeschrieben, vgl. Anatolius

Die Erzählung von den beiden Bischöfen Chrysanthos und Musonios schildert im Kern dasselbe Wunder – Tote werden vorübergehend auferweckt, um an der konziliaren Entscheidungsfindung mitzuwirken – und ist mit Sicherheit jünger als die Euphemia-Legende, es handelt es sich also um eine literarische Nachbildung des Euphemia-Wunders. Ein weiteres Indiz hierfür stellen die beiden Protagonisten dar: Sie sind Bischöfe ohne Stadt (oder die Bezeichnung χωρεπίσκοπος) und ihre Namen (zu deutsch „Goldblume" und "der Musische") klingen programmatisch, sie sind also eher für diese Erzählung konzipiert worden, als dass sie historische Teilnehmer des Konzils sind. Diese Legende lässt sich also als eine sekundäre Wundererzählung bezeichnen, weil sie ein älteres Wunder, das zur Überlieferung um das Konzil von Chalkedon gehört, sekundär auf das Konzil von Nicaea übertragen hat. Wann und durch wessen Hand dies geschehen ist, bleibt ohne bessere Quellenlage spekulativ; es ist zumindest möglich, dass der Autor der *Oratio* auch Urheber der Erzählung von Chrysanthos und Musonios ist.[57]

Der Hauptunterschied zum Vorbild des Euphemia-Wunders besteht darin, dass das konkrete Objekt der Bestätigung durch die vorübergehend auferweckten Personen nicht der Beschluss des Konzils selbst ist, sondern die Unterschriftenliste. Was durch dieses Wunder legitimiert wird, ist also in erster Linie die seit der Mitte des 4. Jhs. zunehmend etablierte Zahl von 318 Teilnehmern,[58] die in Anlehnung an Gen 14,14 für die rechtgläubige, gegen die häretischen Mächte kämpfende Kirche steht.[59] Ein gewisser Bezug zur Theologie des nicaenischen Bekenntnisses besteht al-

Constantinopolitanus, *Epistula* 2, ed. E. Schwartz, in: ACO 2,1,2, Berlin – Leipzig 1933, 52-54, hier 53,14-21 (das Original des Horos wurde auf den Altar der Euphemia-Kirche gelegt, damit das Kaiserpaar über ihn befinden möge) und Concilium Chalcedonense, *Epistula synodica*, ed. E. Schwartz, in: ACO 2,1,3, Berlin – Leipzig 1935, 116-118, hier 117,35-40 (Euphemia hat durch das Kaiserpaar den Horos angenommen und bestätigt). Eine Quelle aus dem 6. Jh. spricht zudem davon, dass sich ein Exemplar des Horos in Euphemias Grab befand, vgl. *Chronicon Edessenum* 83, ed. I. Guidi, in: Chronica minora I, Louvain 1903 [= CSCO 2], 3-11, hier 9,1-5); s. dazu auch Schneider (wie Anm. 53), 301, Halkin (wie Anm. 53), 95 Anm. 1, G. Gentz, Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulus und ihre Quellen. Nachgelassene Untersuchungen. Überarbeitet und erweitert von F. Winkelmann, Berlin 1966 (= TU 98), 145 Anm. 3, und Sieben (wie Anm. 2), 29 mit Anm. 88.

57 Von der Existenz einer "alten Quelle" für die Legende geht Compernass, Gregorios Presbyter (wie Anm. 10), 46, aus.

58 Vgl. M. Aubineau, Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen., XIV, 14) et le nombre des pères au concile de Nicée (325), in: RHE 61,1 (1966), 5–43.

59 Dieser Aspekt wird in der Fassung der anonymen Konstantin-Vita BHG 364 noch stärker hervorgehoben, durch den letzten Satz vor dem Beginn der Wundererzählung: οἱ τριακόσιοι δέκα καὶ ὀκτὼ

lerdings darin, dass die beiden Bischöfe im Jenseits Gottes Wesen schauen konnten und deshalb von ihnen eine bessere Beurteilung des Bekenntnisses erwartet wurde;[60] gleichwohl zeigt sich im Wunder selbst kein theologisches Spezifikum dieses Bekenntnisses. Auch wird nicht wie bei Euphemia *eine* Person auferweckt, sondern *zwei*, die ihre Unterschrift aus dem Grab heraus leisten. Hierin könnte man sogar die Intention sehen, das Konzil von Nicaea durch ein noch größeres Wunder gewürdigt und legitimiert wissen zu wollen als das Konzil von Chalkedon.

Das Bild vom Konzil von Nicaea, das durch die Erzählung von der Auferweckung der beiden Bischöfe Chrysanthos und Musonios gezeichnet wird, ist das einer von Gott geleiteten und legitimierten Kirchenversammlung, die durch ihre 318 Teilnehmer die Gesamtheit der Kirche repräsentiert und so die Bedrohung durch die Häresie abwehrt. Die dogmatischen Fragen, die auf dem Konzil verhandelt wurden, spielen keine Rolle, ganz zu schweigen von den anderen Themen des Konzils.

Die Wundererzählung von Chrysanthos und Musonios wird in den folgenden Jahrhunderten noch durch eine Reihe weiterer Werke überliefert: die anonyme Konstantin-Vita BHG 364,[61] einen kurzen anonymen Bericht des Konzils von Nicaea (BHG 369k; 10. Jh.),[62] eine Predigt des Johannes Xiphilinos (11. Jh.),[63] die Kirchengeschichte des Nikephoros Xanthopoulos (14. Jh.),[64] zwei Handschriften des Traktats *De haeresibus et synodis* von Germanos I. von Konstantinopel (CPG 8020;

ὑπηγόρευσαν, ὑπογράψαντες ἅπαντα τῷ τόμῳ σὺν τῷ σεβασμίῳ βασιλεῖ Κωνσταντίνου (*Vita Constantini* [BHG 364; wie Anm. 4], 638,21–23). S. dazu auch o., Exkurs.

60 *Oratio in patres Nicaenos* (BHG 1431; wie Anm. 9), 26,23–25: εἰ τοίνυν κεκρίκατε φίλον θεῷ τὸ γενόμενον, νῦν γὰρ καθαρώτερον ἐποπτεύετε· μή τι κώλυμα γέγονε τοῦ καὶ ὑμᾶς τῷ τόμῳ συνυποσημήνασθαι; mündlicher Hinweis von Th. Graumann nach meinem Vortrag am 26. September 2023 in Bamberg.

61 S. o., Exkurs mit Anm. 28.

62 *Narratio de concilio Nicaeno* (BHG 369k), *partim* Compernass, Gregorios Lobrede (wie Anm. 9), 6-11, hier 8,13-25. Dieses kurze Werk ist v. a. auf BHG 364 basiert, vgl. F. Winkelmann, Das Enkomium auf die 318 Väter des nicänischen Konzils (BHG 369k), in: Eirene 4 (1965), 39–41.

63 Iohannes Xiphilinus, *Oratio in patros Nicaenos* (BHG 1431b), ed. S. Eustratiadēs, Homiliai, vol. I, Triest 1903, 546-569, hier 548,18-549,7. Zum Autor vgl. F. Tinnefeld, Johannes VIII. Xiphilinos, in: LThK^3 5 (1996), 977.

64 Nicephorus, *Historia ecclesiastica* 8,23 (PG 146, 89 A13-C8). S. auch Gentz/Winkelmann (wie Anm. 56), 83 Anm. 8, und Sieben (wie Anm. 2), 26f., der sie als einzigen Tradenten der Wundererzählung aufführt.

8. Jh.) aus dem 14. Jh.,[65] eine Predigt des Damaskenos Studites (16. Jh.)[66] und das *Dodekabiblos* von Dositheos II. von Jerusalem (17. Jh.).[67] Die zunehmende Verbreitung der Wundererzählung von Chrysanthos und Musonios führte dann auch dazu, dass die Namen dieser beiden Bischöfe in griechischen Listen der Konzilsteilnehmer nachgetragen wurden,[68] z. B. in der des Codex Vaticanus Regius graecus 44 (16. Jh.);[69] in den älteren griechischen Listen wie in allen anderen Sprachen tauchen die beiden freilich nicht auf. In der Ikonographie scheint das Wunder von Chrysanthos und Musonios aber, anders als das Euphemia-Wunder beim Konzil von Chalkedon,[70] nicht rezipiert worden zu sein.

2 Das Verstummen des Philosophen

Direkt im Anschluss an die Legende von den beiden Bischöfen Chrysanthos und Musonios wird in derselben *Oratio* von einem weiteren Wunder während des Konzils berichtet. Damit wird die narrative Chronologie durchbrochen, denn das Konzil war an diesem Punkt der Erzählung eigentlich schon abgeschlossen, nun geht es zurück in die Verhandlungen. Dies deutet darauf hin, dass der Verfasser der *Oratio* die

65 S. dazu L. Lukhovitskiy, Some Corrections to the Treatise *On Councils and Heresies* by Germanos, Patriarch of Constantinople (ch. 1–15), in: TMCB 27 (2023), 337–353, hier 340 Anm. 9, und meine Studie dieses Traktats, die in Vorbereitung ist. Der Wortlaut entstammt der anonymen Konstantin-Vita BHG 364.

66 Damascenus Studita, *Thesaurus* 33, Venedig 1561, 263v, 15-28. Zum Autor s. G. Podskalsky, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens, München 1988, 101f.

67 Dositheus, *Dodekabiblos* 2,2,5, ed. E. Delēdēmos, Thessaloniki 1982, hier 276, 19-23; als Fundort nennt Dositheos den Traktat *De haeresibus et synodis* von Germanos I., also muss er eine der beiden erwähnten Handschriften benutzt haben. Zu Dositheos s. K.-P. Todt, Dositheos II. von Jerusalem, in: C. G. Conticello/V. Conticello (Hg.), La théologie byzantine et sa tradition II (XIII^{e}-XIX^{e} s.), Turnhout 2002, 659–711.

68 Vgl. Compernass, Gregorios Presbyter (wie Anm. 10), 46, E. Honigmann, La liste originale des pères de Nicée. A propos de l'Évêché de « Sodoma » en Arabie, in: Byz. 14,1 (1939), 17-76, hier 59, und E. Honigmann, Une liste inédite des pères de Nicée: Cod. Vatic. gr. 1587, fol. 355r–357v, in: Byz. 20 (1950), 63-71, hier 70f.

69 Vgl. *Nomina patrum Nicaenorum*, ed. H. Gelzer/H. Hilgenfeld/O. Cuntz, (Leipzig 1898) ND Stuttgart - Leipzig 1995, 75, wo die beiden unter den Nummern 157 und 158 angeführt werden. Ihre Nennung erfolgt wie in der Wundererzählung ohne Zuordnung zu einer Stadt oder Landschaft, aber mit den Notizen ἐτάφη ἐν τῷ ναῷ τῆς Νικαίας bzw. καὶ οὗτος ἐτάφη. Zur Datierung auf das 16. Jh. s. H. Stevenson, Codices manuscripti graeci reginae Suecorum et Pii PP. II Bibliothecae Vaticanae, Rom 1888, 32–35.

70 S. dazu Schneider (wie Anm. 53), 301f.

folgende Wundererzählung als geschlossene Einheit aus einer (eventuell mündlichen) Vorlage übernommen hat. Der Text lautet:

Ἀλλ' ὅπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν παρελείπομεν, τῆς Ἀρείου τοῦ θεομάχου βλασφημίας παρὰ τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ θριαμβευομένης ἐπέβαλε τῆς Ἑλληνικῆς θρησκείας φιλόσοφος ἀντιποιούμενος δῆθεν φιλονείκως καὶ οὐ φιλαλήθως τῆς Ἀρείου κακονοίας.	Aber was wir zuvor ausgelassen haben, ist dies: Als das heilige Konzil über die gottfeindliche Gotteslästerung des Arius triumphierte, kam ein Gelehrter der heidnischen Religion hinzu und verteidigte, wahrlich streit- und nicht wahrheitssüchtig, Arius' böses Denken.
ὅτε καὶ Μηνόφαντος Πατρόφιλός τε καὶ Θεωνᾶς καὶ ἕτεροι περὶ ὧν ἀνωτέρω εἴρηται τοῖς συλλογισμοῖς τοῦ φιλοσόφου ἀναπτερωθέντες ἀνεκάλυψαν τὸ δυσῶδες τραῦμα τῆς Ἀρείου βδελυρίας καὶ τῷ φιλοσόφῳ προστίθενται κατὰ τῆς ἀληθείας θρασυνομένῳ.	Dann deckten Menophantes, Patrophilos, Theonas und andere, von denen oben die Rede war, die stinkende Wunde der Abscheulichkeit des Arius wieder auf, weil sie von der Argumentation des Gelehrten beflügelt worden waren, und stellten sich auf die Seite des Gelehrten, der sich gegen die Wahrheit erkühnt hatte.
ἀλλ' ὁ τῶν ἁλιέων ἁλιεὺς[71] καὶ τοῦ διώκτου σωτὴρ[72] καινοποιεί[73] τι κἀνταῦθα τῶν ἰδίων τεραστίων ἄξιον.	Aber der Fischer der Fischer71 und der Retter des Verfolgers72 tat auch hier wieder etwas Neues,73 das seinen eigenen Wundern entsprach:
τοῦ γὰρ φιλοσόφου τῶν προτάσεων τὸ δύσερι τῇ τοῦ λόγου σιωπῇ καταλυθῆναι θαυματουργεῖ· καί τινα τῶν ἁγίων οὐ τῇ τοῦ κόσμου σοφίᾳ, ἀλλὰ τῇ ἀγγελικῇ πολιτείᾳ κεκοσμημένον χειροτονεῖ τῷ τῆς Ἑλληνικῆς ἀθεΐας καὶ αἱρετικῆς βλασφημίας συνηγόρῳ ἀντίπαλον.	Er bewirkte nämlich durch ein Wunder, dass die streitlustigen Thesen des Gelehrten durch das Verstummen seines Vortrags ein Ende fanden, und berief einen der Heiligen, der sich nicht durch weltliche Weisheit, sondern durch eine engelgleiche Lebensführung auszeichnete, zum Gegenspieler des Anwalts der heidnischen Gottlosigkeit und häretischen Gotteslästerung.

71 Vgl. Mt 5,18f.
72 Vgl. I Tim 1,13; Gal 1,12f.
73 Vgl. Apk 21,5.

οὗτος τὴν δεσποτικὴν ἀπειλὴν μιμησάμενος, ᾗ κατὰ τῶν δαιμόνων καὶ τῆς θαλάσσης ὁ κύριος φαίνεται χρησάμενος ὁμοῦ τε προσᾴδει τῷ φιλοσόφῳ προσειπών· Σιώπα, πεφίμωσο,[74] καὶ τῷ λόγῳ τὸν πολύλογον ἀπέδειξεν ἄλογον, ὡς παραυτίκα τὴν ἀφωνίαν αὐτὸν ὑπελθόντα τρόμῳ καὶ δέει προσελθεῖν τῷ χορῷ τῶν ἁγίων αἰτεῖν τε τοῦ δεσμοῦ τὴν λύσιν καὶ τὴν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος δωρεάν.

Dieser ahmte die Drohhaltung nach, die der Herr offenkundig gegen die Dämonen und das Meer benutzt hatte, stimmte auch mit ihm ein und sprach zu dem Gelehrten: "Schweig, verstumme!"74 Und durch dieses Wort machte er den Geschwätzigen zum Sprachlosen, sodass er, den die Sprachlosigkeit sofort überkommen hatte, zitternd und ängstlich zum Chor der Heiligen trat und um die Lösung seiner Fessel und das Geschenk der heiligen Taufe bat.

οὕτως ὁ τῶν σημείων κύριος πανοικὶ τὸν φιλόσοφον ἐπὶ τὴν σωτηρίαν ἐκάλεσε καὶ τὸν χθὲς τῆς ὀρθοδοξίας κατήγορον συνήγορον τῆς ἀληθείας ἀνέδειξε.[75]

So rief der Herr der Zeichen mit seinem ganzen Haus den Gelehrten zu seiner Rettung und ernannte ihn, der gestern noch ein Ankläger der Rechtgläubigkeit war, zum Anwalt der Wahrheit.75

τούτῳ καὶ τοὺς περὶ Μηνόφαντα ἐκπλαγέντας τῷ θαύματι λόγος ἑκοντὶ δόξαι συναινεῖν τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ ἐπὶ τῷ ἀναθεματισμῷ τοῦ δυσσεβοῦς Ἀρείου καὶ τῶν ἐκείνου δογμάτων, μετὰ δὲ ταῦτα κατὰ τοὺς λυττῶντας τῶν κυνῶν ἐπὶ τὸν ἴδιον ἔμετον ἀνακάμψαι.[76]

Es heißt, dass auch der Kreis um Menophantes von diesem Wunder verblüfft war und dann bereitwillig dem heiligen Konzil in der Verurteilung des gottlosen Arius und dessen Lehren zustimmte, später aber wieder zu seinem eigenen Erbrochenen zurückkehrte, wie tollwütige Hunde es tun.76

Bei dieser Wundererzählung handelt es sich um die Transformation einer alten Anekdote, die auf die Kirchengeschichte von Gelasius von Caesarea zurückgeht.[77]

74 Mk 4,39.

75 Vgl. Theodoretus Cyri, *Graecarum affectionum curatio* 3,6,5 (wie Anm. 46), 188,13f.; Concilium Nicaenum anno 787, *Actio* 1 (wie Anm. 41), 60,12f., und *Actio* 6 (wie Anm. 42), 790,20f.; *Vita Constantini* (BHG 364; wie Anm. 4), 641,28-642,2. S. dazu o., Exkurs.

76 *Oratio in patres Nicaenos* (BHG 1431; wie Anm. 9), hier 27,9–28,9; vgl. Prov 26,11; II Petr 2,22.

77 Vgl. Gelasius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* F12d (wie Anm. 3), 84–90, wo alle von Gelasius abhängigen Überlieferungsträger dieser Anekdote verzeichnet sind; s. dazu auch Sieben (wie Anm. 2), 14f., und Th. Graumann, Die Rezeption von Nizäa in Geschichtsschreibung und kirch-

In der ursprünglichen Version tritt dem Philosophen und seinem intellektuell eindrucksvollen Vortrag ein ebenfalls anonymer Kirchenmann entgegen, der als Bekenner und einfältiger Mann vorgestellt wird. Er sagt gegenüber dem Philosophen ein Bekenntnis auf, das gewisse Anklänge an das nicaenische Symbol aufweist,[78] woraufhin der Philosoph "verstummt" und knapp seine Zustimmung zu diesem Bekenntnis äußert. Da der Philosoph noch etwas von sich gibt, ist mit dem "Verstummen" wohl eher das Beenden seiner philosophischen Argumentation angesichts der Überzeugungskraft des einfachen Bekenntnisses gemeint als ein physiologisches Verstummen. Dann lädt der namenlose Bekenner ihn zur Taufe ein.

Die Version der *Oratio* weist mehrere Aspekte dieser Erzählung in transformierter Form auf. Erstens wird der anonyme Kirchenmann, der sich dem Philosophen entgegenstellt, nicht als Bekenner vorgestellt, sondern durch seine tadellose Lebensführung charakterisiert. Er sagt kein Bekenntnis auf, sondern ahmt die Haltung und Worte Jesu beim Wunder der Sturmstillung (Mk 4,35–41) nach. Entsprechend der Typologie dieses Wunders verstummt der Philosoph daraufhin physiologisch und kann erst nach seiner Taufe wieder sprechen. Das Verstummen ist hier einerseits ein Strafwunder für die Verteidigung der arianischen Lehre und andererseits Voraussetzung für die ebenso wundersame Aufhebung der Stummheit durch die Taufe.

Die Anekdote von dem bekehrten Philosophen, die auf die Kirchengeschichte des Gelasius von Caesarea zurückgeht, bildet also die Vorlage der in BHG 1431 enthaltenen Wundererzählung vom Verstummen des Philosophen. Diese lässt sich ebenfalls als "sekundäre" Wundererzählung zum Konzil von Nicaea bezeichnen, hier jedoch in dem Sinne, dass sie Ergebnis der Transformation einer ursprünglich nicht wundersamen Anekdote zu einer Wundererzählung ist. Dies wird durch das Einfügen eines übernatürlichen Elements, des tatsächlichen, physiologischen Verstummens, und die literarische Nachbildung eines neutestamentlichen Wunders, der Sturmstillung (Mk 4,35–41), erreicht. Wann und durch wen dies geschehen ist, lässt sich wie bei der Wundererzählung von Chrysanthos und Musonios nicht näher bestimmen. Es liegt ein Indiz für einen größeren zeitlichen Abstand zum 4. Jh. vor: Der Kirchenmann, der dem Philosophen entgegentritt, wird nämlich nicht mehr als Bekenner bezeichnet, diesem Epitheton wurde also kaum noch Bedeutung beigemessen.

licher Erinnerung der Spätantike: Das Beispiel des Anonymus von Cyzicus, in: AHC 53 (2023) 269–296.

78 Zu diesem Bekenntnis s. auch W. Kinzig (Hg.), Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts, vol. I, Oxford 2017, §136.

Als konkrete Vorlagen kommen von den verschiedenen Tradenten der ursprünglich von Gelasius von Caesarea überlieferten Anekdote am ehesten die Kirchengeschichte des Anonymus Cyzicenus[79] oder die des Sozomenus[80] oder beide in Betracht. Für Anonymus Cyzicenus spricht die Liste von drei Unterstützern des Arius (Menophantes, Patrophilos und Theonas),[81] die ebenfalls dort, wenn auch an anderer Stelle, vorkommt;[82] der Verfasser der *Oratio* könnte die Liste aber ebenso der Kirchengeschichte Theodorets entnommen haben,[83] die anderweitig seine wichtigste Quelle ist.[84] Sozomenus' Text kommt demgegenüber als mögliche Vorlage infrage, weil er mit seiner Kommentierung am ehesten die Richtung einschlägt, die Vorgänge als Wunder zu deuten.[85] Noch stärker wiegt allerdings, dass Sozomenus in der direkt auf die Disputation mit dem Philosophen folgenden Episode erzählt, dass Bischof Alexander von Byzantion nach dem Konzil einen anderen Philosophen in Byzantion zum Schweigen gebracht haben soll,[86] was Sozomenus bereits im einleitenden Satz explizit als Wunder (θαῦμα)[87] deutet. Diese Einschätzung könnte später auf die vorangegangene Anekdote von der Debatte mit dem Philosophen übertragen worden sein.

Es ist zu der Wundererzählung vom verstummten Philosophen festzuhalten, dass sie deutlich weniger auf die in Nicaea verhandelte dogmatische Frage fokussiert ist als die ursprüngliche Anekdote. Dies ist vor allem der Ersetzung des vom namenlosen Kirchenmann vorgetragenen Bekenntnis durch die Wunderhandlung geschuldet. Die Wundererzählung, wie sie in der *Oratio* vorliegt, zeichnet vom nicaenischen Konzil weniger ein Bild einer von dogmatischen Diskussionen geprägten Kirchen-

79 Vgl. Anonymus Cyzicenus, *Historia ecclesiastica* 2,12,9–2,13,15, ed. G. C. Hansen, Berlin – New York 2002 (= GCS NF 9), 47,11–50,5.

80 Vgl. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 1,18,1–4, (wie Anm. 3626), 38,15–39,17. Diesen Text hat auch Compernass, Gregorios Presbyter (wie Anm. 10), 43f., als direkte Vorlage angesehen.

81 Hierbei handelt es sich um einen Rekurs auf eine frühere Nennung dieser drei im selben Text, vgl. *Oratio in patres Nicaenos* (BHG 1431; wie Anm. 9), 22,16–18.

82 Vgl. Anonymus Cyzicenus, *Historia ecclesiastica* 2,7,43 (wie Anm. 79), 41,30–32.

83 Vgl. Theodoretus Cyri, *Historia ecclesiastica* 1,7,14, ed. L. Parmentier, Berlin – New York ^{3}2009 (= GCS NF 5), 32,27–33,3.

84 Vgl. Compernass, Gregorios Presbyter (wie Anm. 10), 31–43.

85 So endet der betreffende Abschnitt mit den Worten ἀφράστῳ τινὶ δυνάμει χριστιανίσαι προτραπείς und der folgende beginnt mit den Worten Λέγεται δὲ τῷ εἰρημένῳ παραπλήσιον γενέσθαι θαῦμα (Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 1,18,4f. [wie Anm. 36], 39,17f.).

86 Vgl. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 1,18,5-7 (wie Anm. 36), 39,18-40,10.

87 Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 1,18,5 (wie Anm. 36), 39,18.

versammlung als vielmehr das einer wundersamen Machtdemonstration, um die Häretiker in ihre Schranken zu weisen.

Spätere Tradenten der Wundererzählung vom Verstummen des Philosophen auf dem Konzil in Nicaea sind die anonyme Konstantin-Vita BHG 364,[88] die *Narratio de concilio Nicaeno* BHG 369k[89] sowie Johannes Xiphilinos.[90]

In der spät- und nachbyzantinischen Zeit ist diese Legende erneut transformiert und durch ein Verwandlungswunder ergänzt worden: Der namenlose Kleriker, der den arianischen Philosophen bekehrt, wird mit Bischof Spyridon von Trimythunt[91] identifiziert und legt das nicaenische Trinitätsdogma nicht nur argumentativ dar, sondern veranschaulicht es auch anhand eines Ziegelsteins, der sich in seiner Hand in seine drei Bestandteile Feuer, Wasser und Staub verwandelt und gleichzeitig als Ziegel bestehen bleibt. Der älteste bekannte Tradent dieser Version des Wunders ist Damaskenos Studites (16. Jh.), mit einer Predigt über das Konzil von Nicaea.[92] Sie geht sicherlich noch auf Überlieferungen vor Damaskenos zurück, kann aber nicht bedeutend älter sein, weil die Spyridon-Hagiographie der früh- und mittelbyzantinischen Zeit das Ziegelwunder nicht kennt.[93] In heutigen orthodoxen Synaxarien firmiert es unter den wichtigsten Spyridon zugeschriebenen Wundern.[94] Das Besondere an dieser Wundererzählung zum Konzil von Nicaea ist, dass sie die einzige ist, in der das geschilderte Wunder einen direkten Bezug zur dogmatischen Streitfrage hat, auch wenn angefragt werden kann, ob die Analogie des Ziegelsteins zur Trinität sinnvoll ist.

88 *Vita Constantini* (BHG 364; wie Anm. 4), 641,15-642,2.

89 *Narratio de concilio Nicaeno* (BHG 369k; wie Anm. 39), 10,23-38. Dort und in BHG 364 ist der Ort des Geschehens allerdings, wie in der zweiten Anekdote bei Sozomenus, Byzantion (s. dazu o., Exkurs).

90 Iohannes Xiphilinus, *Oratio in patros Nicaenos* (BHG 1431b; wie Anm. 63), 549,7-19.

91 Spyridon und seine Wundertaten außerhalb des Konzils spielen schon in der Darstellung des Konzils von Nicaea durch Gelasius von Caesarea eine große Rolle: vgl. Gelasius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* F12e,12–39, (wie Anm. 3), 92–96.

92 Damascenus Studita, *Thesaurus* 33 (wie Anm. 66), 262v,38-263r,24.

93 S. den gesamten Band P. van den Ven, La légende de S. Spyridon évêque de Trimithonte, Louvain 1953 (= BMus 33).

94 Vgl. bspw. Kloster des Hl. Johannes des Vorläufers, Das Synaxarion. Die Leben der Heiligen der Orthodoxen Kirche. Erster Band. September bis Februar, hg. v. Kloster des Hl. Johannes des Vorläufers, Chania ^{2}2014, 458f., und https://www.oca.org/saints/lives/2016/12/12/103526-saint-spyridon-the-wonderworker-bishop-of-tremithus (10.05.2025).

3 Weitere Wundererzählungen der *Oratio in patros Nicaenos* (BHG 1431)

Nach den beiden Wundern, die sich während des Konzils zugetragen haben sollen, zählt die *Oratio* noch drei weitere Wunder im Zusammenhang mit dem nicaenischen Konzil bzw. den Konzilsvätern auf, die zu Lebzeiten ihres Verfassers erlebbar gewesen sein sollen:[95] die Errettung der Stadt Nicaea von einer Belagerung (die wahrscheinlich die arabische von 727 meint)[96] dank der Fürbitte durch die heiligen Konzilsväter,[97] ein Ölwunder in der Konzilskirche[98] und die Unverweslichkeit der Leiber der Konzilsväter.[99] Die beiden letzten Wunder basieren auf generischen hagiographischen Topoi[100] ohne spezifischen Bezug zum Konzil von Nicaea, den konkreten Teilnehmern oder seinem Dogma und es gibt keine bekannte ältere Zuschreibung dieser Wunder an das Konzil von Nicaea. Da die Erzählung von der wundersamen Errettung von der Belagerung ihren historischen Ort überhaupt im 8. Jh. hat, sind diese drei kleineren Wundererzählungen ebenfalls als Legendenbildungen dieser Zeit anzusehen.

4 Die Scheidung von kanonischen und apokryphen Büchern der Bibel

Eine letzte Wundererzählung zum Konzil von Nicaea aus der frühbyzantinischen Zeit ist im *Synodicon vetus* enthalten. Dieses anonyme Werk wurde im ausgehenden 9. Jh. verfasst und versammelt eher kurze Notizen zu insgesamt 166 Konzilien und Lokalsynoden.[101] Der Fokus dieser Notizen liegt auf den Namen von Teilnehmern und den dogmatischen Beschlüssen der jeweiligen Konzilien bzw. Synoden, Anekdoten sind selten. Zum Konzil von Nicaea wird, nachdem als Beschlüsse die Anathemata gegen Arius und Meletius angeführt wurden, folgendes Wunder geschildert:

Σύνοδος θεία καὶ ἱερὰ οἰκουμενικὴ πρώτη τῶν τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ θεοφόρων	Das göttliche und heilige, erste weltweite Konzil, das der 318 Gott in sich tragenden Väter, wurde in Nicaea, der

95 Vgl. Compernass, Gregorios Presbyter (wie Anm. 10), 46, der sich v. a. für die Frage interessiert, aus welcher Art von Quellen der Autor der *Oratio* dafür geschöpft hat.

96 S. o., Exkurs.

97 *Oratio in patros Nicaenos* (BHG 1431; wie Anm. 9), 31,17-23.

98 *Oratio in patros Nicaenos* (BHG 1431; wie Anm. 9), 29,18-22.

99 *Oratio in patros Nicaenos* (BHG 1431; wie Anm. 9), 30,26-31,11.

100 Vgl. Pratsch (wie Anm. 15), 220-222.248.

101 In der nur durch zwei Handschriften bezeugten zweiten Rezension sind es nur 156, vgl. *Synodicon vetus*, ed. J. Duffy/J. Parker, Washington, D. C. 1979 (= CFHB 15), 149–196.

πατέρων συναθροισθεῖσα ἐν τῇ Νικαέων μητροπόλει τῆς Βιθυνῶν ἐπαρχίας (...).

Hauptstadt der Provinz Bithynien, versammelt (...).

τὰς ἐνδιαθέτους βίβλους καὶ ἀποκρύφους τοιῷδε τρόπῳ καταδήλους ποιήσασα· ἐν γὰρ τῷ οἴκῳ τοῦ θεοῦ κάτω παρὰ τῇ θείᾳ τραπέζῃ αὐτὰς παραθεμένη, προσηύξατο εὑρεθῆναι τὰς θεοπνεύστους ἐπάνω τὸν κύριον ἐξαιτησαμένη καὶ τὰς κιβδήλους (ὃ καὶ γέγονεν) ὑποκάτωθεν.[102]

Welche Bücher (sc. der Heiligen Schrift) verbindlich und welche verborgen sind, machte es auf folgende Weise deutlich: Im Hause Gottes legte es sie unten vor den göttlichen Altar, betete und bat den Herrn, dass die von Gott inspirierten (sc. Bücher) oben (d. h. auf dem Altar) und die gefälschten unten gefunden werden mögen – was dann auch geschah.

Zunächst verwundert an dieser Legende die thematische Verknüpfung zum Konzil: Es wird nämlich behauptet, dass das Konzil von Nicaea über den Bibelkanon entschieden habe; die eigentliche Wundererzählung widmet sich dann dem Wie dieser Entscheidung. Jedoch berichtet keine der antiken Hauptquellen zum Konzil von Nicaea, dass das Konzil über den Umfang des Bibelkanons entschieden habe.[103] Hierfür gibt es lediglich ein weiteres antikes Testimonium: Hieronymus erwähnt in seiner Vorrede zum Buch Judith, dass es vom Konzil zum Kanon gerechnet worden sei.[104] Hieronymus und das *Synodicon vetus* bezeugen also beide unabhängig vonei-

[102] *Synodicon vetus* 35,1–3.14–17 (wie Anm.101), 28.

[103] Vgl. nur bspw. E. L. Gallagher, Why did Jerome Translate Tobit and Judith?, in: HTR 108,3 (2015), 370 mit Anm. 55, und A. Canellis, Jérôme. Préfaces aux livres de la Bible. Textes latins des éditions de R. Weber et R. Gryson et de l'Abbaye Saint-Jérôme (Rome), revus et corrigés. Introduction, Traduction et notes, Paris 2017 (= SC 592), 146, beide anlässlich der Vorrede zum Buch Judith in Hieronymus' Bibelübersetzung.

[104] Hieronymus, *Prologus Iudith* 3–4, ed. R. Weber/R. Gryson, Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, Stuttgart [5]2007, 691: *Sed quia hunc librum sinodus nicena in numero Sanctarum Scripturarum legitur conputasse* (...). Vgl. auch L. Schade, Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus. Eine biblisch-geschichtliche Studie, Freiburg 1910 (= BSt[F] 15,4–5), 172f., und Gallagher (wie Anm. 103), 370 (mit weiteren Literaturverweisen), die beide hervorheben, dass Hieronymus sich durch seine Formulierung mit *legitur* bereits von dieser Ansicht distanziert und dass sich keine konkrete Quelle dafür ausmachen lässt (Schade spricht sogar von einem "Gerücht" [S. 173]). Die beiden von Canellis (wie Anm. 103) vorgeschlagenen Erklärungen, dass Hieronymus sich auf tatsächliche und heute verlorene Akten des Konzils von Nicaea beziehe (S. 146f.) oder auf das sog. *Decretum Gelasianum* (S. 147f. mit Anm. 4), das sogar "étroitement lié" (S. 147) mit Nicaea 325 sei, entbehren jeglicher Grundlage. Für letzteren Vorschlag blendet Canellis die historische Kritik von E. von Dobschütz, Das Decretum Gelasianum de libris recipendis et non recipendis in kri-

nander eine gewisse, wenn auch marginale, Tradition, dass die Frage des Bibelkanons auf dem nicaenischen Konzil erörtert worden sei.

Ab dem 18. Jh. haben mehrere westliche Autoren, unter anderen sogar Voltaire, diese Legende aus frühneuzeitlichen Editionen des *Synodicon vetus* aufgenommen und im westlichen Kulturraum bekannt gemacht.[105] Durch den US-amerikanischen Roman-Autor Dan Brown wurde die Legende zu Beginn des 21. Jhs. ihres wundersamen Elements beraubt und in Form der Behauptung, dass der Bibelkanon von Kaiser Konstantin und dem Konzil von Nicaea festgelegt oder gar erst geschaffen worden sei, in seinen Roman *The Da Vinci Code* aufgenommen.[106] Wieder entfiktionalisiert hat sich diese falsche Behauptung dann in der Populärkultur, insbesondere im Internet, weit verbreitet und wird häufig von dem Christentum feindlich gesinnten Geistern als ein Element ihrer Polemik verwendet.[107]

Die besondere Kürze der am Anfang dieser Tradition stehenden Schilderung in *Synodicon vetus* 35 legt nahe, dass der Verfasser eine ausführlichere Vorlage benutzt hat. Hieronymus kommt nicht infrage, weil er nichts von einem Wunder weiß und seine lateinische Bibelausgabe im Osten nicht rezipiert wurde. Die Quelle dieser Wundererzählung bleibt also nach wie vor unbekannt.[108] Interessant ist hierbei die Beobachtung, dass die zweite Rezension des *Synodicon vetus* die Legende nicht enthält.[109] Es könnte sich also auch um eine Interpolation innerhalb der Hauptrezension handeln.

tischem Text, Leipzig 1912 (= TU 38,4), insb. 338–355, aus, der das sog. *Decretum Gelasianum* als Kompilation aus dem frühen 6. Jh. erwiesen hat. Demgegenüber scheint der vorsichtiger formulierte Vorschlag von P.-M. Bogaert, Introduction, in: ders./J.-C. Haelewyck (Hg.), Judith, Freiburg 2001–2020 (= VL 7,2), 9–80, hier 31 mit Anm. 2, dass Hieronymus sich auf die Kanonliste der Apostolischen Kanones beziehen könnte und sie irrtümlich dem Konzil von Nicaea zugeschrieben hätte, weil beide Kanones ihm in einer gemeinsamen Ausgabe vorgelegen haben könnten. Zur Absicherung dieser These fehlt ein Beleg für die Existenz einer solchen Sammlung in lateinischer Sprache zu Hieronymus' Zeit.

105 Detailliert nachgezeichnet von A. Hunwick (Hg.), Baron Paul Tiry d'Holbach. Ecce homo! An Eighteenth Century Life of Jesus. Critical Edition and Revision of George Houston's Translation from the French, Berlin – New York 1995 (= History of Religions in Translation 1), 48f. Anm. 25.

106 Vgl. D. Brown, The Da Vinci Code. A Novel, New York 2003, 231f. Dies wird im Kontext damit erklärt, dass das Konzil von Nicaea erstmals die Göttlichkeit Jesu Christi gelehrt habe und somit eine neue Sammlung von heiligen Schriften notwendig geworden sei, weil die früheren nur von Jesus als Mensch gesprochen hätten.

107 Vgl. bspw. die Auseinandersetzung damit von J. Meade: https://ps.edu/council-nicaea-biblical-canon/ (10.05.2025).

108 Vgl. die Anmerkung der Herausgeber zur Stelle, *Synodicon vetus* (wie Anm.101), 29 Anm. 36

109 Vgl. *Synodicon vetus* (wie Anm.101), 157f.

Der Vergleich dieses rätselhaften Textes mit der Euphemia-Legende erhellt auch hier wieder die Traditionsgeschichte dieses Wunders. In der zweiten Gestalt des Euphemia-Wunders, wie sie beispielsweise in der *Vita Anatolii* (BHG 91/92)[110] und im kaiserlichen Menologion (BHG 624m)[111] enthalten ist, werden nämlich zwei konkurrierende Beschlussentwürfe von den Konzilsteilnehmern in Euphemias Grab gelegt. Den der Orthodoxen nimmt sie dann nach oben, an ihre Brust, während der andere unten, zu ihren Füßen liegt. Die Version des kaiserlichen Menologions stammt zwar erst aus dem 11. Jh. und ist damit jünger als das *Synodicon vetus*, die Gestalt der Euphemia-Legende mit den zwei Texten ist aber sicherlich älter. Für den zweiten wichtigen Zeugen, die *Vita Anatolii* (BHG 91/92), fehlt leider nicht nur eine kritische Edition sondern auch eine Datierung.[112] Wenn man davon ausgeht, dass auch die Gestalt des Euphemia-Wunders mit den zwei Beschlusstexten älter als das 9. Jh. ist, lässt sich die Positionierung der "guten" biblischen Schriften oben auf dem Altar und die der "falschen" unten ebenfalls als Nachbildung des Euphemia-Wunders verstehen.

Mit dem Wunder von der Scheidung der kanonischen und der apokryphen Bücher der Bibel im *Synodicon vetus* liegt also eine weitere "sekundäre" Wundererzählung zum Konzil von Nicaea vor, die ihren Ursprung in der Euphemia-Legende zum Konzil von Chalkedon hat. Die dogmatische Frage oder das Bekenntnis des Konzils von Nicaea spielen wieder keine Rolle, stattdessen wird der Bibelkanon durch das Wunder als von Gott legitimiert dargestellt. Damit wird dem Konzil von Nicaea eine andere grundlegende Funktion für die Kirche zugeschrieben.

[110] Vgl. *Vita Anatolii Constantinopolitani* 13-15, in: ActaSS[3] Julii 1, 578-585 (BHG 91), hier 582f., bzw. ed. M. I. Gedeon, EkklAl 3,12 (1882), 185-190 (BHG 92), hier 187b-188a.

[111] Vgl. *Miraculum Euphemiae in menologio imperiali* 3 (BHG 624m), ed. F. Halkin, Euphémie de Chalcédoine. Légendes byzantines. Appendice par P. Canart, Brüssel 1965 (= SHG 41), 165-168, hier 166,19-167,9.

[112] Über die evidente Eingrenzung durch das Leben und Wirken des Anatolios im 5. Jh. und die ältesten Handschriften, die aus dem 11. Jh. stammen (z. B. der Cod. Paris. gr. 1453 [fol. 139r–147r], vgl. Hagiographi Bollandiani/Omont [wie Anm. 5], 121–125) hinaus gibt es bisher keinen begründeten Datierungsvorschlag, sondern mit "in the sixth century or even later" (S. Efthymiadis/V. Déroche, Greek Hagiography in Late Antiquity [Fourth–Seventh Centuries], in: S. Efthymiadis [Hg.], The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, vol. I, Periods and Places, Farnham 2011 [ND London – New York 2016], 35–94, hier 64) lediglich eine vage Schätzung.

5 Die Rehabilitierung des Nikolaus von Myra

Auch mit Nikolaus von Myra, dessen Teilnahme am Konzil von Nicaea zumindest seit Theodor Lector[113] fester Bestandteil der griechischen Tradition ist, ist eine Wundererzählung zum Konzil verbunden.[114] Sie handelt davon, dass Nikolaus einen Vertreter der arianischen Partei während des Konzils ohrfeigt, daraufhin seiner Insignien entledigt und inhaftiert wird. In der Nacht erscheinen dann Christus und Maria und überreichen ihm persönlich wieder die Bischofsinsignien, was am nächsten Morgen als Wunder erkannt wird und woraufhin Nikolaus rehabilitiert wird. Die älteste griechische Version dieser Legende ist in der Predigt über das Konzil von Nicaea von Damaskenos Studites (16. Jh.) erhalten;[115] eine leicht differiende Fassung in lateinischer Sprache bei Petrus de Natalibus[116] belegt, dass die Legende bereits im 14. Jh. weit verbreitet gewesen war.

Anrich und Marin haben die Entstehung überzeugend damit erklärt, dass ihr ein Missverständnis der Ikonographie von Nikolaus' himmlischer Bischofsweihe zugrundeliegt: Das Motiv, das wohl auf das 8./9. Jh. zurückgeht[117] zeigt Christus und Maria, wie sie selbst Nikolaus ein Evangeliar und das Omophorion überreichen, und wurde später dann nicht als Darstellung seiner ursprünglichen Bischofsweihe gedeutet sondern als Szene einer Rehabilitation, die dann mit seiner bereits hagiographisch gut belegten anti-arianischen Einstellung verbunden wurde zur Legende von der Ohrfeige und der wundersamen Wiedereinsetzung während des Konzils von Nicaea.[118] Der sekundäre Charakter dieser Wundererzählung zeigt sich auch an zwei weiteren Aspekten: Zum Einen passt die Legende von der Ohrfeige nicht zu den Charakterisierungen von Nikolaus in der älteren Hagio-

[113] Vgl. *Nomina patrum Nicaenorum* (wie Anm. 69), S. 67, Nr. 151.

[114] Vgl. Sieben (wie Anm. 2), 27.

[115] Damascenus Studita, *Thesaurus* 20 (wie Anm. 66), 149r,9-149v,2; s. auch G. Anrich, Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen. Band I: Die Texte, Leipzig – Berlin 1913, 459f.

[116] Petrus de Natalibus, *Catalogus sanctorum et gestorum eovrum ex diversis voluminibus collectus editus a reverendissimo in Christo patre domino Petro de Natalibus de Venetiis Dei gratia episcopo Equilino*, Vicenza 1493, b6r,b5–18; s. auch G. Anrich I (wie Anm. 115), 459f.

[117] Vgl. G. Anrich, Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen. Band II: Prolegomena. Untersuchungen. Indices, Leipzig – Berlin 1917, 393.

[118] Vgl. Anrich II (wie Anm. 117), 393, und Abbé Marin, Saint Nicolas. Évêque de Myre (vers 270-341), Les Saints, Paris [2]1917, 105–107. Die lateinische Fassung von Petrus de Natalibus nennt statt Christus und Maria Engel, die Nikolaus die Insignien überreichen, woraus Anrich II (wie Anm. 117), 393f., überzeugend folgert, dass die griechische Variante, wie sie Damaskenos Studites kennt, die ältere ist.

graphie als mildem und versöhnlichem Mann;[119] und ferner benennt die lateinische Fassung bei Petrus de Natalibus explizit die Verbindung der Legende zur Nikolaus-Ikonographie.[120] Auch diese Wundererzählung ist in der heutigen Orthodoxie sehr beliebt.[121]

6 Fazit

Die Betrachtung der wichtigsten byzantinischen Wundererzählungen zum Konzil von Nicaea hat in historischer Perspektive ergeben, dass die Überlieferung von solchen Wundererzählungen erst im 8. Jh., lange nach dem Konzil, einsetzt. Die *Oratio in patros Nicaenos* (BHG 1431), die den Ausgangspunkt dieser Überlieferung darstellt, ist zwar wahrscheinlich vor dem II. Konzil von Nicaea 787 verfasst worden, dennoch liegt es nahe, dieses Konzil, das sich ja bewusst in die Linie des I. Konzils von Nicaea stellte, als Katalysator für eine stärkere Breitenrezeption jenes Konzils – zum Beispiel durch Wundererzählungen und andere hagiographische Literatur – anzusehen.

Die traditionsgeschichtliche Perspektive hat aufgezeigt, dass es sich bei den meisten dieser Wundererzählungen um keine unabhängigen, sondern um sekundäre Traditionsbildungen handelt, beispielsweise durch Nachbildungen älterer Wundererzählungen oder als Transformation ursprünglich nicht-wundersamer Anekdoten zum Konzil. Dabei spielt die Euphemia-Legende, die zur Überlieferung über das Konzil von Chalkedon gehört, eine besondere Rolle als *das* Vorbild für Wunder während eines ökumenischen Konzils.

Die verschiedenen Wundererzählungen zeichnen das Bild eines insgesamt heiligen, "wundersamen" Konzils – θαυμασία σύνοδος –, dessen Entscheidungen durch

[119] Vgl. Marin (wie Anm. 118), 107; zum Beispiel bei Pseudo-Andreas Cretensis, *Homilia in sanctum Nicolaum* 7, ed. Anrich I (wie Anm. 115), 419-428, hier 425,12-426,4. Dazu, dass es sich beim Autor dieser Rede eher um einen Pseudo-Andreas handelt, der sich an authentischen Predigten des Andreas von Kreta orientiert, als um Andreas selbst, s. Anrich II (wie Anm. 117), 346-356. Dagegen gehen von der Authentizität dieser Rede die CPG (Nr. 8187, den *Genuina* des Andreas zugeordnet) und A. M. Roberts, Reason and Revelation in Byzantine Antioch. The Christian Translation Program of Abdallah ibn al-Fadl, Oakland, CA 2020 (= Berkeley Series in Postclassical Islamic Scholarship 3), 68 Anm. 166, (mit einer allgemeinen Ablehnung von Anrichs Argumenten) aus.

[120] Petrus de Natalibus, *Catalogus* (wie Anm. 116), b6r,9–11: (...) *propter quod ut plurimum sine mitra depingitur*.

[121] Vgl. bspw. Kloster des Hl. Johannes des Vorläufers (wie Anm. 94), 432f., und https://www.oca.org/saints/lives/2025/12/06/103484-saint-nicholas-the-wonderworker-archbishop-of-myra-in-lycia (10.05.2025).

ein oder mehrere Wunder von Gott selbst gebilligt wurden; die Beschreibung als "Deutelegenden"[122] lässt sich also zu Legitimationslegenden präzisieren. Dabei stehen weniger das Bekenntnis und gar nicht die kanonischen Entscheidungen des Konzils im Zentrum dieser Legenden sondern eher, dass das I. Konzil von Nicaea die Macht des rechten Glaubens demonstrierte und die Gesamtheit der Kirche – in Gestalt der 318 Teilnehmer als "Knechte Abrahams" oder des biblischen Kanons – repräsentierte.

[122] Sieben (wie Anm. 2), 41f.

Apostel vor Konzilsvätern. Kommentierungen des Symbolum Nicaenoconstantinopolitanum in der Scholastik

Ulli Roth / Koblenz

Abstract

Although the Nicean Creed has always been a part of western liturgy, only a few medieval commentaries are known, mostly written in the 12th and 13th centuries. The legend of the apostolic origin of the Apostolic Creed is crucial, demonstrating its priority in history and authority over the Nicean and Athanasian Creeds. For the liturgical and even more systematic commentaries, the Apostolic Creed became the basis, the other creeds provided its explanation and defense. However, these commentaries also show how the Apostolic and the Nicean Creed intermingle when being explained. Nevertheless, the priority attributed to the Apostolic Creed jeopardized and suppressed the ecumenical potential of the Nicean Creed. This can be seen in the decisive discussions on the Council of Ferrara-Florence when western theologians such as Giuliano Cesarini activated their scholastic knowledge and saw the Apostolic Creed and not the Nicean as a bridge to a common understanding and mutual agreements.

Keywords

Apostolisches Glaubensbekenntnis – Entstehungslegende – Scholastik – Kommentar – Liturgie

"Das ist das merkwürdige [!] an der abendländischen Schätzung des Symbols, dass das Taufsymbol immer den Glorienschein behalten hat, als ob es gewissermaßen ein Minimum und Maximum zugleich sei."[1]

Was Ferdinand Kattenbusch nach lebenslanger Forschung hier zusammenfasst, passt gut zu dem, was auch das Mittelalter immer wieder diskutieren musste, nämlich inwiefern man das Apostolische Glaubensbekenntnis denn das *symbolum maius* nennen kann, obgleich es offensichtlich an Länge vom Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (= NC) übertroffen wird. Bei diesem vom "Großen Glaubensbekenntnis" zu sprechen, hätte die meisten Scholastiker eher verwundert. Vergegenwärtigt man sich, dass Kattenbusch unter dem Taufsymbol das Apostolicum versteht, kann man erahnen, wie es um das Nicaenoconstantinopolitanum in der abendländischen Tradition bestellt ist. Der Glorienschein umgab das *Symbolum Apostolorum*, von dort schien der Glanz auf das Symbol der Väter, das *Symbolum patrum*, zu fallen, eben Apostel vor Bischöfen und Konzilsvätern. Dass es zahlreiche

[1] F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol, 2 Bde., Leipzig 1894/1900, Bd. 2, 433.

Darstellungen zum Apostolicum in der Bildenden Kunst des Mittelalters gibt, aber kaum ausgeführte Bildprogramme zum NC, fügt sich in dieses Bild.[2] Insofern dürfte von einer Untersuchung zur Rezeption des NC im Mittelalter nicht viel zu erwarten sein. In der Tat gibt es seit Carl Paul Caspari (1814–1892) zahlreiche Wissenschaftler, die sich ihr ganzes Forscherleben den Glaubensbekenntnissen und ihrer Geschichte gewidmet haben, doch die meisten nahmen sich wie schon Caspari v. a. des Apostolicums an und beschränkten sich für das Nicaenoconstantinopolitanum auf die Zeit der Alten Kirchengeschichte. Auch diese Arbeit wird diese Forschungsgeschichte und ihre materialen Fakten nicht umstürzen und plötzlich zahllose Zeugnisse für eine ausführliche Rezeption des NC in der Westkirche beibringen können. Doch es lassen sich immerhin einige finden und der Gesamtbefund ist bei genauerem Hinsehen nicht als Nichtrezeption oder gar Verdrängungsprozess zu lesen, sondern ist nach Lektüre dieser Kommentare anhand der darin vorgebrachten Überlegungen deutlich anders zu bewerten.

Dass das NC überhaupt im Westen weiter bekannt wurde und dann auch blieb, liegt offenbar daran, dass es im Zuge der Auseinandersetzung mit arianischen Tendenzen in Spanien durch die 3. Synode von Toledo 589 in die westliche Messliturgie aufgenommen wurde und auch als Taufsymbol Verwendung fand.[3] Eine ähnliche

[2] S. F. Boespflug, Das Credo von Siena, Freiburg u. a. 1985 zur Verbildlichung des NC in Form einer Holzintarsienarbeit aus der Hand des Domenico di Niccolò in der Capella dei Signori des Palazzo Pubblico in Siena vom ersten Drittel des 15. Jh. Zum Apostolicum s. nur für Deutschland E. Wernicke, Die bildliche Darstellung des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der deutschen Kunst des Mittelalters, in: Christliches Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus 29 (1887) 102–105, 123–126, 135–139, 155–160, 171–175. 30 (1888) 10–15. 31 (1889) 42–46, 59–64; für Italien dann R. Mastacchi, Il Credo nell'arte cristiana italiana, Siena 2007 (= Collana Strumenti 5), der auch eine zweite Verbildlichung des NC aus Siena vorstellt.

[3] S. zur Rezeptionsgeschichte in der Liturgie A. E. Burn, The Nicene Creed, London 1909, 39–47; B. Capelle, Alcuin et l'histoire du symbole de la messe, in: RTAM 6 (1934) 249–260; Ders., L'introduction du symbole à la messe, in: Mélanges Joseph de Ghellinck, Bd. 2, Gembloux 1951 (= ML.H 14), 1003–1027; J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds, London ²1960, 351–357; mit Quellenbelegen anhand aktuellster Editionen P. Gemeinhardt, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin 2002 (= AKG 82), 49–56 und v. a. W. Kinzig, Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen, 2 Bde., Berlin – Boston 2017/2021 (= AKG 132/147), Bd. 1, 316–326; Bd. 2, 167–184. Bd. 2 gilt nur dem Bekenntnis von Konstantinopel; Ders., Formation des Glaubens. Didaktische und liturgische Aspekte der Rezeption altkirchlicher Symbole in der lateinischen Kirche der Spätantike und des Frühmittelalters, in: U. Heil (Hg.), Das Christentum im frühen Europa. Diskurse – Tendenzen – Entscheidungen, Berlin – Boston 2019 (= Millennium Studies 75), 389–431; W. Kinzig, A History of Early Christian Creeds, Berlin – Boston 2024.

Entwicklung aus anderen, teilweise auch noch nicht geklärten Gründen gibt es für Rom.[4] Es sind die Liturgie und die praktische Verwendung, nicht die systematische Theologie und ihr spekulatives Interesse, die diesen Text durch das Mittelalter hindurchführten. Als antiarianischer Grundtext schien sich das Bekenntnis nämlich nicht nur im Jahrhundert seiner Entstehung, sondern noch ein halbes Jahrtausend lang später bis in die Zeit Karls des Großen und des Adoptianismusstreits in Spanien besonders zu eignen. Isidor von Sevilla (gest. 636) ist dafür sowohl Zeuge als Promotor, waren dessen enzyklopädische Schriften bekanntlich sehr weit verbreitet.[5] Bei ihm ist auch schon die in der Scholastik weiter entfaltete Idee greifbar, das NC sei ein Bollwerk gegen alle denkbaren Häresien. Dabei wurde es in jener Zeit durchaus noch auf Griechisch zitiert, was u. a. der erhöhten Zahl griechischsprachiger Christen im Westreich geschuldet war, sich dann aber als Praxis noch bis ins 9. Jh. in Klöstern nachweisen lässt und zumindest der Theorie nach durch einige frühe Bemerkungen wie in der *Gemma animae* des Honorius von Autun (gest. 1150/1) bekannt blieb.[6] Das NC sollte dabei vor dem Vaterunser gesungen werden. Über Spanien gelangte die Verwendung des NC auch nach Irland, auf die Britische Insel und erreichte schließlich Gallien. Allerdings rückte das Glaubensbekenntnis im Messablauf nun hinter das Evangelium. Im Frankenreich verbreitete sich dieser Brauch dann vor allem, weil Karl der Große die Anregung Alkuins, der schon in York dem Singen des NC begegnet sein dürfte, aufgriff und seinen Gesang für die Messfeier festschreiben ließ, offenbar im Zusammenhang mit der Zurückweisung des spanischen Adoptianismus.[7] Von hier breitete sich auch die auf Paulinus von Aquileia zurückgehende

4 S. bes. Kinzig, Neue Texte (wie Anm. 3), Bd. 2, 173–184.

5 Isidor von Sevilla, De ecclesiasticis officiis I, cap. 16, ed. C. M. Lawson, Turnhout 1989 (= CCSL 113), 18 (PL 83, 753f.): *Symbolum autem, quod tempore sacrificii a populo praedicatur, CCCXVIII sanctorum patrum conlatione apud synodum Nicaenam est editum. Cuius verae fidei regula tantis doctrinae fidei mysteriis praecellit, ut de omni parte fidei loquatur, nullaque paene sit haeresis cuius per singula verba vel sententias non respondeat; omnes enim errores impietatum perfidiaeque blasphemias calcat, et ob hoc in universis Ecclesiis pari confessione a populo proclamatur.* Dieser Passus wurde in den späteren Versionen von Ps.-Alkuin, De divinis officiis, cap. 56 (PL 101, 1284), übernommen. Die unterschiedliche Orthographie in Handschriften und Textausgaben wurde vereinheitlicht.

6 S. Honorius von Autun, Gemma animae III, cap. 67 (PL 172, 661).

7 B. Capelle, Alcuin et l'histoire du symbole (wie Anm. 3), und dem immer noch instruktiven J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe, 2 Bde., Wien [4]1958, Bd. 1, 591–606; vgl. auch B. Capelle, L'introduction du symbole à la messe (wie Anm. 3), 1011–1015 und M. D. Chapman, Why Do We Still Recite the Nicene Creed at the Eucharist?, in: AThR 87 (2005) 207–223, hier 209–212, der die Linie bis in die Anglikanische Gemeinschaft weiterverfolgt.

lateinische Übersetzung aus, während die visigothische, die auch in Irland und Britannien zu finden war und die Alkuin noch kannte, zurückgedrängt wurde. Erst im 11. Jahrhundert setzte sich die Verwendung des NC durch eine Initiative Heinrichs II. und Benedikts VIII. sowie dann endgültig unter Papst Gregor VII. auch in Rom durch. Sie konzentriert sich auf Sonntage und bestimmte Festtage, doch die zunächst etwas restriktivere Verwendung wurde immer mehr ausgeweitet[8]. Die theologische Begründung bzw. Reflexion der Praxis lautete, das NC sei dann zu singen, wenn wie bei Weihnachten, Pfingsten, Apostelfesten oder Allerheiligen irgendwie der Festinhalt im Symbol erwähnt werde. Inwieweit die Praxis der Theorie folgte oder umgekehrt, lässt sich schwer ausmachen.

Die Verwendung des NC in der Messe und Liturgie garantierte auf alle Fälle, dass es nie aus dem Bewusstsein der lateinischen Kirche fallen konnte. Auch die Taufliturgie war ein solcher fester Ort. Laut Wolfram Kinzig benutzte die frühe Taufkatechese das Römische Glaubensbekenntnis, dann habe das NC es im 6. Jahrhundert abgelöst, bis dieses im 9. Jh. dem Apostolicum Platz gemacht habe.[9] Doch war die Entwicklung komplexer als diese einfache Abfolge, zumal sich die lateinische Kirche über ganz Europa erstreckte. In der Tat forderte Karl der Große das auswendige Rezitieren des Glaubensbekenntnisses für Taufen ein, allerdings ohne Angabe des konkreten Bekenntnistextes.[10] Die Taufrituale und die Instruktionen zum Taufritus für Kleriker zeigen aber, dass es der sog. Karolingischen Reform um Bildung, aber nicht simple Normierung ging. So gibt es vielfache Zeugnisse für die Verwendung von NC, aber auch des Apostolicums oder einfach dafür, dass beides als der Glaube der

8 S. hierzu B. Capelle, L'introduction du symbole à la messe (wie Anm. 8), 1024–1027, der als Ursprung der Festlisten eine Regelung aus dem Lateran vermutet, die dann im *Liber de officiis ecclesiasticis* (um 1065) des Jean d'Avranches zum ersten Mal greifbar wird und sich über den *Micrologus* (um 1085) des Bernold von Konstanz immer weiter verbreitet, bis man später Praxis und Theorie unter die Formel *MVC non credit* (Märtyrer, Jungfrau, Bekenner haben kein gesungenes Credo) brachte. S. Bernold von Konstanz, Micrologus de ecclesiasticis observationibus, cap. 46 (PL 151, 1011f.): *Credo in unum, juxta canones, in omni Dominica et in omnibus Dominicis solemnitatibus, item in festis sanctae Mariae et apostolorum, et sanctae crucis, et Omnium Sanctorum, et dedicationis, debet cantari, nec immerito; nam et de iis singulis in eodem symbolo aliqua reperitur commemoratio.*

9 S. Kinzig, Neue Texte (wie Anm. 3), Bd. 1, 266 Anm. 112, anhand von J. N. D. Kelly. Diese Entwicklung teilt die ältere Sekundärliteratur wie z. B. auch J. N. Bakhuizen van den Brink, Einleitung zu Erasmus von Rotterdam: Explanatio Symboli Apostolorum, Amsterdam – Oxford 1977 (= Opera omnia V/1), 189.

10 S. Kinzig, Formation des Glaubens (wie Anm. 3), 419 Anm. 162.

Apostel galt.[11] In verschiedenen Synoden verlangte man vom Priester u. a. die Kenntnis des Vaterunsers und eines nicht genauer bezeichneten Symbols, wohl des Apostolicums, ab und zu auch noch Kenntnis des Athanasianums.[12] Auch wissen wir, dass das Apostolicum am weitesten verbreitet war, dass aber bei zahlreichen Gottesdiensten der Gesang von NC gefordert wurde, während Kleriker bei Prim und Komplet das Athanasianum zu beten hatten. Auch für spätere Zeiten lässt sich Ähnliches feststellen. Wenn die Kenntnis des Glaubensbekenntnisses gefordert wurde, war damit nicht das Apostolicum in einem ausschließenden Sinn gemeint, ja manchmal nicht einmal eine spezifische Textform, auch wenn man die Differenzen durchaus kannte.[13] Andererseits findet man ab und an auch, dass die Kenntnis des NC extra erwähnt wird[14], eine verbindliche Textform dürfte sich erst langsam herausgeschält haben.[15] Dass außer den Kommentaren aus dem 4./5. Jh. bisher keine Neukommentierung des NC für die folgende Zeit bis ins 9. Jh. belegt sind,[16] deutet darauf hin,

11 S. S. A. Keefe, Water and the Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire, 2 Bde., Notre Dame 2002, Bd. 1, 25; 45 mit Anm. 8; 47; 81f.; 126; 143f.; Bd. 2, 127f. Wichtig sind z. B. der Messordo OR XI und das Gelasianische Sacramentarium (Vatikan, Vat. Reg. lat. 316), in dessen Abschriften das Apostolicum teilweise NC ersetzt.

12 S. Kinzig, Formation des Glaubens (wie Anm. 3), 409 und F. Wiegand: Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters 1: Symbol und Katechumenat, Leipzig 1899 (= SGTK 4,2), 321 mit Anm. 1.

13 Vgl. L. H. Westra, The Apostles' Creed. Origin, History, and some Early Commentaries, Turnhout 2002 (= IPM 43), 76–85 sowie 157f. für Facundus von Hermiane (6. Jh.). So schon Kattenbusch (wie Anm. 1), Bd. 1, 193–196.

14 S. A. B. Reeves, Teaching the Creed and Articles of Faith in England. Lateran IV to *Ignorantia sacerdotum*, Diss. mach., University of Toronto 2009, 60 für einige Statuten für Bath und Wells von 1258.

15 S. vier Textfassungen und ein Entwicklungsschema bis 800 in Gemeinhardt (wie Anm. 3), 560–562.

16 S. Kinzig, Formation des Glaubens (wie Anm. 3), 404 mit Anm. 68, darin Kritik an Zuschreibungen oder Datierungen in S. A. Keefe, A Catalogue of Works Pertaining to the Explanation of the Creed in Carolingian Manuscripts, Turnhout 2012 (= IPM 63); für ihn bleiben allein zwei Kommentare nach 500, die Kenntnis von NC widerspiegeln, nämlich ebd., 92f. Nr. 87 (Spanien/Frankreich 8./9. Jh.) und Nr. 90 (Spanien 7. Jh.). Um eigentliche Kommentare von N oder NC in Abgrenzung zum Apstolicum handelt es sich aber hier auch nicht, wenn man sie einmal genauer in Augenschein nimmt, sondern eben nur um knappe Erläuterungen und Paraphrasen zu Symboltexten, die NC nahestehen. Umgekehrt sieht S. A. Keefe, Explanationes symboli aevi Carolini, Turnhout 2012 (= CCCM 254), in den dort edierten 43 Erklärungen zum Glaubensbekenntnis immer wieder Anspielungen auf NC, doch man hält sich v. a. an das Apostolicum und reproduziert ab und an die Legende.

dass der Glaube der Apostel weitergegeben werden sollte, ohne ihn mit einer spezifischen Textform zu identifizieren.[17] Kommentare und Erläuterungen zum Apostolicum in seinen verschiedenen Formen und weniger zahlreich zum Athanasianum[18] finden sich nämlich einige.

1 Reflexionen zum NC in Messkommentaren

Diese Gesamtsituation scheint sich dann zu differenzieren, wenn sich mit Hegel gesprochen ein gewisses wissenschaftliches Bedürfnis der Thematik annimmt. Das wird erst nach 1100 greifbar.[19] Dies entspricht der Beobachtung, dass sich die strengere Fassung von Glaubensartikel als einzelner Glaubensaussage oder einzelnem Glaubensinhalt in der Frühscholastik des 12. Jh. herausbildet.[20] Den frühen Liturgiekommentaren ist so immerhin das gesamte Spektrum der drei abendländischen Glaubensbekenntnisse wohlbekannt, allerdings kümmern sich auch hier nur wenige davon detaillierter um deren Inhalte oder reflektieren diese Vielzahl gründlich. Die Messkommentare konzentrieren sich in ihrer Erklärung meist auf die Erklärung des

17 S. Keefe, Water and the Word (wie Anm. 11), Bd. 1, 143f. mit dem Hinweis, dass viele Texte einen offiziellen Status erhalten konnten, so dass einzelne Liturgieanweisungen wie *Dominus vobiscum*, das diesen Status hatte, andere Erklärungen nicht verdrängten.

18 S. hierzu bes. Keefe, A Catalogue (wie Anm. 16), 153–159, wo sich 11 Einträge für ältere Kommentare des Athanasianums finden; für das Mittelalter bes. N. M. Häring: Commentaries on the Pseudo-Athanasian Creed, in: MS 34 (1972) 208–252, der auf 16 kommt und auch einen Gutteil der älteren Forschungsgeschichte aufarbeitet; dann neben der weiteren oben genannten neueren Literatur auch die älteren, immer noch lohnenden Werke wie G. D. W. Ommanney, Early History of the Athanasian Creed, London 1880; Ders., A Critical Dissertation on the Athanasian Creed. Its Original Language, Date, Authorship, Titles, Text, Reception and Use, Oxford 1897; Wiegand (wie Anm. 12); Ders., Das apostolische Symbol im Mittelalter, Gießen 1904; A. E. Burn, The Apostles' Creed, London 1906; Ders., The Athanasian Creed, London ²1918; J. N. D. Kelly, The Athanasian Creed, New York – Evanston 1964. Vgl. weiter P. Iacobone, Mysterium Trinitatis. Dogma e iconografia nell'Italia medievale, Rom 1997 (= TG.T 28), 55–66. Das Werk handelt in der ersten Hälfte vom Athanasianum, dann allgemeiner von der Ikonographie der Dreifaltigkeit. Allerdings werden in diesen Werken meist die immer gleichen Autoren genannt, so dass wie beim NC die Rezeptionsgeschichte einmal genauer untersucht werden müsste.

19 S. dazu auch G. R. Evans, The Academic Study of the Creeds in the Twelfth-Century-Schools, in: JThS 30 (1979) 463–480.

20 S. L. Hödl, Articulus fidei. Eine begriffsgeschichtliche Arbeit, in: J. Ratzinger/H. Fries (Hg.), Einsicht und Glaube. FS Gottlieb Söhngen, Freiburg 1962, 358–376; J. Goering, Christ in Dominican Catechesis. The Articles of Faith, in: K. Emery/J. Wawrykow (Hg.), Christ Among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers, Notre Dame 1998, 127–138.

Namens Symbol, den Grund, warum es überhaupt Teil der Liturgie ist, dann die spezifischen Bedingungen der liturgischen Verwendung und manchmal die Deutung des Inhalts.

Symbol wird etwa in der üblichen Erklärung, die über Isidor von Sevilla[21] auf Rufinus zurückverfolgt werden kann, als *indicium*, *signum* und vor allem *collatio* gedeutet. In der Deutung der Bezeichnung Symbol oder des Inhalts unterscheiden sich die Messkommentare dabei nicht von Erschließungen des Symbols in systematischem Kontext. Die Begründung für die liturgische Verwendung des Symbols sieht man meist wie in der Kompilation unterschiedlicher Messerklärungen *De divinis officiis*, deren Entstehung auf das 10. Jh., in den Kapiteln zum Symbol aber eventuell auf eine etwas spätere Zeit zurückgeht,[22] in Rm 10,10: *Corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem*. Die letzte Teilaussage wird als Aufruf zum lauten Bekenntnis in der liturgischen Versammlung verstanden. Manchmal ergänzt Rm 10,17 *ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi* dieses Zitat. Auch diese Aussage fordert das gesprochene Wort als wesentliches Element für den Glauben ein.

Bei der liturgischen Verwendung geht es v. a. um das für viele Fest- und Gedenktage vorgesehene Singen des Credos. Die Frage, wann welches Glaubensbekenntnis zu sprechen oder zu singen sei, bekommt breiten Raum, insbesondere bei Belethus (gest. 1182), Lothar von Segni (1160/1–1216),[23] dem späteren Innozenz III., und Wilhelm Durand (um 1230–1296), weniger bei Sicard von Cremona (1150–1215) bzw. Albertus Magnus (um 1200–1280). Ps.-Alkuin kennt diesen Punkt noch nicht. Der Grundtenor ist, wie schon erwähnt, dass die im Glaubensbekenntnis genannten Heilsgeheimnisse oder Personen bzw. die direkt oder indirekt damit verknüpften

21 S. Isidor von Sevilla, De ecclesiasticis officiis II, cap. 23f. (wie Anm. 5), 97–99 (PL 83, 815–817).

22 S. Ps.-Alkuin, De divinis officiis, cap. 41 u. 56 (wie Anm. 5) (PL 101, 1271–1273 u. 1284). Diese Kompilation hat einen Kommentar zu A und viele inhaltliche Entsprechungen in zahlreichen späteren Messkommentaren. Zur Textgeschichte und seinen Quellen, u. a. Remigius von Auxerre (gest. 908) und seine *Expositio missae* sowie zwei weitere Messerklärungen, s. J.-P. Bouhot, Les sources de l'*Expositio missae* de Remi d'Auxerre, in: REAugP 26 (1980) 118–169. Auffällig ist, dass alle Vorlagen noch keine Erklärung des Symbolums beinhalten, diese beiden Kapitel lassen sich zusammen mit anderem Material erst in einer Handschrift des 11. Jahrhunderts belegen und sind von da in die Ausgabe André Duchesnes gelangt, welche dann die Patrologia latina übernahm, s. ebd., 123.

23 S. das um 1195 verfasste Werk des Lothar von Segni, De sacro altaris mysterio, cap. 49–52, (PL 217, 827–830), gibt den Text von Apostolicum und NC an, bespricht die 12er-Unterteilung, dann ausführlich die liturgische Verwendung.

Festtage den öffentlichen Gesang des Symbolums bedingen und einfordern. Dabei stellt Albertus Magnus in *De sacrificio missae* die üblichen Ansichten recht geordnet zusammen, wobei er die vielen Einzelfälle entweder gut abdeckt oder manche auch stillschweigend übergeht.[24] Das NC werde in feierlichen Gottesdiensten gesungen, deren Festinhalt sich auf einen der Glaubensartikel beziehe. Dies ist möglich, weil, wie besonders bei Albertus Magnus deutlich wird, zwischen Apostolicum und NC mit dem Gegensatz implizit/nicht öffentlich/still zu sprechen versus explizit/öffentlich/laut zu singen unterschieden werden.

Johannes Belethus erwähnt sogar vier Symbola und bringt sie merkwürdigerweise in die Reihenfolge Apostolicum – Athanasianum – Konstantinopolitanum – Nicaenum[25], was er vermutlich von Honorius von Autun übernommen haben dürfte.[26] Auch dokumentiert er wie viele andere, zu welchen Festen das NC zu singen sei, doch eine Auslegung oder weitere Erklärung zur Bedeutung des NC bringt er nicht, nur dass das Apostolicum auf die Apostel zurückzuführen sei bzw. das Athanasium manche fälschlicherweise Anastasius zuordnen. In Abhängigkeit von Belethus nennt Sicard von Cremona Anfang des 13. Jh. ebenfalls vier Symbola. Dabei gibt er auch eine Hauptquelle des Westens für die Unterscheidung von N und C an, nämlich Hilarius von Poitiers mit seiner Schrift *De synodis*.[27]

[24] S. Albertus Magnus, De sacrificio missae II, cap. 10, ed. É. Borgnet (= Editio Parisiensis 38), Paris 1899, 74: *Ritus autem symboli est in duobus; quorum unum est, quod symbolum synodi potius cantatur in Ecclesia publice quam Apostolorum: quia publice est factum et expressius cum explanatione continet fidem. Symbolum autem Apostolorum in silentio dicitur: quia non publice praedicata adhuc fide est factum, et continet fidem implicitam et non explicitam, quae a singulis intelligi possit. Secundum autem est: quia non cantatur symbolum synodi nisi in solemnitatibus, in quibus aliqua mentio fit de symbolo, sicut in omnibus Dominicis* […].

[25] J. Beleth, Summa de ecclesiasticis officiis, cap. 40 und 113, ed. H. Douteil, Turnhout 1976 (= CCCM 41A), 74f. und 214 (PL 202, 49f. und 119), vgl. J. Beleth, Summe der kirchlichen Offizien. Einleitung Übersetzung und Anmerkungen von L. Weinrich, Turnhout 2012 (= CCT 11), 95–97 und 214.

[26] S. Honorius von Autun, Gemma animae II, cap. 59 (PL 172, 634), allerdings auch bei Honorius keine größeren historischen Erläuterungen.

[27] S. Hilarius von Poitiers, Liber de Synodis cap. 34 (PL 10, 507); darauf verweisen J. Beleth, Summa de ecclesiasticis officiis, cap. 40 (wie Anm. 25), 75 (PL 202, 50), Ders., Summe der kirchlichen Offizien (wie Anm. 25), 97; Sicard von Cremona, Mitralis de ecclesiasticis officiis III, cap. 4, ed. G. Sarbak/L. Weinrich, Turnhout 2008 (= CCCM 228), 164f. (PL 213, 112f.). Auf Hilarius griff schon im 12. Jh. Abälard zurück und in Abhängigkeit von ihm dann Petrus Lombardus in der *Filioque*-Debatte. Eine weitere wichtige Quelle war die Schrift Ps.-Hieronymus: Epistula 17 seu Explanatio fidei ad Cyrillum, in: EOMJA, hg. C. H. Turner, Oxford 1899, 355–

Wilhelm Durand von Mende OP, Liturgiker und Bischof von Mende, kompiliert zahlreiche Quellen, auch Bethelus, und erweitert sie beträchtlich. In seinem weit verbreiteten *Rationale divinorum officiorum* IV, cap. 25 diskutiert er das nach dem Evangelium zu singende Glaubensbekenntnis. Besonders ausführlich widmet er sich einer möglichst vollständigen Auflistung aller Tage, an denen NC zu singen wäre. Die Deutung des Wortes Symbolum folgt der bei Rufin und verknüpft die Etymologie mit der Entstehungslegende, denn *deshalb hat auch jeder einzelne von ihnen seinen Anteil (bolus), d. h. einen Artikel, beigetragen, wodurch sie das Kleinere Glaubensbekenntnis verfassten*.[28] Er zählt dann auch einzeln die Glaubensartikel der verschiedenen Apostel auf. Neben dem Apostolicum nennt er wie Bethelus zuerst das Athanasianum. Athanasius habe dieses Bekenntnis bei seinem Exil in Trier verfasst. Dann folgt das Nizänum. Dessen Wortlaut zitiert Durand nur unvollständig. Es geht ihm vor allem darum zu zeigen, dass es ebenfalls zwölf Artikel enthält. Interessant ist der Hinweis, *dass man in den genannten Nizänischen und Konstantinopolitanischen Konzilien weder die Worte 'secundum scripturas' (gemäß den Schriften) noch den Ausdruck 'filioque" (und vom Sohne) liest*,[29] d. h. Durand reflektiert die Abweichungen der verbreiteten lateinischen Übersetzung vom ursprünglichen Text und hat nicht nur das *Filioque* im Blick. Insofern gab es gerade für NC eine gewisse Sensibilität für die Überlieferungsgeschichte, die über das seit Karl dem Großen immer diskutierte *Filioque* hinausging. Die Auslegung, die Durdandus anschließt, gilt dann allein dem Apostolicum.

Insgesamt ist zu sagen, dass die Messkommentare wenig zur theologischen Bedeutung des NC sagen. Zentral sind für sie die theologische Äquivalenz der beiden Symbole Apostolicum und NC sowie die Frage nach der liturgischen Verwendung von NC. Theologisch äußern sie sich allenfalls zu den üblichen umstrittenen Punkten wie dem *Filioque*. Einzig die Kommentierung bei Albertus Magnus geht mehr in

363 (PL 30, 176–181), vgl. Keefe, A Catalogue (wie Anm. 16), 80f. Nr. 51; s. Petrus Lombardus, Sententiae I, d. 12, cap. 2, ed. I. Brady, Grottaferrata (Rom) 1971, Bd. 1, 119f.

28 Durandus, Rationale divinorum operum IV, cap. 25, ed. A. Davril/T. M. Thibodeua, Turnhout 1995 (= CCCM 140), 362 (übers. in H. Douteil/R. Suntrup (Hg.), Durandus, Rationale divinorum officiorum, Münster 2016 (= LWQF 107), 398).

29 Ibid., 363f. (übers. Douteil [wie Anm. 28], 399f.) mit Quellenangaben. Durandus hat sich nämlich mit dem Konzil von Lyon I von 1245 auseinandergesetzt, wo das NC mit *filioque* und *secundum scripturas* gesungen worden sei. In der Tat ist auch *secundum scripturas* ein biblisch inspirierter Zusatz, der sich erst später eingeschlichen hat und in der in Chalcedon bezeugten Textform nicht zu finden ist, s. hierzu Burn, The Nicene Creed (wie Anm. 3), 112f., und Ders., The Old Latin Text of Our Nicene Creed, in: JThS 2 (1900) 102–110.

die Tiefe, was bei seinem theologischen Profil wenig verwundert. Sie soll darum im Zusammenhang mit den systematischen Kommentaren behandelt werden.

2 Die systematischen Kommentierungen

Dass es im Mittelalter zu so wenigen Kommentierungen des NC gekommen ist, erstaunt. Das Wissen um das Bekenntnis konnte ja nie verloren gehen, wurde es doch regelmäßig im Gottesdienst gebetet bzw. gar gesungen. Doch für die allgemeine Unterweisung hatte sich bald das Apostolicum etabliert. Zudem lag durch die altkirchlichen Kommentare des römischen Glaubensbekenntnisses in der einen oder anderen Textform ein Fundus an Vorlagen bereit, aus dem man sich leicht bedienen konnte. Das war für das NC ganz anders.[30] De facto gab es neben den schon erwähnten Schriften des Hilarius von Poitiers, die auch fleißig abgeschrieben und verbreitet wurden, nur eine ältere Besprechung von NC, die immer bekannt war und hohes Ansehen genoss. Es ist die *Expositio catholicae fidei Nicaenique Symboli*, die als Hieronymus zugeschriebener Brief eine gewisse Autorität hatte, wenngleich es sich um keinen systematischen Kommentar handelt und dies eine falsche Zuschreibung ist. Da Petrus Lombardus ein Zitat daraus in seinem Sentenzenwerk aufnahm, blieb dieser Text das ganze Mittelalter über bekannt.[31] Darum taucht diese *Expositio* immer wieder in Sentenzenkommentaren oder ähnlichen systematischen Werken auf, aber nicht notwendigerweise, da sie vermutlich nicht als so einschlägig empfunden wurde, wie schon Petrus Lombardus nur ein relativ knappes Zeugnis über Abälard aufnimmt, ohne in diesem Fall die Quelle nochmals zu prüfen, oder da sich die Zweifel an der Autorschaft regten. Interessanter schienen Petrus Lombardus die Informationen über den Einschub des *Filioque*, die Anathematisierung der Westkirche durch die Ostkirche und die berühmten Silbertafeln Leos III. ohne den *Filioque*-Zusatz.[32] Diese Information zirkulierte in den frühen theologischen Summen wie der *Summa sententiarum*, bei Abälard oder in den von diesem abhängigen Sentenzen des Magister Roland und dann weiter in den Sentenzenkommentaren des 13. Jh. Dabei hatte sich die Meinung schon verfestigt, das bekannte Symbol NC stamme direkt vom Konzil von Nizäa und nicht vom Nachfolgekonzil in Konstantinopel.

30 S. oben die Literatur in Anm. 16.

31 S. Petrus Lombardus, Sententiae I, d. 12, cap. 2 (wie Anm. 27), Bd. 1, 119f. Lombardus folgt hier eng Abaelardus, Theologia Scholarium II, ed. E. M. Buytaert (= CCCM 13), Turnhout 1987, 486f. (PL 178, 1078f.). Die Quelle findet sich in Ps.-Hieronymus, Epistula 17 seu Explanatio fidei ad Cyrillum (wie Anm. 27).

32 S. Petrus Lombardus, Sententiae I, d. 11, cap. 1 (wie Anm. 27), Bd. 1, 115 mit Quellenhinweisen.

Neben diesem Hieronymus zugeschriebenen Brief gab es weitere Texte des 4. und 5. Jahrhunderts, die auf NC eingehen, doch nichts davon regte selbst zu einer eingehenderen Beschäftigung mit NC an oder forderte bis zum Beginn der Scholastik zu einem eigenständigen Kommentar dieses Glaubensbekenntnisses heraus. Auch die Auseinandersetzung mit dem spanischen Adoptianismus lässt den Westen zwar auf NC zurückgreifen, befördert aber keine von dieser Streitfrage unabhängige Gesamtkommentierung.[33] Das scheint erst nach 1000 der Fall zu sein, genauer besehen in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. An systematischen Kommentaren des NC aus der Zeit der Scholastik bis 1500 ließen sich bisher folgende Texte finden:

- Alanus ab Insulis: *Super Symbolum Apostolorum*,[34] Ende 12. Jh., kommentiert dabei auch die Abweichungen von NC.
- Alanus ab Insulis: *Expositio super Symbolum*,[35] Ende 12. Jh., Kommentar zu NC.
- Anonymus: *De articulis fidei* (Inc.: *Circa institutionem et distinctionem articulorum fidei* ...), erhalten mit kleinen Variationen in den Handschriften München, Staatsbibliothek, Clm 14620, fol. 130r–134v; Vatikan, Vat. Pal. lat. 221, fol. 62r–70v; Vat. lat. 869, fol. 154r–159v; enthält einen Kommentar zu den drei Symbola, wird machmal Johannes von La Rochelle zugeschrieben, ist verschieden von dessen *Summa de articulis fidei*, aber weitgehend identisch mit dem entsprechenden Text der *Summa Halensis*.[36]
- Philipp der Kanzler: *Summa de bono*, q. 12, De fide,[37] erstes Viertel 13. Jh., vergleicht Apostolicum und NC, diente auch als Quelle für die *Summa Halensis*.

33 S. z. B. Alkuin, Contra Felicem I cap. 9f., (PL 101, 132f.), zur Verwandtschaft des zitierten Bekenntnisses mit dem Missale von Stowe Capelle, Alcuin et l'histoire du symbole (wie Anm. 3).

34 N. M. Häring, A Commentary on the Apostles' Creed by Alan of Lille (O. Cist.), in: ACi 30 (1974) 7–45, Text ebd., 16–45.

35 N. M. Häring, A Commentary on the Creed of the Mass by Alan of Lille (O. Cist.), in: ACi 30 (1974) 281–303, Text ebd., 287–303.

36 Vgl. M. Bernards, Zur Überlieferung mittelalterliche theologischer Schriften. Neue Handschriften, in: RTAM 19 (1952) 327–336, 331f.; J. G. Bougerol, Jean de la Rochelle, les œuvres et les manuscrits, in: AFH 87 (1994) 205–215. Ob die ursprüngliche Summa des Johannes von La Rochelle (Anfang 13. Jh., zu finden in Madrid, Escorial C. VI. 2; Mailand, Bibl. Univ. Brera, A. D. IX. 7; Vatikan, Vat. lat. 4298) und nicht nur die *Summa de articulis fidei* die Glaubensartikel behandelt hat, müsste noch herausgefunden werden.

37 Philipp der Kanzler, Summa de bono, ed. N. Wicki, 2 Bde., Bern 1985, Bd. 2, 626–646.

- *Summa Halensis*, vol. III, p. 3, inq. 2, tract. 2, tit. 1–3 (= III, q. 69), Anfang 13. Jh., Kommentar zu einige Themen aus NC in Quästionenform.[38]
- Anonymus: *Quaestio de articulis fidei*, Vatikan, Vat. lat. 4263, fol. 68vb–71rb (Inc.: *Ut appareat qui et quot sint articuli* ...), ein Fragen- und Antwortkatalog zur liturgischen Verwendung, der Anzahl der Glaubensartikel und besonders zu den Abweichungen des NC von A.
- Albertus Magnus: *In Sententias* III, d. 24, B, a. 6,[39] Unterteilung Apostolicum und NC, Diskussion von NC.
- Albertus Magnus: *De sacrificio missae* II, cap. 8–10,[40] Kommentare zu Apostolicum und NC.
- Thomas von Aquin: *De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis*,[41] von 1261–1268, systematische Aufstellung der Glaubensartikel und zurückgewiesener Irrlehren mit Apostolicum und NC gemeinsam als Basis, wurde v. a. im 15. Jh. zu Reformzwecken verbreitet.
- Thomas Aquinas: *Collationes in Symbolum Apostolorum*,[42] Predigten anhand des Apostolicums, in das die meisten Eigenformulierungen des NC integriert werden.
- Jean Germain: Trésor des simples (1450), Buch IV, Kap. 2; Paris, BnF, Ms. fr. 69, fol. 135v–142r.

Allein die *Summa Halensis* kommentiert alle drei Glaubensbekenntnisse, wenn auch nicht den vollständigen Text. Auch dem früheren Alanus ist ein gewisser Drang zur Vollständigkeit anzusehen, denn während er in *Super Symbolum Apostolorum* schon die Abweichungen vom NC mitkommentiert, nimmt er sich dieses nochmals extra in der *Expositio super Symbolum* vor. Die *Collationes* des Thomas gehen aller Wahrscheinlichkeit nach auf Predigten im Jahr 1273 zurück und stellen eine *Reportatio*

38 Alexander von Hales, Summa theologica, 4 Bde., ed. Quaracchi 1924–1948, Bd. III, 1122–1144. Die *Summa Halensis* ist ja bekanntlich ein Großunternehmen mit vielen Autoren gewesen, deshalb wird sie hier nicht mit nur einer Autorenzuschreibung zitiert.

39 S. Albertus Magnus, In Sententias III, d. 24, B, a. 6, ed. É. Borgnet, Paris 1894 (= Editio Parisiensis 28), 453–463.

40 Ders., De sacrificio missae II, cap. 8–10 (wie Anm. 24), Bd. 38, 57–74.

41 Thomas von Aquin, De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis, ed. Leonina, Bd. 42, Rom 1979, 245–252.

42 Ders., Opuscula theologica, Bd. 2: In Symbolum Apostolorum, scilicet "Credo in Deum" expositio, ed. R. M. Spiazzi, Turin – Rom 1953, 191–217; The Sermon-Conferences of St. Thomas Aquinas on the Apostles' Creed, transl. from the Leonine ed. and introd. by N. Ayo, Notre Dame 1988; Ders, Das Credo. Auslegungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis lat.-dt., übers. J. Pieper, hg. H.-G. Nissing/B. Wald (= Einführende Schriften 3), München 2019.

Reginalds von Piperno dar, in die auch später noch systematisierend eingegriffen wurde, so dass der Predigtcharakter des Textes kaum wiederzuerkennen ist. Auffälliger Weise decken die Predigten auch das NC, welches immer wieder als *aliud symbolum* oder das der Väter bezeichnet wird, ab, dessen Eigenheiten harmonisierend in die Ausführungen integriert werden.[43] Neben diesen Autoren gibt es viele, welche die verschiedenen Bekenntnisse nur erwähnen, ohne sie weiter zu diskutieren.

Die Bezeichnungen für die Bekenntnisse variieren leicht, dem *Symbolum apostolicum* oder *Symbolum apostolorum* entsprechen *Symbolum Nicaenum* oder *Symbolum patrum*, entsprechend dann *Symbolum Athanasii* oder *Symbolum Athanasianum*. Interessanter sind die jeweiligen Systematisierungsversuche für das Vorliegen dreier unterschiedlicher Bekenntnisse. Dass diese so nur in der abendländischen Tradition zu finden waren, war den behandelten Autoren nicht bewusst und ging dem Westen erst richtig im Laufe des Konzils von Ferrara-Florenz auf. Gerade dass man das Athanasianum einem griechischsprachigen Autor zuschrieb, der es bei seinem Exil in der weströmischen Metropole Trier abgefasst haben soll, scheint hier den Blick besonders verstellt zu haben. Zweifel am direkten apostolischen Ursprung des Apostolicums äußerte erst Lorenzo Valla (1407–1457) im 15. Jh. und musste nach einem Prozess diese Ansicht zurückziehen. Auch Humanismus und Reformationszeit änderten hier erst einmal nichts, nur die Sozinianer meldeten Zweifel an.[44] Die Authentizität für das Athanasius zugeschriebene Athanasianum konnte erst Gerhard Johannes Voss im 17. Jh. widerlegen, der auch gegen die traditionelle Zuschreibung des Apostolicums argumentierte.[45]

Die mittelalterlichen Autoren begründen die Dreizahl der Bekenntnisse meist mit einem Entwicklungsgedanken. Unhinterfragt bleibt dabei die Priorität des Apostolicums. Der Vorrang des Apostolicums verdankt sich weitgehend seiner Zuschreibung. Dass dieser Text direkt auf die Apostel zurückgehe, begründete seine Autorität. Der früheste Beleg findet sich bei Ambrosius im Jahr 390, die Legende wird erstmals in einer Augustinus zugeschriebenen Predigt aus dem 6. Jh. greifbar.[46]

[43] Dieses Werk des Thomas findet sich in einer geraffteren und ergänzten Version von Heinrich von Langenstein (1325–1397) als *Expositio super symbolum apostolorum* in zahlreichen Handschriften, s. u.a. Graz, Universitätsbibliothek, Ms 887, fol. 137v–164v.

[44] Vgl. Bakhuizen van den Brink (wie Anm. 9), 198f.

[45] S. J. N. D. Kelly, The Athanasian Creed (wie Anm. 18), 4, s. G. J. Vossius, Dissertationes tres de tribus symbolis, Amsterdam ²1642.

[46] S. Bakhuizen van den Brink (wie Anm. 9), 187f., mit Verweis auf den immer noch sehr lesenswerten Überblick bei H. de Lubac, La foi chrétienne, Paris 1969, 19–53, dt. Ders., Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses, Einsiedeln 1975, 9–28.

Über diese Autorität verbreitete sie sich mühelos und wurde auch in der Scholastik nicht hinterfragt. Statt vom Text auf die Apostel zu schließen, bemühte man sich vielmehr, umgekehrt anhand der Apostelzahl z. B. 12 Glaubensartikel zu unterscheiden, auch wenn dies nicht immer leicht war. Das Apostolicum galt schlichtweg als *fons*, "Quelle" aller Glaubensbekenntnisse.[47] Dass die 12 Aussagen der Apostel schon von 12 Propheten im AT vorhergesagt worden seien, rundete dieses Gesamtbild ab.[48] Ein weiteres Argument für die Priorität des Apostolicums vor dem Nicaenum, das sich bis in die Reformationszeit hielt, konnte sein, dass die Kommentierung des Rufinus von Aquileia dem älteren Cyprian von Carthago zugeschrieben wurde, so dass ein vornizänischer Textzeuge entstand, was noch Erasmus wiederholte, obgleich er diese Autorschaft hinterfragte.[49] Dieser Vorrang des Apostolicums hielt sich durch die Reformationszeit hindurch und weit darüber hinaus, einer Begründung schien dies nicht zu bedürfen.[50] Das Alter und die Autorität der Apostel waren über gut 1500 Jahre hinweg Argument genug, die späteren Glaubensbekenntnisse galten als Weiterentwicklungen auf dem Fundament der Apostel.

Sehr geordnet fasst Hugo Ripelin von Straßburg OP (um 1205 – um 1270) diese Abfolge der Symbola in einer Weise zusammen, die didaktisch-pädagogisch angelegt ist und direkt aus dem Hörsaal zu kommen scheint, indem er die drei Bekenntnisse auf den Dreischritt *instructio-explanatio-defensio* verteilt, also Lehre, dann Erklärung und schließlich Verteidigung des Gelehrten und Erklärten gegen Einwände.[51] Das entspricht ganz der vorausgehenden Diskussion, etwa in der *Quaestio de articulis fidei*, die von *instructio* sowie *explanatio* bzw. *defensio* und *impugnatio* spricht, wobei die *instructio* das Apostolicum leiste.[52] Ähnlich ist auch die Auffassung des Thomas, der die Reihe *proponere-defendere-elucidare* bzw. *explicatio* aufstellt, wobei

47 S. Alanus, Super Symbolum Apostolorum, Nr. 5 (wie Anm. 34), 17.

48 S. hierzu J. Goering (wie Anm. 20), 128.

49 S. Bakhuizen van den Brink (wie Anm. 9), 187.

50 S. z.B. C. Cruciger, Enarrationis symboli Niceni articuli duo, Wittenberg 1548, fol. 4v: *Et Apostolicum uetustius esse Niceno non dubium est*.

51 Hugo Ripelin von Straßburg, Compendium theologicae veritatis V, cap. 21, ed. É. Borgnet, Bd. 34, Paris 1895, 170: *Tria sunt symbola: Primum Apostolorum: secundum Nicaeni concilii: tertium Athanasii. Primum factum est ad fidei instructionem: secundum ad fidei explanationem: tertium ad fidei defensionem.* Diese Reihe gefiel auch Ludolph von Sachsen, er führt sie in seiner *Vita Christi* an, s. Vossius (wie Anm. 45), 2.

52 S. Quaestio de articulis fidei, Vat. lat. 4263, fol. 69ra: *Propter primam causam (i. e. instructionem) conditum est symbolum apostolorum, propter aliam alia duo, in quibus addita sunt aliqua ad explanationem fidei et impugnationem haeresium.*

besonders das Athanasianum gegen Irrlehren gerichtet sein soll.[53] Das scheint etwas näher an der Linie des etwas älteren Hugo von St. Cher (um 1200–1263) zu sein, der mit *professio-explanatio-defensio* strukturiert.[54] Auch Bonaventura teilt in seinem Sentenzenkommentar die Auffassung, die späteren Symbola dienten der *explicatio* und *confutatio*, während das Apostolicum das *fundamentum* sei.[55] Gut ein Jahrhundert später und in direkter Kenntnis dieser Tradition, etwa eines Bonaventura, greift auch Marsilius von Inghen (gest. 1396) diese Reihung auf. Er setzt dabei einen spirituellen Akzent, indem er bei seiner Reihe *fundamentum fidei/vivere in symbolo-maior declaratio/exstirpatio haeresium-confirmatio fidei/detestatio haeresis Arianae* die dogmatische Bedeutung des jeweiligen Glaubensbekenntnisses zugleich mit der liturgischen Verwendung, z. B. Apostolicum und Athanansianum in Prim und Komplet, verknüpft und die Glaubensbekenntnisse auf ihren Lebenswert hin ausdeutet. Das tägliche Gebet der unterschiedlichen Glaubensbekenntnisse rahmt das ganze Leben ein und führt den Beter zum Heil als Lohn für seine Beständigkeit.[56]

Wer nur zwei Bekenntnisse berücksichtigt, kommt auf einen entsprechenden Zweischritt, der aus Vorlage und Erklärung oder Verteidigung gegen Irrlehren besteht. Alanus (um 1120–1202) spricht von *instruere* und *armare contra insultus haereticorum* für das Apostolicum und *haereticorum confusio* und *suppletio* für NC.[57] Auch Albertus stellt sich die Frage nach der Vielzahl der Glaubensbekenntnisse und erklärt sie dann eher geschichtlich. Das Apostolicum entstand bei einem letzten Apostelkonzil, als diese im Begriff waren, endgültig auseinanderzugehen. Nachdem die Irrlehren zugenommen hatten, wollte man in Nizäa gegen diese Irrtümer die Glaubensartikel weiter erklären (*explanare*).[58] Diese Überlegung findet sich ähnlich

53 S. Thomas von Aquin, In Sententias III, d. 25, q. 1, a. 1, sol. 3, ed. M. F. Moos, Bd. 3, Paris 1956, 787. An anderer Stelle Ders., Summa Theologiae II-II, q. 1, a. 10 ad 3, ed, Leonina, Bd. 8, 24 charakterisiert er das Athanasianum als *doctrina*, also Lehrabhandlung, nicht *manifestatio fidei*, also nicht im eigentlichen Sinne als Glaubenssymbol, zu dem es erst durch die Autorisierung durch den Papst geworden sei.

54 S. Hugo von St. Cher, In Sententias III, d. 25, Val. lat. 1098, fol. 106r.

55 Bonaventura, In Sententias III, d. 25, a. 1, q. 1, , ed. Quaracchi 1887 (= Opera omnia, Bd. 3), 538. So wird es dann ein Vierteljahrtausend später Johann Altenstaig auf der Basis von Bonaventura und Gabriel Biel ins 16. Jahrhundert weitertragen, s. Johann Altenstaig, Vocabularius theologicus, Hagenau 1517, fol. 235v, s.v. Symbolum.

56 S. Marsilius von Inghen, In Sententias III, d. 25., q. 14, a. 2, Bd. 3/3, Straßburg 1501, fol. 454v-455r.

57 Alanus, Expositio super Symbolum, Nr. 3 und 9 (wie Anm. 35), 287 und 289.

58 S. Albertus Magnus, De sacrificio missae II, cap. 10 (wie Anm. 24), Bd. 38, 66.

bei Thomas von Aquin, der daraus auch wie andere den Grund gewinnt, warum das Apostolicum mit gedämpfter Stimme zu sprechen sei, NC aber laut zu singen.[59] Man kann dies auch schon in etwas anderer Form bei Alanus entdecken.[60] Doch gibt es hier zahlreiche Varianten.[61] Ein über diese drei Grundbekenntnisse hinausgehendes Interesse ist selten zu erkennen. Albertus etwa geht in der Messerklärung ausführlich auf die beiden Hauptbekenntnisse ein, im Sentenzenkommentar erwähnt er auch das Athanasianum und zitiert sogar noch ein Antiochenisches Glaubensbekenntnis, wie er es in Johannes Cassians (gest. um 435) Schrift *De fide contra Nestorium* (= *De incarnatione Christi*) lib. VI, cap. 3 fand. Allerdings verarbeitet er es nur in einer Objectio zur Frage nach der korrekten Zählung und Abgrenzung der einzelnen Glaubensartikel.[62] Die Brisanz einer historischen Entwicklung des Glaubensbekenntnisses von Konstantinopel vermochte er wohl nicht wahrzunehmen und kommt darauf nicht zu sprechen. Auch für Albertus war das NC ja letztlich eine Entfaltung des Apostolicums, insofern war die primäre Textgrundlage geklärt.

Dennoch ist festzuhalten, dass durch die Kommentierung von Sententiae III, d. 24 und 25 immer eine Sensibilität für die Verschiedenheit der drei Glaubensbekenntnisse bewahrt wurde. Überhaupt wurde die Stelle Sententiae III, d. 24 und 25

59 S. Thomas von Aquin, Summa Theologiae II-II, q. 1, a. 9 ad 6 (wie Anm. 53), Bd. 8, 23*: Ad sextum dicendum quod, quia symbolum patrum est declarativum symboli apostolorum, et etiam fuit conditum fide iam manifestata et Ecclesia pacem habente, propter hoc publice in Missa cantatur. Symbolum autem apostolorum, quod tempore persecutionis editum fuit, fide nondum publicata, occulte dicitur in prima et in completorio, quasi contra tenebras errorum praeteritorum et futurorum.*

60 S. Alanus, Expositio super Symbolum, Nr. 11 (wie Anm. 35), 289: *Nicenum uero simbolum eleuata uoce et celebriter cantatur ad significandum quod ecclesia iam capud suum erexerat et per uniuersum orbem fere fuerat diffusa et quia in eo manifestius continentur que in apostolico obscurius ponuntur.*

61 S. z. B. Hugo von St. Cher, In Sententias III, d. 25, Val. lat. 1098, fol. 106r: *Symbolum apostolorum factum fuit ad confessionem fidei ipsi deo, unde submisse dicitur ad deum, cui bona intentio est alia vox. Sed Symbolum Nicaeni concilii factum fuit ad explanationem, symbolum apostolorum et symbolum Anastasii (sc. Athanasii) ad defensionem fidei et ideo alta voce et publica debet clamari et dici contra impugnantes et non intelligentes.*

62 S. im 29 Einwände umfassenden Artikel von Albertus Magnus, In Sententias III, d. 24, B, a. 6 (wie Anm. 39), Bd. 28, 453–463, bes. obj. 13 u. ad 13, ebd., 454 und 461: *Ad illud quod obicitur de symbolo Antiocheno, dicendum quod non est vulgatum ut ista duo: et hoc ideo, quia est occasio dubitandi: cum enim dicebatur, ‚Solum verum Deum', poterat intelligi, ut solitudo implicaretur circa Deum, et ita pluralitas personarum excluderetur: et ideo hoc ablatum fuit in Nicaeno*. Albertus schiebt den Antiochenischen Text wegen seiner eventuellen Missverständlichkeit rein systematisch-dogmatisch beiseite, nicht historisch oder gar konzilsgeschichtlich.

zu einem Ort in Sentenzenkommentaren, Grundlegendes zu den Glaubensbekenntnissen zu sagen oder wie z. B. bei Dionysius dem Kartäuser die Ergebnisse, für ihn v. a. Thomas und Bonaventura mit den Entwicklungen der Spätscholastik im Hintergrund, zusammenzustellen.[63]

Der Vorrang des Apostolicums wird in den unterschiedlichen Begründungen aber nirgends erschüttert, auch wenn man es immer als erklärungsbedürftig ansah, dass es nicht feierlich gesungen wurde. Wegen der Textlänge hatte Alanus noch NC für das größere gehalten.[64] So sieht es offenbar auch noch die *Summa Halensis*.[65] Doch später hatte man mit dieser Aussage seine Probleme. Das zeigt die *Quaestio de articulis fidei*, die dies als eigenen Diskussionpunkt bearbeitet und umgekehrt beurteilt.[66] Die Bezeichnung *symbolum maius* für das *Apostolicum* ist dann für Bonaventura eine Selbstverständlichkeit.[67] Andererseits spricht Durand ebenso selbstverständlich beim NC vom *symbolum maius*, was sich aber bei ihm v. a. davon ableitet, dass er das Apostolicum als *symbolum minus* bezeichnet, das gut mit den "kleinen Brocken" harmoniert, als die er das *bolos* etymologisch herleitet.[68] Die Bezeichnung Durands scheint sich aber nicht durchgesetzt zu haben, zumindest nicht in der dogmatischen Behandlung des Themas. Bei Marsilius von Inghen, der sich an anderer Stelle bei der Diskussion der Zählung der Glaubensartikel direkt auf Bonaventura

63 Bei Dionysius gibt es allerdings zu den Symbolen keine über seine Quellen hinausgehenden Aussagen. S. Dionysius Cartusianus, In Sententias III, d. 25, Tournai 1904 (= Opera omnia Bd. 20), 436f. Auch Gabriel Biel bietet zu den Glaubensbekenntnissen nur Gemeingut und stützt sich namentlich auf Bonaventura, s. Ders., Collectorium III, d. 25, (Tübingen 1501) ND Hildesheim – New York 1977, fol. NN 4rv.

64 S. die Einleitung von N. M. Häring zu Alanus: Super Symbolum Apostolorum (wie Anm. 34), 13.

65 S. Summa Halensis, vol. III, p. 3, inq. 2, tract. 2, tit. 1 (wie Anm. 38), 1123. Dort wird schon auf die Stelle in der nächsten Anmerkung verwiesen.

66 S. Quaestio de articulis fidei, Vat. lat. 4263, fol. 69ra: *dicitur autem maius symbolum apostolorum, non quia plura contineat, sed quia a maioribus conditum est, quia ab ipsis primis patribus ecclesiae, scilicet ipsis apostolis.*

67 S. Bonaventura, In Sententias III, d. 25, a. 1, q. 1 (wie Anm. 55), Bd. 3, 538: *Et inde est, quod Symbolum Apostolorum dicitur esse maius, non quantum ad continentiam verborum, sed quantum ad continentiam articulorum et quantum ad auctoritatem componentium. Maioris enim auctoritatis est illud Symbolum quam alia duo.*

68 S. Durandus, Rationale divinorum operum IV, cap. 25 (wie Anm. 28), 362 und 364 (übers. Douteil (wie Anm. 28), 397 u. 400).

beruft, ist der Ausdruck *symbolum maius* wegen der Autorität seiner Urheber, hinter denen direkt der Heilige Geist steht, klar für das Apostolicum reserviert.[69]

Da nun NC als spezifisch gegen spezielle Irrlehren gerichteter Lehrtext verstanden wird, ordnen die Erklärungen den einzelnen Glaubensartikeln auch zahlreiche Irrlehren zu. Dies geht weit über die konkreten Zielgruppen hinaus, die wir heute aus historischer Perspektive festhalten, also v. a. Arius, Markell von Ankyra und die sogenannten Pneumatomachen. Nicht alle Erklärungen ziehen dieses Muster konsequent durch. Die *Quaestio de articulis fidei* benennt nur die Manichäer oder unspezifischer andere abweichende Lehren, bespricht aber auch nicht alle Glaubensartikel. Eine Liste der Irrtümer bei den konsequenteren Durchgängen stellt sich so dar.[70]

Artikel nach Alanus	Alanus (zu Apostolicum bzw. NC)	Albertus[71]	Thomas: De articulis fidei
1 Gott, Vater, Schöpfer	Heiden, Polytheisten, Manichäer bzw. Epikuräer, Platon, Aristoteles	Manichäer	Heiden, Manichäer, Anthropomorphiten, Epikuräer, griech. Philosophen, Demokrit, Platon u. Anaxagoras, Aristoteles, Simon Magus
2 Jesus Christus	Eutyches, Arius, Manichäer bzw. Nestorius, Arius Manichäer	Arius	Sabellius, Arius, Eunomius,
3 geboren	Haeretici (de spiritus sancti semine) bzw. ad redimendum demonem, de virili semine Manichäer	Manichäer, Ebioniten	12 Irrtümer über Inkarnation, u. a. Ebioniten, Manichäer, Valentinus, Apollinaris, Monotheleten, Nestorius
4 gestorben, begraben, hinabgestiegen	Nikolaiten	Manichäer, Sabellius	Manichäer, Gaianus
5 auferstanden	Juden	–	Origenes

69 S. Marsilius von Inghen, In Sententias III, d. 25, q. 14, a. 2 (wie Anm. 56), fol. 455r: *Horum trium primum apostolorum dicitur maius non verborum pluralitate, sed facientium auctoritate*.

70 Auch Bonaventura, In Sententias III, d. 25, a. 1, q. 1 (wie Anm. 55), Bd. 3, 537f., zählt für NC eine kürzere, aber insgesamt ähnliche Liste wie Thomas auf.

71 Einige Häresien, aber nicht in dieser Ausführlichkeit, erwähnt auch Alberts Sentenzenkommentar, s. oben Anm. 39.

6 sitzt zur Rechten	–	–	–
7 Wiederkunft	Juden	Origenes, Judaizantes	–
8 Hl. Geist	Pneumatomachen, Griechen, Montanus bzw. Arius, Pelagius, Griechen, Makedonius, Montanus	Nestorius, Eutyches, Griechen	Makedonius, Griechen
9 Kirche, Gemeinschaft der Heiligen	–	–	12 Irrtümer über das Heilswirken Gottes, u. a. Pelagianer, Origenes, Donatisten
10 Vergebung	–	–	s. bei 9
11 Auferstehung der Toten	–	Hymnäus, Philetus (2 Tim 2,26f.)	Valentinus, Hymnäus, Philetus, Eutychios v. Konstantinopel, Cerynthus
12 ewiges Leben	–	Stoiker	Origenes

Der Zusammenhang zwischen *regula fidei* und Bekenntnis aus der Alten Kirche wurde in der Scholastik offensichtlich so sehr verfeinert, dass entweder schon das Apostolicum präventiv und das NC dann reaktiv mehr oder weniger alle dogmatischen Irrtümer entlarvt und pariert haben, die man sich denken konnte. Besonders Thomas von Aquin folgt hier extrem gründlich und ausführlich diesem Gesichtspunkt in seinem Brief oder Gutachten *De articulis fidei*. Damit wird das Glaubensbekenntnis endgültig zu einem Kompendium der christlichen Lehre in Kurzform. Es verwundert wenig, dass gerade diese Schrift im 15. Jh. für die Glaubensunterweisung im Zuge der Kirchenreform propagiert wurde. Andererseits wird aber gerade bei Thomas deutlich, wie ahistorisch der Text mit Bezügen überfrachtet wird. Schon bei Alanus kann man sich fragen, ob im NC wirklich ein Bezug zu den Manichäern oder gar den vorchristlichen Philosophen Platon und Aristoteles mitzudenken ist.

Neben diesen generellen Gegenüberstellungen ist natürlich besonders interessant, wie die Kommentatoren mit einigen Besonderheiten des NC umgingen. Auch diese gewinnen sie auffälligerweise vor allem im Vergleich mit dem Apostolicum,

nicht aus einer der dem NC immanenten Textgeschichte, die man ja erst in den letzten Jahrhunderten intensiver erforscht hat. Allein Thomas gelingt es, zwar nicht die unmittelbaren Vorlagen für Formulierungen bei griechischen Kirchenvätern zu rekonstruieren, wohl aber die zentralen biblischen Belege für das ja absichtlich sehr biblisch formulierte NC zu nennen. Hier kombiniert der Aquinate höchste Sensibilität für die Vätertheologie mit apologetischem Denken.[72] An solchen Unterschieden fallen besonders diese vier Punkte auf, die mit größerem Einsatz diskutiert werden:

Artikel 1: *factorem* statt *creatorem*

Artikel 5: der fehlende Höllenabstieg

Artikel 8: die *Filioque*-Problematik

Artikel 9/10: *communio sanctorum*

Die Debatte um den *Filioque*-Zusatz braucht hier nicht weiter aufgegriffen zu werden. Für die Deutung der Symbola sieht man aber hier schön, wie sich der Gedanke durchsetzt, das NC habe sich aus dem Apostolicum entwickelt und nur expliziert, was vorher implizit schon da war.[73]

Würde man heute eher sagen, dass die Variation im ersten Glaubensartikel *creator-factor* für Schöpfer nur eine Übersetzungsfrage ist, sah das Mittelalter hier eine tiefere Bedeutung. Schon Alanus hebt in seinem Kommentar des Apostolicums hervor, dass es *creatorem, non factorem* heiße. Natürlich bedeutet *creatio* die Schöpfung aus dem Nichts, ohne vorausliegende Materie. Damit werden die Irrtümer Platons und Aristoteles' zurückgewiesen.[74] Der eine habe drei ewige Prinzipien, nämlich Gott, die *materia primordialis* und die Ideen, angenommen, der andere zwei, Form

[72] S. beim Vorwurf, nach den Aposteln durfte niemand eine Glaubensregel aufstellen, THOMAS VON AQUIN, In Sententias III, d. 25, q. 1, a. 1 sol. 3, ad 2 (wie Anm. 53), 787: ... *quod Patres qui alia symbola post Apostolos ediderunt, nihil de suo apposuerunt; sed ex sacris Scripturis ea quae addiderunt, exceperunt.*

[73] S. z. B. bes. ausführlich THOMAS VON AQUIN, Summa Theologiae I, q. 36, a. 2 ad 2 u. 3 (wie Anm. 53), Bd. 4, 378, und DERS., De potentia, q. 10, a. 4 ad 13, ed. MARIETTI, Rom 1953, 82. Einerseits sei das *Filioque* zur Zeit des Konzils von Konstantinopel noch nicht bestritten worden, das sei erstmals durch Nestorianer geschehen, andererseits sei die spätere Hinzufügung des *Filioque* die übliche Präzisierung eines vorher nur implizit gefassten Inhalts.

[74] S. ALANUS, Super Symbolum Apostolorum, Nr. 22 u. 23 (wie Anm. 34), 23.

und Materie. In seinem Kommentar zu NC muss er dann eingestehen, dass die Bezeichnung *factor* in NC uneigentlich sei.[75] Die späteren Kommentare zum NC gehen hier einen anderen Weg. Während das Apostolicum die Schöpfung aus dem Nichts, also ohne vorausgesetzte Materie, herausstelle, unterstreiche NC das Wirken Gottes im Geschaffenen, also bei schon vorliegender Materie, wirke doch Gottes *alles in allen* (1 Kor 12,6).[76] Diese Überlegung konnte die *Summa Halensis* bei ihren verschiedenen Quellen schon lesen, etwa bei Philipp dem Kanzler,[77] und die *Quaestio de articulis fidei* sieht ein ganz ähnliches Problem.[78] Der Gedanke scheint also schon zum Standardrepertoire der Universitätstheologie geworden zu sein. Albertus sieht hier kein Problem mehr, sondern konzentriert sich auf die Einheit des Schöpfers gegen die Manichäer.[79] Auch Thomas hält diesen Unterschied für signifikant und setzt ihn im Sentenzenkommentar als Gegenargument gegen die Einteilung des Glaubenssymbols ein. Dort wie in der *Expositio* meint er, das Wort *factor* markiere den zeitlichen Anfang der Welt gegen diejenigen, die die Ewigkeit der Welt lehrten.[80] In seinen *Collationes* sieht er dies ähnlich, das *creator* stelle sich aber nicht nur gegen den zeitlichen Anfang der Welt, sondern auch gegen die Annahme einer ewigen Urmaterie, mit der Gott die Welt geschaffen habe.[81]

Ein weiteres immer wieder diskutiertes Thema ist der Höllenabstieg. Bekanntlich findet sich dieses Thema prominent in der östlichen Theologie und Ikonographie, aber nicht im Bekenntnis von Nizäa. Das fiel schon immer auf. Alanus bemerkt dies in seinem Apostolicumskommentar, ohne allerdings Gründe zu nennen. Er sieht das aber schon in der Aussage über das Begrabenwerden abgedeckt. Denn nach dem Tod wurde der Leib begraben, Christi Seele stieg aber in die Unterwelt. Beides gehört zu

75 S. Ders., Expositio super Symbolum, Nr. 22 (wie Anm. 35), 292: *Et nota quod improprie dicitur deus factor, proprie autem creator.*

76 S. Summa Halensis, vol. III, p. 3, inq. 2, tract. 2, tit. 2 (wie Anm. 38), 1132f.

77 Vgl. Philipp der Kanzler (wie Anm. 37), Bd. 2, 629f.

78 S. Quaestio de articulis fidei, Vat. lat. 4263, fol. 71ra: *dicitur etiam ibi ‚factorem caeli et terrae', quia haeretici calumniabant nomen creatoris, quia ibi ponitur caelum tam pro continente quam contentis, scribitur ‚et terra', propter quod etiam dicitur ‚visibilium et invisibilium', cum multa sint in terra, quae non sunt creata ex nihilo, sed facta ex materia. Ideo ad evitandam calumniam merito verbi positum est ‚factorem'.*

79 S. Albertus Magnus, De sacrificio missae II, cap. 10 (wie Anm. 24), Bd. 38, 67.

80 S. Thomas von Aquin, In Sententias III, d. 25, q. 1, a. 2, obj. 9 u. ad. 9 (wie Anm. 53), 788 u. 792.

81 S. Ders., Collationes, Nr. 880f. (wie Anm. 42), 197; Ders., Das Credo (wie Anm. 42), 20–23; Ders., De articulis fidei (wie Anm. 41), Bd. 42, 246f. macht keine so spezifische Zuordnung.

seinem Tod.[82] Begräbnis und Höllenabstieg sind für Alanus im Nizänumskommentar ein einziger Sachverhalt, den man sich selbst erschließen kann.[83] Für die Problematik des fehlenden Descensus-Artikels hat die *Summa Halensis* zwei Lösungen, die genau die Interpretationslinie, das NC sei gegen Häresien geschrieben, fortsetzen, nur jetzt ex negativo. Um einer falschen Christologie, die Jesus als bloßes Geschöpf ansah, keinen Vorschub zu leisten, habe man diesen Artikel ausgelassen; andere meinten, eine Wiederholung des Wortes "herabsteigen" wie bei der Menschwerdung im Sinne einer Erniedrigung könnte Anlass zu weiteren Irrtümern werden.[84] Diese Theorie scheint zu Beginn des 13. Jh. häufig diskutiert worden zu sein. Auch die *Quaestio de articulis fidei* kennt die Theorie einer bewussten Auslassung mit Verweis auf Innozenz III.[85] Der Sentenzenkommentar des Thomas von Aquin spiegelt dieselbe Schuldiskussion wie in der *Summa Halensis* wider. Den fehlenden Hinweis auf den Höllenabstieg setzt er als Objectio gegen das NC ein. Als Gegenargument führt er einmal mit Verweis auf Innozenz III. die Meinung an, dass wegen der antiarianischen Ausrichtung von NC man diese Aussage vermeiden wollte, da sie der Göttlichkeit des Sohnes zu widersprechen scheine. Dann kontert er noch wie auch später in der *Summa Theologiae* damit, dass der Höllenabstieg nie umstritten gewesen sei,

82 S. Alanus, Super Symbolum Apostolorum, Nr. 58f. (wie Anm. 34), 32.

83 S. Ders., Expositio super Symbolum, Nr. 52f. (wie Anm. 35), 299: *Set quid est quod in Niceno simbolo tacetur descensus ad inferos et non in apostolico nisi quod in simbolo apostolico satis declaratur et non in Niceno ex dictis non dictum intelligitur.*

84 S. Summa Halensis, vol. III, p. 3, inq. 2, tract. 2, tit. 2 (wie Anm. 38), 1134f.: *Et ad hoc respondet Innocentius cuidam archiepiscopo quod hoc fuit propter haereticos. Fuerunt namque haertici qui dixerunt Christum esse puram creaturam et apud inferos remansisse; propter quod adiudicaverunt sancti Patres illum articulum subticere. [...] si iterum repeteretur in eadem serie ‚Descendit ad inferos', videretur duplex esse exinanitio, et ita posset esse materia errorum.* S. auch Philipp der Kanzler (wie Anm. 37), Bd. 2, 636, der dieselben drei Argumente liefert wie die *Quaestio de articulis fidei*, s. Anm. 85.

85 S. Quaestio de articulis fidei, Vat. lat. 4263, fol. 70va: *Ad aliud respondet Innocentius papa ad Compostellanum dicens, quod tunc regnabat haeresis quorundam, qui crediderunt Christum puram creaturam et ita* (*i*[a] scr.) *descendisse ad inferos, quod numquam postea rediisse, contra quos provisum est in Nicena synodo, ne in symbolo illa clausula, ne ex ea simplices haberent actionem incidendi in illam haeresim. Alii dicunt, quod cum in eodem symbolo praemissum esset ‚descendit de caelis' et per verbum descendendi significatur exinanitio, de qua Phi. II (Phil 2,7) ‚exinanivit semetipsum' et cetera* (*si* scr. et expunxit) *nimia videretur significari exinanitio, si iterum nobis illud repeteretur, ideo non dicitur ibi ‚descendit ad inferos', et hoc totum ad cavendum periculum simplicium. Alii dicunt, quod non ponitur ibi, quia dubium erat, utrum esset articulus propter hoc, quia modo Johannes baptista dubitasse, qui tamen bene praesumitur scivisse omnes articulos, videtur autem dubitasse de descensu Christi ad inferos Mt XI (Mt 11,3) ‚tu es, qui venturus es' et cetera.* Letztere Meinung wird manchmal Gregor dem Großen zugeschrieben.

so dass er im NC auch nicht extra zu entfalten gewesen wäre.[86] Sowohl in *De articulis fidei* wie in den *Collationes* geht er auf den Unterschied der Glaubensbekenntnisse nicht ein, weil er sie ja als inhaltlich äquivalent ansieht.[87]

Auch dass NC die *communio sanctorum* nicht erwähnt, hat ab dem Ende des 12. Jh. immer wieder zu Diskussionen Anlass gegeben. In seinem Apostolicumskommentar versteht Alanus unter der *communio sanctorum* die geistliche Gemeinschaft (*unio fidelium*) in Glaube, Liebe und Gehorsam.[88] Sind sie nicht gegeben, entstehen je nachdem Häresie, Schisma oder Eigensinn, welche die Gemeinschaft zerstören. Damit versteht er *sanctorum* eher als die von den theologischen Tugenden geleiteten Heiligen (*sancti*) denn die heiligen Gaben (*sancta*) wie z. B. die Sakramente. So zieht er diese Aussage zum Artikel über die Kirche, worunter NC die *communio sanctorum* subsumiere. Bei seiner Erläuterung des NC verbindet er die Aussage dagegen mit der *remissio peccatorum* und versteht die *communio sanctorum* als *communicatio sacramentorum*.[89] Hier packt Alanus noch das Zusatzproblem dazu, warum die Transsubstantiationslehre nicht im Bekenntnis festgehalten werde, obgleich es dazu eine Kontroverse gegeben habe. Einerseits behilft er sich mit dem immer wieder gemachten Hinweis, dass dies darum geschehen sei, weil dieser Punkt zur Entstehungszeit der Bekenntnisse unumstritten gewesen sei. Andererseits sieht er auch die Möglichkeit, es im Ausdruck *communio sanctorum* ausgesagt zu sehen, da hier alle Sakramente gemeint seien.

Den Zusammenhang zu den Sakramenten in der *communio sanctorum* und damit die Verbindung dieser Aussage mit dem Bekenntnis zur Kirche sieht auch die *Summa Halensis*, ergänzt aber noch, dass NC die Taufe explizit erwähne, weil sie von allen, auch den Laien gespendet werden könne.[90] Diese konnte aber auch im Sinne eines pars pro toto für alle Sakramente stehen. Hieran sieht man, wie kreativ die Deutungen bisweilen waren. Thomas von Aquin greift diese Schulfrage im Sentenzenkommentar ebenfalls auf. Für ihn geht es hier um die Wirkungen der Gnade, denn diese seien schon genügend in der Aussage über die heilige Kirche abgedeckt,

86 S. Thomas von Aquin, In Sententias III, d. 25, q. 1, a. 2 ad 8 (wie Anm. 53), 792: *... et ideo descensus ad inferos suppressus fuit in quo maxime videbatur derogari Divinitati Filii.* Vgl. Ders., Summa Theologiae II-II, q. 1, a. 9 obj. 4 u. ad 4 (wie Anm. 53), Bd. 8, 23.

87 S. die sehr lange Ausführung zum Descensus und Purgatorium in Ders., Collationes, Nr. 925–935 (wie Anm. 42), 204–206; vgl. dagegen sehr knapp Ders., De articulis fidei (wie Anm. 41), Bd. 42, 251.

88 S. hierzu und zum Folgenden Alanus, Super Symbolum Apostolorum, Nr. 87–91 (wie Anm. 34), 39–41.

89 Vgl. Alanus, Expositio super Symbolum, Nr. 71f. (wie Anm. 35), 302f.

90 S. Summa Halensis, vol. III, p. 3, inq. 2, tract. 2, tit. 2 (wie Anm. 38), 1136.

weshalb NC sie nicht mehr erwähnen musste.[91] Konkret versteht auch er die Sakramente unter der *communio sanctorum*.[92] Doch nicht immer lässt sich Thomas zu einer so engen Auslegung drängen.[93] Insofern zeigt auch die Frage nach der *communio sanctorum*, wie genau der Text beobachtet wurde, wie streng man sich ihm verpflichtet sah und ihm gerecht werden musste, doch ebenso wie kreativ und vielseitig dann aber der konkrete Umgang ausgestaltet werden konnte, sofern man nur in einem gewissen Grundrahmen verblieb.

Wie fest geschlossen und unverrückbar dieser Denk- und Interpretationsrahmen war, wird besonders deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, wie die Lateiner den Griechen gegenüber argumentierten, als es auf dem Konzil von Ferrara-Florenz 1438–1439 zu direkten Gesprächen über das Apostolicum und seine Beziehung zum NC kam. Die verschiedenen Quellen sind dabei mit einer gewissen Vorsicht zu betrachten, da sie in unterschiedlichster Weise gestaltet wurden. Bei den ersten inhaltlichen Diskussionen zum Glaubensbekenntnis im November und Dezember 1438, bei denen es hauptsächlich um die Zulässigkeit der Einfügung des *Filioque* in das Glaubensbekenntnis ging, baute Kardinal Giuliano Cesarini wie andere Lateiner ganz selbstverständlich seine Argumentation zur Stellung des NC und zur Möglichkeit textlicher Präzisierungen oder Erweiterungen durch spätere Bekenntnisse auf das oben skizzierte Grundkonzept der westlichen Verhältnisbestimmung von Apostolicum und NC auf.[94] Schon bei seinem ersten Anlauf stellte aber angeblich Bischof Markos von Ephesus für die Griechen klar: *Weder haben wir noch kennen wir ein Glaubensbekenntnis der Apostel*.[95] Dass die Apostel über die in Apg 15 genannten

91 S. Thomas von Aquin, In Sententias III, d. 25, q. 1, a. 2 ad 10 (wie Anm. 53), 792.

92 Vgl. Ders., Collationes zu Art. 10, Nr. 987–998 (wie Anm. 42), 213.

93 Ders., Summa Theologiae II-II, q. 1, a. 8 ad 6 (wie Anm. 53), Bd. 8, 22, wo er nur allgemein auf die *effectus gratiae sanctificantis* verweist und die spezielle Frage nach der Transsubstantiation zum Artikel von der Allmacht Gottes schiebt.

94 S. im Konzilswerk Andreas de Santacroce, Acta Latina Concilii Florentini, ed. G. Hofmann, Rom 1955 (= CFl 6), 53. 58f. 66. 71 (= Acta Latina). Es ist aber zu beachten, dass es sich hier um keine offiziellen Akten handelt und die Dialogform in vielem auf den Autor zurückgeht. Vgl. zum Thema D. G. Monrad, Laurentius Valla und das Konzil zu Florenz, Gotha 1881, 167–177; H.-J. Marx, Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln, St. Augustin 1977, 228–268, zum Apostolicum in der Argumentation der Lateiner v.a. 232–234 und 265f.

95 S. S. Syropoulos, Mémoires IV, 14, ed. V. Laurent in: Les 'Mémoires' du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438–1439), Paris 1971, 306. Vgl. Acta Latina (wie Anm. 94), 108, und dazu Marx (wie Anm. 94), 232f. Diese farbenreichen Erinnerungen sind zwar nicht an sich unzuverlässig, aber sicher vom Autor gestaltet.

disziplinarischen Vorschriften hinaus überhaupt Glaubensfragen erörtert oder gar ein Glaubensbekenntnis verabschiedet haben sollen, bestritten die Griechen nach dieser Quelle. Falls sich dies so zugetragen haben sollte, machte es auf die Lateiner keinen Eindruck. Auch der Bischof von Forlì, Ludovico Pirano, ging davon aus, dass die Apostel den Artikel über den Heiligen Geist nur knapp gefasst hätten, was dann das Konzil von Nizäa mit seiner Neuformulierung klarer beleuchtet habe.[96] In den folgenden Diskussionen kommen die Parteien immer wieder auf die Frage nach dem Verhältnis von Apostolicum und NC zurück. Dabei zeigt sich, dass gerade Cesarini einerseits bezüglich des NC viel philologischen Feinsinn mitbrachte. So wies er auf die durch Chalzedon bezeugte Textgestalt hin, die sich vom später gebrauchten Wortlaut in den Formulierungen *de caelis* und *secundum scripturas* unterschied, was ja schon im Hochmittelalter ab und an diskutiert worden war.[97] Doch die Vorstellung, dass das Apostolicum nicht die historische Grundlage für das NC sein sollte, konnte Cesarini nicht in sein Denken integrieren. Dass textliche, nicht inhaltliche Veränderungen am Symbolum legitim sein können, belegt für ihn eben nicht nur der Umgang des Konzils von Konstantinopel mit dem Glaubensbekenntnis von Nizäa, sondern genauso selbstverständlich der Umgang des Konzils von Nizäa mit dem Glaubensbekenntnis der Apostel.[98] Diesen Punkt konnten die Griechen kaum mitvollziehen. Auch in seinem Memorandum stellt Cesarini die Frage: *Wenn also der Heilige Geist und die heiligen Väter verbaten, die Grenzen der Väter zu überschreiten, und unsere Väter, die Apostel, uns das apostolische Symbol überlieferten, warum machten ihre Söhne, nämlich die in Nizäa versammelten Bischöpfe, ein anderes Symbol, indem sie einiges hinzufügten und doch auch einiges wegnahmen, nämlich 'hinabgestiegen in die Unterwelt' und 'Gemeinschaft der Heiligen'?*[99] In gleicher Weise baute der Bischof von Forlì Ludovico Pirano den bekannten *descensus ad inferos* in seine Argumentation ein.[100] Die Tatsache, dass der Westen drei Glaubensbekenntnisse anerkannte und benutzte, der Osten aber nur eines, bedingte die jeweils andere Akzentuierung der theologischen Prinzipien für die Einheit im Glauben, nämlich mit Hans-Jürgen Marx gesprochen Materialprinzip dort versus Formalprinzip hier, und führte zu einer grundlegend verschiedenen Sichtweisen auf das NC bei Griechen

96 S. Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini, Pars I. Res Ferrariae gestae, ed. J. Gill, Rom 1953 (= CFl 5) (im Folgenden = Acta Graeca), 166–168.

97 S. Acta Latina (wie Anm. 94), 85f.; vgl. auch Acta Graeca (wie Anm. 96), 210.

98 S. Acta Graeca (wie Anm. 96), 209f. Vgl. weitere Stellen bei Marx (wie Anm. 94), 243.

99 S. G. Cesarini, Memoria de additione ad symbolum, in: Sermones inter concilium florentinum conscripti, ed. G. Hofmann, Rom 1971 (= CFl 10.1), 95–122, 11f.

100 S. Acta Graeca (wie Anm. 96), 176.

und Lateinern.[101] Nicht umsonst hebt Isidor von Kiev (gest. 1463) in seiner zweiten Rede gegen einen Zusatz zum Glaubensbekenntnis hervor: ‘`Εν γὰρ ἐστιν τὸ σύμβολον[102] (Eines ist nämlich das Symbol). Der eingangs erwähnte eher fluide Umgang mit Glaubensbekenntnissen, die alle für den Westen den apostolischen Glauben bezeugten, und die Verwendung dreier verschiedener Symbola in der Liturgie führten zu einer grundlegend anderen Symbolhermeneutik, die neben der eigentlich theologischen Sachfrage des *Filioque*-Zusatzes nur schwer vermittelt werden konnte und ihren Teil zum Nichtgelingen der Union beitrug.

Die Teilfrage nach der Historizität des Apostolicums wurde zwar letztlich für die weiteren Gespräche nicht ausschlaggebend. Dennoch sah sich vermutlich Cesarini sogar verpflichtet, da die Griechen das Apostolicum nicht zugestanden und er offensichtlich das NC nur als Erläuterung desselben denken konnte, einen Beweis für den wirklich apostolischen Ursprung des Apostolicums anhand verschiedener Autoritäten (Leo der Große, Ambrosius, Augustinus, aber auch gefälschte pseudoisidorische Dekretale) und Vernunft- bzw. Wahrscheinlichkeitsargumenten beizubringen.[103] Dies dürfte zusammen mit Lorenzo Vallas Zweifel an der Genese des Apostolicums das erste klare Zeugnis für eine Überprüfung der Entstehungslegende sein, bezeichnenderweise allerdings mit dem Ziel, die traditionelle Vorstellung zu rechtfertigen. Wie die lateinischen Theologen wirklich dachten, macht das Beispiel des Bischofs von Forlì sehr deutlich. Er brachte den Brief Papst Cölestins I. (gest. 432) an Nestorius ins Spiel.[104] Diesen setzte auch Cesarini ein.[105] Darin erwähnt der Papst das apostolische Glaubensbekenntnis. Durch die päpstliche Autorität wird so das Apostolicum zumindest indirekt mit der Glaubensentscheidung des Konzils von Ephesus verknüpft, so dass dadurch die Historizität des Apostolicums über die Konzilsvorgänge von Ephesus eine Selbstverständlichkeit wird, auf die der Bischof nicht

101 S. Marx (wie Anm. 94), 360.

102 S. Isidor von Kiev, Concio altera contra additionem ad symbolum, in: Sermones (wie Anm. 96), 17–53, 23.

103 S. Cesarini am 13.12.1438 in Acta Latina (wie Anm. 94), 128f., u. a. 129: *Et advertendum, quod simbolum apostolorum est perfectius id est completius quam Nicenum. In simbolo Niceno non dicitur, quod Christus est conceptus de spiritu sancto ex Maria virgine, quod est ita magnum et admirandum misterium. Item nil dicitur de descensu ad inferos, de sanctorum communione, carnis resurrectione, et multa alia, que sunt in hoc simbolo. … Et secundum hanc traditionem beati Petri* (aus Pseudo-Isidor) *in die pentecostes factum fuit hoc simbolum, nec est verisimile, quod ecclesia steterit trecentis annis a tempore assumptionis usque ad concilium Nicenum sine simbolo.*

104 S. Acta Graeca (wie Anm. 96), 175f. und Acta Latina (wie Anm. 94), 61f.

105 S. Cesarini, Memoria (wie Anm. 99), 112.

mehr weiter eingehen muss. Von Seiten der Griechen wird an dieser Stelle keine Kritik vermerkt.

Diese Diskussionen zeigen, wie eng der Konnex von Apostolicum und NC in der scholastischen Theologie war, wie fest der Vorrang des Apostolicums in den Köpfen der Menschen steckte und wie sehr alle Auslegungsfeinheiten, die die Scholastik durch den Vergleich der Symbole entdeckt hatten, nun zum Einsatz kamen. Zugleich sieht man, dass die ganze philologisch-historische Kritik nur gegenüber dem NC oder der Verschiedenheit des Nizänischen Glaubensbekenntnisses von dem von Konstantinopel aufgewendet wurde, sich aber noch nicht auf das Apostolicum selbst und seine Entstehung richten konnte. Damit begann als erster in jener Zeit Lorenzo Valla.

3 Abschließende Betrachtung

Abschließend kann gesagt werden, dass die scholastischen Kommentierungen von NC immer zwischen mehreren Polen oszillieren. Einerseits wurde das NC im Lichte des wegen seines vermeintlichen Ursprungs höher gewerteten Apostolicums gedeutet, andererseits sah man sie inhaltlich als gleichwertig an. Ebenso suchte man die Struktur von 12 Artikeln auch im NC wiederzuentdecken, andererseits entfaltete man dessen Eigenlogik als Bollwerk gegen die vielfältigsten Glaubensirrtümer, indem man zu jeder Einzelaussage die zurückgewiesene altkirchliche Häresie identifizierte. Das Entwicklungsschema einer sukzessiven Entfaltung der Glaubensgeheimnisse diente als Brücke, um die Einheit des Glaubens wahrzunehmen, und führte auch über größere Probleme wie die Nichterwähnung des Höllenabstiegs in NC hinweg. Insofern darf man das Faktum, dass das NC sehr selten explizit kommentiert wurde, nicht als Anzeige werten, hier hätten die Scholastiker etwas Wesentliches übersehen. Das NC war in seiner auch geschichtlichen Eigenständigkeit eben noch nicht entdeckt. Der zugegeben kursorische Blick in unterschiedlichste Texte bis ins 15. Jahrhundert hinterlässt sogar eher den Eindruck, dass das Problembewusstsein für die Unterschiedlichkeit der Glaubensbekenntnisse im 13. Jahrhundert noch am größten war, als man sich in disputativer Form erstmals kritisch mit den Gegebenheiten auseinandersetzte. Doch ohne die historische Kritik ab dem Ende des Mittelalters, die den geschichtlichen Werdeprozess des Apostolicums freizulegen vermochte, erwies sich stets das Apostolicum als das "Große Glaubensbekenntnis", mit Auswirkungen bis in die Konzilsdiskussionen von Ferrara-Florenz hinein. Die eigentliche ökumenische Bedeutung, die im NC steckt, konnte so aber noch nicht recht entdeckt und folglich auch nicht entfaltet werden, zumal sich zusätzlich das umstrittene Filioque als zu sperrig erwies. Dies konnte die reale Begegnung mit

der Welt der Glaubenssymbole in der Ostkirche auf dem Konzil von Ferrara-Florenz noch nicht ändern. Erst die Entdeckung der geschichtlichen Ursprünge des Apostolicums ab dem 17. Jahrhundert öffnete hier einen Weg. Bis dahin galt der Vorrang der Apostel vor den Konzilsvätern, die in Form des Apostolicums dem NC gleichsam einen be- und zugleich auch abschirmenden Mantel umlegten.

Wahrnehmung und Rezeption des I. Nicaenums auf den Konzilien des Hoch- und Spätmittelalters der westlichen Kirche – Streiflichter zur Aktualität des ersten ökumenischen Konzils in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends*

Ansgar Frenken / Ulm

Abstract

Almost all popes who were to convene a general council in the High and Late Middle Ages placed themselves in the tradition of the first council of Nicaea (or the *sancti patres*). However, the connection was mostly limited to a formulaic appeal. In terms of content, it was more like non-binding lip service, inwardly perhaps a kind of self-assurance and a measure to give one's own actions a form of higher legitimization, outwardly a demonstrative commitment to orthodoxy. The reading of the Symbolum at the first session of several general councils may have had a similar purpose. The canons issued in Nicaea, on the other hand, were rarely taken up and confirmed in their wording or meaning. The observance of celibacy – although not originally Nicene in its received form – or the regular holding of synods may stand for topics that were repeatedly taken up at the general councils of the Middle Ages. However, the great temporal distance to the 'original council', as well as the usually completely different topics that were dealt with at the much later councils, deprived this "supersynod" (Klaus Schatz) of its immediate significance for the concrete events at the medieval church assemblies. Nicaea remained the great but unattainable model; in contrast, its actual relevance for the later general councils is likely to have been considerably less.

Keywords

First Council of Nikaia/Nicaea (325) – authoritative witness function – conciliar tradition-building – legitimation authority – evidence of one's own orthodoxy

1 Einleitende Bemerkungen

Als Ausgangspunkt meiner Tour d'horizon sei zunächst der Frankfurter Konzilienhistoriker Klaus Schatz zitiert: **"**Nikaia ist hier nicht [nur (erg., A.F.)] erstes Konzil einer Reihe, sondern wird zum 'Superkonzil' [schlechthin (erg., A.F.)], zur Norma normans aller späterer Synoden".[1] Das nizänische Symbolum, zumindest in der

* Stil und Diktion des in Bamberg am 26. September 2023 gehaltenen Vortrags in seiner Langfassung wurden weitgehend unverändert übernommen, hier ergänzt um weitere Belege sowie die notwendigen Quellen- und Literaturhinweise.

1 K. Schatz, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn [2]2008, 42. Etwas ausführlicher hatte diesen Sachverhalt bereits O. Engels, "Konziliengeschichte", in: SM 3

späteren Form des Nicaeno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses (NC),[2] wird zum entscheidenden Maßstab, an dem die Rechtgläubigkeit – insbesondere aller dogmatischen Aussagen zur Trinität – auch künftig gemessen wird, kohärente Aussagen approbiert und widersprechende verurteilt werden. Knapp zusammengefasst lässt sich so – nach Schatz – die Bedeutung dieses ersten ökumenischen Konzils charakterisieren. Die *fides Nicaena* wird schließlich zum Inbegriff des orthodoxen Glaubens.[3] So hatte bereits Athanasios, Bischof von Alexandria (328-373), nur wenig später geschrieben, das Wort Gottes, wie es durch das Konzil von Nicaea verkündet worden sei, bleibt in alle Ewigkeit.[4] Nach ihm brauche man auch kein weiteres Konzil, denn "die Wahrheit liegt in Nikaia bereit und muß nicht ständig neu gesucht werden".[5] Durch das Ephesinum (431) und das dort ausgesprochene Veränderungsverbot erhielt es schließlich eine autoritative "rückwirkende 'Kanonisierung'" (Thomas Prügl).[6] – Weiter heißt es dann bei dem eingangs zitierten Frankfurter Konzilsforscher: Alle folgenden "Konzilien standen im Banne von Nikaia, in seinem alles überragenden Schatten. (...) [Sie sind (erg., A.F.)] nicht gleichwertig

(1969) 56–74, hier 61, beschrieben. Vgl. auch H. J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn u.a. 1979 (= KonGe.U), 207–214.

2 Zur Kurzinformation vgl. I. Ortiz de Urbina, Nicaeno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, in: LTHK² 7 (1962) 938–940; D. Sattler, in: LTHK³ 7 (1998) 798–800; den Forschungsstand am besten widerspiegelnd: W.-D. Hausschild, Nicaeno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, in: TRE 24 (1994) 444–456 (mit Lit.).
Zur Forschungsdiskussion über Herkunft und Entwicklung des NC vgl. z.B. V. H. Drecoll, Wie nizänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum? Zur Diskussion der Herkunft von NC durch Staats, Abramowski, Hauschild und Ritter, in: ZKG 107 (1996) 1–18. Zuletzt auch L. Abramowski, Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?, in: V. H. Drecoll/H. C. Brennecke/C. J. Markschies u.a., Neue christologische Untersuchungen, Berlin u.a. 2021 (= TU 187), 331–362.

3 Vgl. Sieben, Konzilsidee (wie Anm. 1), 207, bes. auch 223–230.

4 Athanasios: Epistula ad Afros episcopos Kap. II,1-2 (Einleitung, Kommentar und Übersetzung von A. von Stockhausen, Berlin – New York 2002, bes. 109–114; zur Datierung "wohl im Laufe des Jahres 367" verfasst [ebd. 25]). Hier zitiert nach G. D. Dunn, Catholic Reception of the Council of Nicaea, in: Y. R. Kim (Ed.), The Cambridge companion to the Council of Nicaea, Cambridge (UK) – New York 2021, 347–367, hier 357 mit Anm. 51. – Zum Verständnis der Position des Athanasios hinsichtlich der Bedeutung des Nizänums vgl. nach wie vor Sieben, Konzilsidee (wie Anm. 1), 40–62.

5 Schatz, Konzilien (wie Anm. 1), 42.

6 Concilium Ephesinum, Sessio VI: COD³/⁴ 64–66; Zitat in: Th. Prügl in diesem Band, der auf seinem Bamberger Vortrag "Das Konzil von Nizäa in den Debatten um Kircheneinheit auf dem Konzil von Ferrara-Florenz (1438–1443)" beruht, aber inzwischen mit bibliographischen Belegen ergänzt wurde (Vortragsmanuskript S. 2).

(…), sondern im Grunde 'Aktualisierung von Nikaia'".[7] Damit wird bereits ein wichtiger Hinweis für die Einordnung des Nicaenums und die ihm hinsichtlich aller noch folgenden Generalkonzilien zugesprochene Bedeutung gegeben. Selbstverständlich gilt dies auch für die allgemeinen Synoden des Hoch- und Spätmittelalters, selbst wenn der Vorbild- und Leitcharakter der "großen und heiligen Synode" von Nizäa (Hermann Josef Sieben)[8] mit dem wachsenden zeitlichen Abstand und den sich verändernden Anforderungen an die Kirche des Mittelalters an unmittelbarer Bedeutung verlor.

Das erste der sog. "ökumenischen" Konzile verdankt sein Alleinstellungsmerkmal als "Norma normans" in erster Linie einem christologisch-dogmatischen Führungsanspruch, den es zwar nicht selbst festgeschrieben hatte, den es aber – in der Retrospektive – zunehmend im letzten Drittel des 4. Jahrhunderts zugeschrieben bekam. Die historische Bedingtheit dieser Entwicklung genauer zu untersuchen, kann im Kontext dieses Beitrags jedoch nicht geleistet werden.[9]

Auch in den nachfolgenden Konzilien, den (unter Einbeziehung des Nicaenums) häufig als *sancta octo* bezeichneten Synoden,[10] ging es in erster Linie um die trinitarische Definition, um christologische Fragen und dogmatische Lehrentscheidungen, um die Verteidigung des richtigen Glaubens in der apostolischen Nachfolge.[11] Dieser Entwicklungsprozess ging seinerseits mit einer wachsenden Ausdifferenzierung und Präzisierung der Glaubenssätze einher – als Reaktion auf seinerzeit innerhalb

7 Schatz, Konzilien (wie Anm. 1), 42.

8 H. J. Sieben, Die Liste der Ökumenischen Konzilien der katholischen Kirche. Wortmeldungen, historische Vergewisserung, theologische Deutung, in: Ders., Studien zum Ökumenischen Konzil. Definitionen und Begriffe, Tagebücher und Augustinusrezeption, Paderborn u.a. 2010 (= KonGe.U), 153–190, hier 164, der hier auf eine Selbstbezeichnung des Konzils hinweist.

9 Die Entwicklung, die zu dieser Vorrangstellung des Ersten Nizänums geführt hat, kann hier im Einzelnen nicht nachgezeichnet werden; die Literatur zu diesem Thema ist regalfüllend. Vgl. dazu zuletzt R. Price, Conciliar Definitions and the Development of Doctrine, in: F. Forlani/A. Frenken/Th. Prügl (Hg.), *Synodalis consonantia*. Konziliengeschichte als Spiegelbild kirchlicher Diskussionskultur und Identitätsfindung. Johannes Grohe zum 70. Geburtstag, Münster 2024, 61–74, hier 62: "In all, the ambiguity of the Nicene phraseology did not so much solve a debate as create one. Its message and meaning, as understood in later ages, was not there from the first, but took decades to be shaped, defined and articulated."

10 In der katholischen Tradition (anders als in der Orthodoxie) wurde das 4. Konzil von Konstantinopel 869/870 spätestens seit Ivo von Chartres (2. Hälfte des 11. Jahrhunderts) als das achte ökumenische Konzil gezählt. Diese Liste wurde in das 'Decretum Gratiani' (D.16 c.8 [CIC, ed. Ae. Friedberg, Lipsiae 1879, I 45]) übernommen, womit sie faktisch einen kanonischen Charakter bekam. Vgl. Sieben, Liste (wie Anm. 8), 169–171.

11 Vgl. dazu etwa die Studie von M. S. Smith, The Idea of Nicaea in the Early Church Councils, ad 431–451, Oxford 2018.

der noch jungen Kirche ausgetragene theologische Streitigkeiten sowie auf unterschiedliche Begriffsdefinitionen und Interpretationen. Richard Price brachte dies auf den Punkt, wenn er schrieb: "The early ecumenical councils did not define doctrine on the own initiative in order to further the development of doctrine. Their debats and decrees arose from contention within the Church of such magnitude that a general council was considered necessary to resolve it."[12]

Weniger im Brennpunkt der öffentlichen Diskussionen und der späteren Rezeption standen dagegen – ich zitiere hier Heinz Ohme – "jene Kanones, die eine Neugliederung der kirchl. Leitungs- und Verwaltungsstrukturen in enger Anlehnung an die staatl. Gliederung des Reiches vornahmen, wie sie unter Ks. Diokletian entstanden war. (...) Can. 5 [der Beschlüsse des Nicaenums beispielsweise (erg., A.F.)] installiert die Provinzialsynode als oberste kirchl. Berufungsinstanz, die zweimal jährlich abzuhalten ist."[13] Diese von Ohme konstatierte Vernachlässigung bzw. Geringschätzung der institutionellen Neuerungen des Konzils in der Retrospektive des I. Nizänums ist indessen umso erstaunlicher, als an deren fortdauernden Bedeutung für die weitere Geschichte der Konzilien – wenn auch eher im Sinne "ihre[r] normative[n] Geltung" (Hans-Joachim Schmidt) – kaum ein Zweifel bestehen dürfte.[14]

Ein letzter Punkt, der die Bedeutung des Ersten Nizänums unterstreicht: Kaiser Konstantin – und damit sage ich gewiss nichts Neues – war die Schlüsselfigur schlechthin auf dem Konzil von Nizäa (325). Seine Stellung und Rolle auf diesem 'Vater aller Konzilien' war so einzigartig, dass dies allein schon ausgereicht hätte, um sein Vorbild zu einem Gradmesser für die Bedeutungsbewertung von Personen und ihrem Verhalten auf späteren Konzilien zu machen. Dabei sind die unter Fachleuten umstrittenen (Forschungs-)Fragen, in welchem Maß der Kaiser auf dem Konzil tatsächlich anwesend war und wie er in das konziliare Geschehen, in die konkrete Arbeit sowie den abschließenden Abstimmungsprozess eingegriffen hat, zunächst völlig sekundär. Konstantin jedoch "bestätigte die Konzilsbeschlüsse und ließ sie als

[12] Price (wie Anm. 9), 61.

[13] H. Ohme, Nikaia, I. ökumen. Konzil v. (325), in: LexMA 6 (1993) 1153f., hier 1154. Druck von Kanon 5 des 1. Konzils von Nicäa in: COD$^{3/4}$ 8; COGD I 22. – Zur weiteren Entwicklung der Provinzialsynoden und der Präzisierung ihrer Kompetenzen vgl. H. J. Sieben, Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Frankfurt a.M. 1990 (= FThS 37), 12–21.

[14] Vgl. etwa zur Einteilung kirchlicher Jurisdiktionsbezirke (und ihrer Übereinstimmung mit den weltlichen im *Imperium Romanum*) die grundlegende Arbeit von H.-J. Schmidt, Kirche, Staat, Nation. Raumgliederung der Kirche im mittelalterlichen Europa, Weimar 1999, 41; zu den Problemen in der mittelalterlichen Kirche durch die Übernahme der spätantiken Konzilsbeschlüsse: ebd. 44f. Das Zitat: ebd. 90.

Reichsgesetze verkünden."[15] Seine Autorität verlieh ihnen Legitimität und stützte ihre Verbreitung im ganzen *Imperium Romanum*. – Von Innozenz III. heißt es bezeichnenderweise, dass er auf dem Vierten Laterankonzil (1215) "unzweifelhaft aber (...) die Rolle eingenommen (hatte), die Konstantin auf dem Nicenum ausgefüllt hatte."[16] Dass diese Rolle des römischen Kaisers nicht eins zu eins auf das frühe 13. Jahrhundert übertragen werden kann, versteht sich von selbst. Bei allen Unterschieden zwischen dem *imperator*, der trotz seiner herausragenden Bedeutung für das Konzil ein Laie war, und dem römischen Pontifex unterstreicht diese Zuschreibung aber im übertragenen Sinn die charismatische Schlüsselrolle, die der eine wie der andere auf den von ihnen dominierten Synoden und für die Verbreitung der Konzilsbeschlüsse gespielt hatte bzw. die man ihnen zugeschrieben hat. – Mehr als 1000 Jahre nach jener 'Ursynode' in Nikaia spielte dieses 'erste ökumenische Konzil' im Kontext des ersten Pisanum (1409) insofern eine nicht unwichtige Rolle, als es vom damaligen *rex Romanorum* Ruprecht gegen die damals anstehende Konzilsversammlung instrumentalisiert wurde: Die Einberufung des Konzils durch die in Pisa versammelten Kardinäle – so die Position des Wittelsbachers – beeinträchtige Reichsrechte, "schließlich war seit der Antike der Kaiser [dafür (erg., A.F.)] zuständig gewesen" (Heike JohannaMierau).[17] Ruprechts Einwurf wurde allerdings vom Konzil scharf zurückgewiesen, einem Laien stehe eine Einmischung in innerkirchliche Angelegenheiten nicht zu.[18] – Auf dem Konstanzer Konzil (1414-18), "wurde Konstantin nicht nur als Vorbild, sondern als Maßstab schlechthin evoziert."[19] In einem Sermon hatte der Genueser Erzbischof Pileo de' Marini da Prata[20] den "*rex Romanorum* Sigismund als Konstantin gefeiert. Sigmund wurde als Konstantin ebenbürtig bezeichnet und dies sogar noch gesteigert, denn er habe der Kirche die Einheit zurückgegeben, die schismatische Päpste verspielt hätten".[21] Der Luxem-

15 Ohme (wie Anm. 13), 1153.

16 H. J. Mierau, Kaiser und Papst im Mittelalter, Köln – Weimar – Wien 2010, 91.

17 Ebd., 142, mit Verweis auf die Heidelberger Appellation vom 23. März 1409.

18 Vgl. *Acta Concilii Pisani*, ed J. Vincke. in: RQ 46 (1938) 81–331, hier 140f. Im Namen der Pisaner Konzilsväter wies Pietro d'Ancharano am 16. April 1409 das Recht der Konzilseinberufung durch Ruprecht zurück, da *es sich um eine geistliche Angelegenheit* (handele) (RTA VI 544; hier zitiert nach R. Bäumer, Konrad von Soest und seine Konzilsappellation 1409 in Pisa, in: Ders. [Hg.], Das Konstanzer Konzil, Darmstadt 1977, 95–118, hier 113 [EA in: Westfalen 48 (1970) 26–37]).

19 Mierau (wie Anm. 16), 25 [Zitat], vgl. ebd. 143.

20 *De Reformatione Ecclesiæ in concilio Constantiensi sequenda*, Mansi 28, 527–531, bes. 529f.; zur Person des Redners: G. Nuti, De Marini, Pileo, in: DBI 38 (1990) 552–555.

21 Mierau (wie Anm. 16), 143.

burger wurde von dem Redner quasi als der entscheidende Erfolgsgarant für das Gelingen des Konzils (und dies auch gegen die damaligen Päpste) gerühmt.

In der hoch- und spätmittelalterlichen Konzilsgeschichte blieb Konstantin insofern ein zentraler Bezugspunkt und wichtiger Vergleichsmaßstab, wie das gleichfalls schon für das erste Konzil von Nikaia insgesamt als 'Superkonzil' gegolten hat.

2 Struktur und Charakter der hoch- und spätmittelalterlichen Generalkonzilien

Gegenüber den 'Ökumenischen Konzilien der Alten Kirche' hatten die allgemeinen bzw. Generalsynoden des Hoch- und Spätmittelalters indes einen gänzlich anderen Zuschnitt bekommen. Es handelte sich dabei um Konzilien, die mit Ausnahme von Lyon II und Ferrara-Florenz allein die westliche Kirche versammelten, weshalb die Ökumenizität dieser Synoden – nicht zuletzt aus diesem Grund – immer wieder kritisch befragt und diskutiert wurde.[22] Auch war jetzt nicht mehr das Griechische, "the *lingua franca* of the eastern half of the empire",[23] sondern Latein die Sprache auf den Konzilien, was die Diskussion über die zwischen West und Ost strittigen Fragen sowie ganz generell eine Verständigung mit dem Osten nicht gerade erleichtern sollte.[24] Dominiert wurden diese Synoden im Normalfall vom Papst; nicht zuletzt war er es, der die Konzilien einberief, die Agenda festlegte, die Sitzungen leitete und die Beschlüsse (Dekrete) promulgierte. Dies zeigte spiegelbildlich, dass das Papsttum im Zuge der "papstgeschichtlichen Wende" (Rudolf Schieffer) zu Beginn des zweiten Jahrtausends zur führenden Ordnungsmacht in der christlichen Welt des Okzidents aufgestiegen war. Die Bedeutung des weltlichen Herrschers auf den

[22] Vgl. die Diskussionen rund um die Herausgabe der COGD, die ihren Niederschlag auch auf dem Konziliensymposium in Trogir/Split im September 2008 finden sollten und deren Beiträge später im AHC publiziert wurden, u.a. H. J. Sieben, Definitionen und Kriterien Ökumenischer Konzilien: 1. Jahrtausend, in: AHC 40 (2008) 7–46; W. Brandmüller, Zum Problem der Ökumenizität von Konzilien, in: AHC 41 (2009) 275–312.
Das Problem der Anerkennung der hoch- und spätmittelalterlichen Kirchenversammlungen als Generalkonzilien sowie deren Zählung seitens der offiziellen Kirche und der Konzilshistoriographie soll an dieser Stelle nicht weiter thematisiert werden.

[23] N. Tanner, Eastern Influences upon the West: Canonical Evidence from ecumenical and general councils, and some other sources, during the Middle Ages, in: P. Erdö/A. Szuromi (Hg.), Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law, Esztergom, 3-8 August 2008, Città del Vaticano 2010 (= MIC Ser. C: Subsidia 14) 661–666, hier 661.

[24] Prototypisch zeigte sich dies mit allen Schattenseiten beim zweiten Lugdunense. Vgl. B. Roberg, Zur Frage des ökumenischen Charakters der beiden Lyoner Konzilien 1245 und 1274, in: AHC 40 (2008) 289–322, hier 308–311.

hoch- und spätmittelalterlichen Versammlungen der westlichen Kirche trat dahinter signifikant zurück trotz der Bedeutung, die einzelne Herrscher für einzelne Konzilien sowie deren Einberufung und Zusammentritt besessen haben mögen.[25]

Eine zentrale Rolle spielte auf den päpstlichen Generalsynoden des Mittelalters die Gesetzgebungskompetenz, durch die das für die gesamte, de facto aber nur für die westliche Kirche geltende Recht vereinheitlicht werden sollte.[26] Blieb diese Aufgabe neben den jeweils aktuellen Erfordernissen der Kirchendisziplin ein besonderer Schwerpunkt der konziliaren Arbeit bis weit ins 13. Jahrhundert hinein, ging es danach verstärkt um Probleme der kirchlichen Institutionen selbst, besonders um das Verhältnis von Papst und Konzil, um Fragen des eigenen (konziliaren) Selbstverständnisses und – in der hier untersuchten Epoche immer wieder neu gestellt – um eine Reform der Kirche.[27] Mit dem christologisch-dogmatischen Schwerpunkt der ökumenischen Konzile der Spätantike hatte dies inhaltlich allerdings nur wenig zu tun.

Es stellt sich daher zurecht die Frage, welche Relevanz das viele Jahrhunderte zurückliegende Nicaenum für diese Generalkonzilien überhaupt noch haben konnte – für Konzilien, die gänzlich anders strukturiert waren und sich thematisch, wie zuvor schon skizziert, mit ganz anderen Problemen beschäftigten. Hat für diese Versammlungen das Nicaenum möglicherweise nur noch eine eher periphäre Rolle als die eines in der konziliaren Erinnerung mehr oder weniger bedeutsamen Traditionszeugen gespielt, d.h. eines unter anderen? Bezeichnenderweise wurde auf Nizäa in späteren Generalkonzilien kaum mehr direkt, sondern wenn überhaupt, oft nur indirekt, im Verein mit den *sancta octo*, verwiesen oder schlicht die noch offenere Form einer summarischen Berufung auf die *sanctorum patrum exempla* gewählt.

Oder hatte das Zitieren dieses Konzils doch eine deutlich wichtigere, wenn auch nicht unmittelbar auf der Hand liegende Funktion? Das Nicaenum aufzurufen hätte dann eben nichts anderes geheißen, als sich ganz bewusst auf eine konziliare Tra-

[25] Vgl. etwa H. Wolter, Einleitung, in: Ders./H. Holstein, Lyon I/Lyon II, Mainz 1972 (= GÖK 7) [frz. EA: Paris 1966], 14f.

[26] Dies gilt insbesondere für das Dritte und Vierte Lateranense. Vgl. schon A. Paravicini Bagliani, Die römische Kirche vom ersten Laterankonzil bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, in: A. Vauchez (Hg.), Machtfülle des Papsttums (1054-1274). Dt. Ausgabe v. O. Engels, Freiburg–Basel–Wien 1994 (ND 2010), (= Die Geschichte des Christentums V), 183.

[27] Vgl. zuletzt Th. Prügl, Synodality and the Conciliar Tradition of the Church: Medieval and Early Modern Experiences of Synodality, in: Thom. 87 (2023) 191–210, hier 209: "The average synod in the Middle Ages showed much more interest in ethics and canon law than in creeds and articles of faith."

dition zu berufen, die selbst nicht in Frage zu stellen war – sozusagen auf eine autoritative Tradition, durch die das eigene Handeln und die eigene Rechtgläubigkeit späterer Konzilien immer wieder aufs Neue legitimiert werden sollte. Nizäa war der Anfang einer Traditionslinie, in deren Nachfolge man sich selbst einzuordnen suchte und auf die man sich daher mehr oder weniger explizit immer wieder berief. In einem Brief, der später Eingang in das 'Decretum Gratiani' finden sollte, hatte Gregor der Große "die Entscheidungen der ersten vier ökumenischen Konzilien (Nikaia, Konstantinopel, Ephesus und Chalkedon) für allgemeingültig [erklärt (erg., A.F.)], da sie unter 'allgemeiner Zustimmung' zustandegekommen seien".[28] Trotz der Aufwertung der juristischen Kompetenz und Entscheidungsgewalt des Papstes vor allem seit der papstgeschichtlichen Wende im 11. Jahrhundert besaßen die Beschlüsse der *sancta octo* unwidersprochen bleibende höchste Autorität. Man mag darin ein synodales Element erkennen wollen in einer Zeit, die durch die überragende Rolle des Papsttums geprägt war. Sich auf Nizäa zu berufen, war aber nicht zuletzt auch dem Bemühen geschuldet, stets auf die Anfänge christlichen Glaubens zu verweisen, "a los orígenes como camino para la fidelidad a Cristo".[29]

Der Rückbezug auf das erste Nizänum, die Suche nach den Texten der alten Konzilien und das Bemühen, sich im Ablauf der späteren Generalkonzilien an alten Konzilsordines zu orientieren, verfolgte zweifellos auch den Zweck, den qualitativen Unterschied zwischen den hoch- und spätmittelalterlichen Generalsynoden und den ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends aufzuheben und das eigene Vorgehen zu rechtfertigen und zu legitimieren. Besondere Bedeutung erlangte dieses Bestreben bezeichnenderweise auf dem ersten Pisanum (1409), dessen Einberufung durch die Kardinäle vielfach als problematisch, teilweise gar als defekt empfunden wurde. Die Betonung des eigenen Vorgehens *rite iuste et racionabiliter* betonte entsprechend, im Einklang mit der Tradition und dem Kirchenrecht zu stehen.[30]

[28] Dist. 15 c.2 (CIC, ed. Ae. Friedberg, I 35–36). Hier wiedergegeben nach A. Paravicini Bagliani, Die päpstliche Vormachtstellung [1198-1274], in: Machtfülle (wie Anm. 26), 615–654 hier: 629.

[29] Vergleichbares, was die Legitimationsfunktion des Nicaenums angeht, lässt sich auch für das Kirchenrecht beobachten. Für Pseudo-Isidor, eine wichtige Quelle des Decretum Gratiani, vgl. zuletzt N. Álvarez de Asturias, *In Nicena statutum synodo*: la " 'ampliación' " del concilio de Nicea en las Decretales Pseudo-Isidorianas, in: Forlani/Frenken/Prügl, Synodalis consonantia (wie Anm. 9), 223–239, bes. 228–238, Zitat: 237.

[30] Vincke (wie Anm. 18), 150 (Sessio VIII: Erklärung zur Vereinigung der beiden Kardinalsgruppen, 10. Mai 1409); vgl. dazu M. Kirsch, Das allgemeine Konzil im Spätmittelalter. Organisation – Verhandlungen – Rituale, Heidelberg 2016, 52f., die in ihrer Arbeit insbesondere die Bedeutung

Besonders wichtig wurde eine Rückbindung an die Aussagen der spätantiken Konzilien vor allem aber dann, wenn sich spätere Synoden mit Häretikern und Ungläubigen auseinanderzusetzen hatten und es explizit um Fragen des orthodoxen Glaubens, d.h. um die Verteidigung der gesicherten Glaubenswahrheiten ging, mit anderen Worten: um die Kernkompetenz dieser alten Konzilien.

Demgegenüber wirkt der Rückbezug auf die konziliare Tradition der alten Kirche in den Einladungsschreiben zu den Generalkonzilien der westlichen Kirche im Hoch- und Spätmittelalter mehr als rhetorische Übung, wenn nicht in seiner dauernden Wiederholung geradezu formelhaft.

Gab es darüber hinaus Themen und Fragen, die schon in Nizäa diskutiert worden waren und die für die mittelalterlichen Generalkonzilien vielleicht immer noch relevant waren? Das Verständnis der Trinität, wie es sich aus dem sog. Nicaeno-Konstantinopolitanischen Symbolum ergibt, blieb zumindest für die Konzilien von zentraler Bedeutung, die auch von der Ostkirche beschickt wurden und auf denen schließlich eine wenig Bestand haben sollende Union zwischen Ost- und Westkirche ausgehandelt wurde: sprich in Lyon II und Ferrara-Florenz. Und wohl kaum überraschend wurde auf diesen beiden Synoden gerade auch über das *filioque* und dessen Charakter heftig diskutiert und gestritten.[31] Die zwischen Ost und West strittige Formel, die den Ausgang des Hl. Geistes außer vom Vater auch vom Sohn als Dogma zementierte, war im Westen schon auf dem 3. Konzil von Toledo (589) formuliert und auf dem 8. Konzil von Toledo 653 ins NC aufgenommen worden und hatte sich bis kurz nach der Jahrtausendwende (Rom 1014) im gesamten Okzident durchgesetzt.[32] Vehement verteidigte der Westen fortan das *filioque*, wie es explizit das Vierte Lateranense, gut ein Jahrzehnt nach der Eroberung Konstantinopels im vierten Kreuzzug, tat. Diese Versammlung war bezeichnenderweise das erste mittelalterliche Generalkonzil, das es für nötig befand, erneut ein Glaubensbekenntnis zu for-

der Konzilsordines als Legitimationsgrundlage für die spätmittelalterlichen Generalkonzilien eingehend untersucht hat.

31 Zur Kontroverse im Kontext der Konzilsidee vgl. H. J. Sieben, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378), Paderborn u.a. 1984 (= KonGe.U), 277–314.

32 Die Literatur zu diesem Thema ist für den Nicht-Spezialisten kaum mehr zu überblicken. Vgl. den profunden Überblick von J. Grohe, Storia del Filioque prima del 1014 e il suo inserimento nel Credo, in: M. Gagliardi (Hg.), Il Filioque. A mille anni del suo inserimento nel Credo a Roma (1014-2014). Atti del Convegno di Studi, Ateneo Pontificio "Regina Apostolorum", Roma (27-28 novembre 2014), Città del Vaticano 2015, 15–38, 23, der im Übrigen darauf hinwies, dass das *filioque* eine wenig rezipierte Vorgeschichte in der persischen Synode von Seleukeia-Ctesiphon von 410 hatte (ebd. 16f.).

mulieren.[33] Es wirkte – sicher nicht zufällig – wie eine triumphalistische Geste gegenüber dem militärisch gedemütigten Osten, dessen geistiges Zentrum, die Hauptstadt Konstantinopel, ein Jahrzehnt zuvor durch ein Kreuzfahrerheer aus dem Okzident erobert und geplündert worden war. Allerdings war das Symbolum nur auf wenigen der knapp ein Dutzend Generalkonzilien der westlichen Kirche, um die es in meinen weiteren Ausführungen geht, explizit Thema der Konzilsagenda. Der englische Jesuit und bis zu seiner Emeritierung in Rom lehrende Kirchenhistoriker Norman Tanner vertrat daher die Auffassung, dass trotz der beherrschenden Stellung des Westens auf diesen Generalkonzilien die kanonistischen Traditionen des Ostens – und damit auch die Beschlüsse der spätantiken ökumenischen Konzile – weiterhin eine keinesfalls unwichtige Rolle im Hintergrund spielten.[34] Direkt oder indirekt, etwa über den Umweg des 'Decretum Gratiani', wurden eine stattliche Zahl der Kanones der frühen Synoden, insbesondere der *sancta octo*, auf den Generalkonzilien erneut rezipiert, wofür Tanner ein paar Beispiele angeführt hat.[35] Eine umfassende Übersicht ebenso wie eine grundlegende Bewertung dieses Sachverhalts ist allerdings ein Desiderat, dessen Aufarbeitung anzustoßen zwar wünschenswert wäre, im Rahmen dieses Beitrags aber nicht geleistet werden kann.

3 Ein paar Streiflichter durch die Geschichte der hoch- und spätmittelalterlichen Generalkonzilien

Schlaglichtartig und an wenigen Beispielen sollen meine weiteren Ausführungen daher zeigen, wann sich die Konzilsväter der Generalkonzilien des Hoch- und Spätmittelalters auf das Nicaenum berufen haben, und – zumindest ansatzweise – analysieren, was mit der Erwähnung dieses 'Superkonzils' (Schatz) und ggf. mit seiner Rezeption auf diesen Versammlungen bezweckt wurde.

Grundlage dieses grobmaschigen, weil zwangsläufig unvollständigen Überblicks ist eine erste Durchsicht der Quellenbestände, etwa auf der Basis der weit verbreiteten und damit leicht zugänglichen Konziliensammlung Mansis[36] bzw. der Dekrete-

[33] Damit setzte es auch ein Zeichen, in der Nachfolge der ökumenischen Konzilien, insbesondere der Tradition des ersten Nizänums zu stehen. Vgl. dazu unten S. 116-118, 121.

[34] "Despite the overwhelmingly western ambience of these ten councils [gemeint sind die allgemeinen Konzilien des Hoch- und Spätmittelalters], eastern canonical traditions remained powerful in the background" (Tanner [wie Anm. 23], 661).

[35] Die Beispiele ebd., 663f. "These are the few, more or less direct indications of canonical dependence" (ebd. 664). Dies deckt sich mit den Angaben im 'Index Fontium' von COGD III/2, 1475. – In E. Friedbergs Standardausgabe des *Decretum* wird allein Nizäa I als Referenzquelle angeführt (ebd. 665).

[36] Dass die monumentale Konziliensammlung des Luccheser Erzbischofs Giacomo Domenico Mansi (Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio, 31 Bde. [bis 1440], Firenze–Venezia

Sammlungen des COD/COGD[37] sowie weiterer einschlägiger Werke der Konzilsliteratur.

3.1 Lateran I - III (1123, 1139, 1179)

Bereits das Erste Lateranense (1123) berief sich – in einer geradezu stereotypen Weise, der man auch auf späteren Konzilien immer wieder begegnen wird – auf das Beispiel der hl. Väter in seinem Can. 1: *Sanctorum patrum exempla sequentes et officii nostri debito innovantes* ...,[38] eine Formulierung, die in ihrer Kürze und ihrer Formelhaftigkeit jedoch kaum genauer zu erkennen gibt, was mit dieser Äußerung genau gemeint war: Man stellte sich zwar mit dieser Formulierung in die Tradition der Konzilsväter früherer ökumenischer Synoden und holte sich damit die Legitimation für das eigene Handeln und die Beschlüsse; in der konkreten Aussageabsicht blieb man aber ziemlich unbestimmt. So verknüpfte man die Rückkopplung an die konziliare Tradition mit Themen, die in der Sache nur bedingt mit den früheren Synoden in Verbindung gebracht werden konnten (z.B. Maßnahmen gegen die Simonie);[39] direkte Bezugnahmen und Verweise fehlen entsprechend weitgehend. Nichtsdestoweniger zeigt die zuvor zitierte Formulierung, dass bewusst an die ökumenischen Konzilien des vorangegangenen Jahrtausends angeknüpft werden sollte, selbst wenn sich die Definition dessen, was ein allgemeines Konzil eigentlich ausmacht, inzwi-

1759-1791, erw. ND 55 Bde. [bis Erstes Vaticanum], Paris 1899-1927; zuletzt ND Graz 1960/61) [online abrufbar unter »mansi.fscire.it«] editorisch mit Mängeln behaftet ist, darauf hatte schon H. Quentin, J.-D. Mansi et les grandes collections conciliaires, Paris 1900, aufmerksam gemacht. Vgl. zuletzt auch A. Frenken, Die Quellen des Konstanzer Konzils in den Sammlungen des 17. und 18. Jahrhunderts, in: AHC 30 (1998) 415–439, hier 432–438.

37 COD[3], ed. G. Alberigo et al. 1973 (auch seitenidentisch mit der dt. bzw. engl. Übersetzung = COD[4]); COGD II/1, ed. G. Alberigo et al., Turnhout 2013.

38 COD[3/4] 190 (dt. Übers. v. J. Wohlmuth: *Dem Vorbild der heiligen Väter folgend und in Erneuerung ihres Beispiels* [= COD[3/4], Paderborn u.a. 2000, 190]); COGD II/1, 89 lin. 1f. – Die Formulierung ist hier (wie auch in späteren Konzilien) jedoch so offen gehalten, dass im Einzelfall nicht auszuschließen ist, dass sie sich auch auf die Kirchenlehrer beziehen könnte. Kontextuell möchte ich dies aber ausschließen, schon deshalb, weil letztere namentlich nicht angeführt und zitiert werden.

39 COD[3/4] 190. Vgl. zuletzt zum ersten Lateranense G. Gresser, Die Synoden und Konzilien in der Zeit des Reformpapsttums in Deutschland und Italien von Leo IX. bis Calixt II., 1049-1123, Paderborn u.a. 2006 (= KonGe.D), 476–490, hier 483 ("Die Fastensynode 1123").

schen deutlich verschoben hatte.[40] – Ganz ähnlich drückte es auch das Einladungsschreiben des dritten Lateranense von 1179 aus.[41]

Blieben die genauen Anknüpfungspunkte an die spätantiken Vorgängerkonzile oftmals eher vage, so zitierten die Konzilsväter des ersten Lateranense in Kanon 7 ihrer Dekrete den nizänischen Kanon 3 (bezeichnenderweise bei expliziter namentlicher Nennung des Konzils: *praeter quas synodus nicaena propter solas necessitudinum causas habitare permisit*).[42] In diesem Kanon hatte das erste ökumenische Konzil festgelegt, dass Kleriker (Presbyter, Diakone und Subdiakone) nicht mit Frauen (weder mit Konkubinen noch mit Ehefrauen) zusammenleben dürfen, die nicht nahe mit ihnen verwandt und auch sonst über jeden Zweifel erhaben waren.[43] Folgt man dem Geschichtsschreiber Sokrates, so scheint in Nizäa schon eine Ausweitung des Zölibats auf Bischöfe, Priester und Diakone auf der Tagesordnung gestanden zu haben, ohne dass dies damals jedoch dekretiert wurde.[44] Durch ihren Rückbezug auf dieses vorgeblich "alte" Konzilsdekret machten die Konzilsväter auf dem ersten Lateranense ihre Intention deutlich, die darauf abzielte, den Zölibat in der Kirche des Okzidents durchzusetzen bzw. wieder in Erinnerung rufen zu wollen. Dass aber Nizäa ein Verbot, dass Priester heirateten bzw. verheiratet waren, ausgesprochen und auch sanktioniert hätte, lässt sich mit Kanon 3 jedoch kaum belegen.[45] Jetzt dagegen, in der Zeit des Reformpapsttums, wurde die Durchsetzung des Zölibats als zen-

[40] Vgl. exemplarisch A. Hauck, Die Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode im Mittelalter, in: HV 10 (1907) 465–482; F.-J. Schmale, Systematisches zu den Konzilien des Reformpapsttums im 12. Jahrhundert, in: AHC 6 (1974) 21–39; R. Somerville, Observations on "general councils" in the twelfth century, in: AHC 40 (2008) 281–288; G. Gresser, Zur Funktion der päpstlichen Synode in der Zeit der Kirchenreform, in: S. Weinfurter (Hg.), Päpstliche Herrschaft im Mittelalter. Funktionsweisen – Strategien – Darstellungsformen, Ostfildern 2012, 81–95, bes. 88–95.

[41] *… secundum consuetudinem antiquorum patrum …* (Migne PL 200, 1184D).

[42] COGD II/1, 90 lin. 26; dt. Übers. v. J. Wohlmuth: *außer solchen, mit denen es nach der Synode von Nizäa – aus Rücksicht auf die verwandtschaftliche Beziehung – erlaubt ist*.

[43] Dies hatte zuvor schon u.a. die Synode von Reims von 1119 in ihrem Kanon 5 dekretiert.

[44] Angeblich soll der ägyptische Bischof Paphnutius – mit Blick auf die Praxis der Ostkirche – auf der Synode davor gewarnt haben, den Klerikern "ein zu hartes Joch aufzuerlegen". Vgl. H. Jedin, Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig Ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte, Freiburg 1959, 18f. (Zitat: ebd. 18). – Johannes Grohe verdanke ich den Hinweis, dass schon H. J. Sieben die Paphnutius-Episode in das Reich der Legende verwiesen hat (s. Kap. „Altkirchliche Legenden über Apostelkonzilien und die Synoden von Nicea, Ephesus und Chalkedon", in: H. J. Sieben, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Paderborn u.a. 1996 [= KonGe.U], 3-42, zu Paphnutius 18f.).

[45] Dass der nizänische Kanon 3 weder vom Wortlaut noch von seiner Intention exakt übernommen worden ist, darauf wies Tanner (wie Anm. 23), 666, explizit hin.

trale Aufgabe verstanden, was sich auch in Kanon 21 widerspiegelt, der nicht nur das Zusammenleben mit Frauen strikt untersagte, sondern darüber hinaus festlegte, dass bestehende Ehen geschieden werden müssten und kanonisch zu bestrafen seien: *Presbyteris, diaconibus, subdiaconibus et monachis concubinas habere seu matrimonia contrahere penitus interdicimus, contracta quoque matrimonia ab huiusmodi personis disiungi et personas ad poenitentiam debere redigi, iuxta sacrorum canonum diffinitionem iudicamos.*[46] – Offensichtlich bereitete die Durchsetzung des Zölibats, der ja einer der zentralen Programmpunkte der Gregorianischen Reform war, mehr Schwierigkeiten als gedacht, weshalb sich nun auch das Konzil von 1139 dieser Angelegenheit annahm. Was konnte in dieser Situation die Position der Befürworter eines Zölibats, so mögen diese gedacht haben, mehr stärken als die Berufung auf ein angebliches Dekret jenes Konzils, das in den Augen der ganzen Kirche höchste Autorität genoss.

Nur 16 Jahre später, auf dem Zweiten Lateranense von 1139, wurde das Zölibatsgebot erneut eingeschärft (can. 6)[47] und jetzt auch biblisch unterfüttert (Röm 13,13: *Cum enim ipsi templum Dei, vasa Domini, sacrarium Spiritus sancti debeant esse et dici, indignum est eos cubilibus et immunditiis deservire*). Bezeichnend für den hohen Stellenwert der damaligen Diskussion wurde darüber hinaus auf die kurz zurückliegenden Synodenbeschlüsse von Clermont (1130, can. 4) und Reims (1131, can. 4) hingewiesen,[48] die bis in die Formulierung hinein den Tenor für die Bestimmung des Lateranense bereits vorgaben. Dies unterstreicht einmal mehr, welche Bedeutung dem Kampf um den Zölibat in jenen Jahren eingeräumt wurde, nämlich "damit sich das Gesetz der Enthaltsamkeit und die gottgefällige Reinheit unter den kirchlichen Personen und in den höheren Stufen des Ordo ausbreitet..." (Can. 7),[49] wie es etwas blumig ausgedrückt wurde. Gleichzeitig ist dies aber auch ein Indiz darauf, wie zäh der Zölibat in der Praxis des 12. Jahrhunderts durchzusetzen war. Wiederholt wurde daher die Auflösung noch bestehender Ehen verlangt sowie Bußen wegen *tantis excessibus* angedroht.[50] – Anders als das Laterankonzil von 1123, aber auch die nachfolgenden Synoden bis hin zum ersten Lugdunense (1245) hatte Lateran II insofern einen universaleren Charakter, weil auch Patriarchen und Bischöfe aus dem öst-

46 COD$^{3/4}$ 194; COGD II/1, 94 lin. 116–119.

47 COD$^{3/4}$ 198: *ist es unwürdig, daß sie sich der 'geschlechtlichen Ausschweifung und Unreinheit' hingeben* [übers. v. J. Wohlmuth, in: COD$^{3/4}$ 198]; COGD II/1, 106 lin. 31–35.

48 Mansi 21, 438 bzw. 458 – beide Synoden zitierten wortwörtlich die gleiche Bibelstelle.

49 Kanon 7: COD$^{3/4}$ 198 [übers. v. J. Wohlmuth, in: COD$^{3/4}$ 198 Z.9f.]; COGD II/1, 106 lin. 36–46.

50 Ebd. COD$^{3/4}$ 198 Z. 15; COGD II/1, 106 lin. 45.

lichen Mittelmeerraum daran teilnahmen.[51] Ob sich dies allerdings auf die Zölibatsdiskussion in irgendeiner Weise ausgewirkt hat, lässt sich nicht erkennen. Soweit sich das überblicken lässt, wurde die Kritik an der herrschenden Zölibatspraxis (im kirchlichen Westen) jedenfalls nicht explizit in den Kontext des Nizänums noch der anderen großen Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts gerückt und diese auch nicht als Kronzeugen für den Zölibat aufgerufen.

Ein weiteres Mal wurde das Zölibatsgebot auf dem dritten Laterankonzil 1179 eingeschärft (can. 11), jetzt auch mit dem Zusatz: *Monasteria praeterea sanctimonialium, si quisquam clericus sine manifesta et necessaria causa frequentare praesumpserit, per episcopum arceatur, et, si non destiterit, a beneficio ecclesiastico reddatur immunis*.[52]

Was in unserem Kontext auffällt, ist aber, dass die direkte, d.h. namentliche Bezugnahme auf das Nizänum in den beiden späteren Laterankonzilien II und III entfiel, womöglich, weil dessen Erwähnung in den als bekannt vorauszusetzenden Konzilsbeschlüssen von 1123[53] jetzt als nicht mehr zwingend erforderlich erachtet wurde. Allerdings lässt sich nicht nachweisen, dass gegen die Berufung auf ein angebliches nizänisches Dekret inzwischen quellenkritisch argumentiert worden wäre. Die explizite Benennung des Nizänums als unangefochtener Autoritäts- und Traditionszeuge auf dem ersten Lateranense hatte demgegenüber durchaus Sinn gemacht, nicht zuletzt für das Selbstverständnis eines Konzils, das nach einem halben Jahrtausend an seine großen Vorgänger anknüpfen wollte.[54] Aufgrund der zeitlichen Nähe zwischen den ersten drei im Lateran abgehaltenen Generalsynoden – 16 Jahre bzw. weitere 40 Jahre später – wurde dies bei den späteren Wiederholungen und Verschärfungen der Zölibatsgesetzgebung offensichtlich nicht mehr als nötig angesehen. Man wird wohl auch von einer gewissen personellen Kontinuität zumindest zwischen dem ersten und zweiten Lateranense ausgehen können, womit eine Kenntnis der Dekrete des ersten Lateranums auf der nur 16 Jahre später abgehaltenen Nachfolgesynode angenommen werden kann.

51 Vgl. Paravicini Bagliani, Römische Kirche (wie Anm. 26), 199.

52 COD$^{3/4}$ 217f. (übers. v. J. Wohlmuth, in: COD$^{3/4}$ 217 Z. 33–218 Z. 3: *Wagt es ein Kleriker, ohne klaren und zwingenden Grund, Nonnenklöster häufig zu besuchen, so wird es ihm vom Bischof verwehrt. Läßt er nicht davon ab, verliert er sein kirchliches Benefizium*).

53 Dies darf wohl vorausgesetzt werden, obgleich Paravicini Bagliani, Römische Kirche (wie Anm. 26), 184, darauf hinweist, dass die Kanones des ersten Lateranense "nur dürftige Verbreitung" fanden.

54 Dass das erste Lateranense erst in der späteren Rezeption "formal" in die offiziöse Liste der Generalkonzilien aufgenommen wurde (vgl. dazu exemplarisch Sieben, Liste [wie Anm. 8], 173, dürfte in diesem Zusammenhang zu vernachlässigen sein.

3.2 Lateran IV (1215)

In *Vineam Domini*, seinem an die Christenheit gerichteten Konzilsaufruf von 1213,[55] stellte sich auch Innozenz III. unmissverständlich in die konziliare Tradition: *generale concilium iuxta priscam sanctorum patrum consuetudinem convocemus*.[56] Lateranum IV wurde zum wichtigsten Verbindungsglied zwischen den Konzilien der Alten Kirche und den Generalkonzilien der westlich-römischen Kirche.[57] Dass der Papst mit der Einberufung des Vierten Lateranense vielleicht auch eine Überwindung des Schisma von 1054 angestrebt haben könnte, dafür sprechen schon die beiden Schreiben des Pontifex an den Patriarchen Johannes und den byzantinischen Kaiser Alexios III. aus dem Jahr 1199.[58] Dass der Papst jedoch einen

[55] Grundlegend: A. Melloni, *Vineam Domini* – 10. April 1213: New Efforts and Traditional *Topoi* – Summoning Lateran IV, in: J. C. Moore (Hg.), Pope Innocent III and His World, Aldershot a.o. 1999, 63–73; zentraler noch für unsere Fragestellung: W. Maleczek, *Vineam Domini*. Das päpstliche Rundschreiben vom 13. April 1213 zur Einberufung des Konzils, in: Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio, Atti del LIII Convegno storico internazionale, Todi, 9-12 ottobre 2016, Spoleto 2016 [= Atti dei convegni del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo. Accademia Tudertina e del Centro di Studi sulla Spiritualità NS 30], 45–72.

[56] Kirsch (wie Anm. 30), 51, zitiert hier Innozenz III. nach dem kritischen Druck bei G. Tangl, Studien zum Register Innozenz' III., Weimar 1929, 85; erneut in: Maleczek, Vineam Domini (wie Anm. 55), 72 Z. 24–26. Der Druck in Migne PL 126, 824f. ist dadurch obsolet. Eine dt. Übersetzung von *Vineam Domini* enthält R. Foreville, Lateran I-IV, Mainz 1970 (= GÖK 6), 385–387 [Nr. I].

Dass Innozenz ein allgemeines und ökumenisches Konzil im Auge gehabt hatte, das in der Traditionslinie der Konzilien des ersten Jahrtausends stand, scheint schon der Wortlaut des Einladungsschreibens zu verdeutlichen. Dass für ihn der päpstliche Vorsitz nicht in Frage stand, zeigte jedoch eine deutliche Veränderung des Konzilsbegriffs an, die bereits in der Kanonistik durch das Decretum Gratiani (dist. 15–17) sowie dessen Auslegung durch die Dekretisten (Johannes Teutonicus, *Glossa ordinaria*, ad D.17 c.1: *concilium universale est, quod a papa vel eius legato cum omnibus episcopis statuitur*) vorgezeichnet war (Maleczek, Vineam Domini [wie Anm. 55], 63f.).

[57] Immer noch mit Gewinn zu lesen: Foreville, Lateran I-IV (wie Anm. 56); eine konzise Übersicht zu wesentlichen Gesichtspunkten: J. Helmrath, Das IV. Lateranum von 1215 in Rom im konzilsgeschichtlichen Vergleich. Überlegungen zu Organisation, Oratorik und Procedere, in: G. Annas /J. Novak (Hg.), Et l'homme dans tout cela?: von Menschen, Mächten und Motiven. Festschrift für Heribert Müller zum 70. Geburtstag, Stuttgart 2017, 19–46, die jedoch auf unsere Fragestellung nicht näher eingeht.

[58] M. Rainini, "Firmiter credimus". Premesse teologiche e obiettivi polemici della costituzione I del Concilio Lateranense IV, in: Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio (wie Anm. 55), 111–156, hier 112f. mit Anm. 6.; W. Maleczek, Firmiter credimus – Die erste dogmatische Konstitution des IV. Lateranum. Bemerkungen zu Genese und Inhalt, in: G. Melville/J. Helmrath (Hg.), The Fourth Lateran Council: Institutional Reform and Spiritual Renewal: proceedings of the

offenen Dialog mit der Orthodoxie über die Streitfragen zwischen den beiden Kirchen beabsichtigte, ist fraglich. Allerdings mag die Verknüpfung des Konzils mit der Schismalösung ein Hinweis in diese Richtung gewesen sein, ohne dass Nizäa aber von Innozenz explizit genannt worden wäre. Am Ende des Großen abendländischen Schismas sollte Pierre d'Ailly, einer der wichtigsten Konzilsväter auf dem Constantiense, genau diesen Gedanken – Überwindung eines Schismas durch ein Konzil – einmal mehr aufgreifen.[59]

Mit der Verlesung des Glaubensbekenntnisses in der Abschlusssitzung des Konzils knüpfte man – liturgisch betrachtet – an den Konzilsordo 5 an (*capitulum Niceni concilii ubi de fide catholica plenius tractatur*),[60] unbesehen der Tatsache, dass ein paralleles Vorgehen in dem kleinasiatischen Konzilsort nicht gesichert ist, jedenfalls kein Beweis dafür erbracht werden kann.[61] Formal wiederum dem ersten Konzil von Nizäa, dem Ephesinum und dem Chalcedonense folgend, stellte Innozenz den Konzilsdekreten ein Glaubensbekenntnis voran, die Constitutio *De fide catholica*, das aber nicht dem ursprünglichen Text des ersten Nizänums folgte, sondern sich am erweiterten Wortlaut der westlichen Kirchentradition orientierte. Angespielt wird hier vermutlich auf den *filioque*-Zusatz zum Nicaeno-Konstantinopolitanischen Symbolum, der auf dem Vierten Lateranense eine gewisse Präzisierung (im westlichen Sinne) erfahren sollte.[62] So wurde in den beiden einschlägigen Dekreten *Firmiter credimus* und *Damnamus* die im Westen längst etablierte Doktrin von der Trinität faktisch dogmatisiert. Durch deren Übernahme in den *Liber extra* von 1234 (X 1.1.1 und X 1.1.2)[63] erreichte der *filioque*-Zusatz weiteste Verbreitung und fortdauernde Beachtung im Okzident. – Auf dieser Grundlage war allerdings eine Verständigung mit den Griechen kaum mehr möglich. Stattdessen wurden diesen ihre

conference marking the eight hundredth anniversary of the council organized by the Pontificio Comitato di Scienze Storiche (Rome, 15-17 October 2015), Affalterbach 2017, 57–78.

59 Vgl. dazu unten S. 131f.

60 COGD II/1, 170 lin. 228: *Sicut olim a sanctis patribus noscitur institutum, …* Grundlegend dazu Rainini, Firmiter credimus (wie Anm. 58), und Maleczek, Firmiter credimus (wie Anm. 58).

61 Kirsch (wie Anm. 30), 128 mit Anm. 395, wobei sie sich auf H. Schneider, Einleitung, in: Ders. (Hg.), Die Konzilsordines des Früh- und Hochmittelalters, Hannover 1996 [= MGH.Ordines de celebrando concilio], 250 Anm. 9, berief. Da in Nizäa keine Verlaufsprotokolle der Konzilssitzungen geführt wurden (vgl. E. Chrysos, Konzilsakten und Konzilsprotokolle vom 4. bis 7. Jahrhundert, in: AHC 15 [1983] 30–40), ist dies auch nicht zu erwarten.

62 COD$^{3/4}$ 230f.; COGD II/1, 163f. Vgl. R. Foreville, Latran I, II, III et Latran IV, Paris 1965 (= HCO 6), 275–286 (dt. Übers. [wie Anm. 56]: 329–344).

63 CIC, ed. Ae. Friedberg, Lipsiae 1881, II 5f., 6f.

Irrtümer vorgehalten und sie mit dem Vorwurf der Häresie überzogen.[64] Auch liturgisch versuchte man sich von ihnen abzuschotten.[65]

Insgesamt hatte sich aber das vierte Lateranense als mittelalterliche Reformsynode par excellence andere Schwerpunkte gesetzt. Wiederaufgegriffen wurde jetzt bezeichnenderweise Kanon 5 von Nizäa, dass jährlich Provinzialkonzilien abzuhalten seien, wie es die heiligen Väter bereits "vor langem" festgelegt hätten (*sicut olim a sanctis patribus noscitur institutum …*).[66] Lateran IV begriff die Provinzialsynoden als wichtiges Werkzeug für die Umsetzung der Reform. Dass die nizänische Bestimmung von jährlich zweimal einzuberufenden Synoden schon in der Frühzeit nicht eingehalten wurde, aber auch eine Ausweitung über einen längeren Zeitraum (z.B. Mâcon 565, Can. 20: einmal alle drei Jahre) keine Abhilfe bot, änderte nichts an der zentralen Rolle dieser partikularen Synoden insbesondere für die Behandlung kirchendisziplinärer Fragen. Offenbar hatte sich aber die Einhaltung des nizänischen Kanons in der rigiden, buchstabengetreuen Form der zweimaligen jährlichen Abhaltung der Synoden als nicht zweckmäßig erwiesen, vielleicht auch etwas realitätsfern für viele Regionen des einstigen römischen Reichs, insbesondere nach dessen Zusammenbruch. Denn das Reisen war seitdem gefährlicher, langwieriger und damit aufwändiger und teurer geworden. Für den lokalen Klerus wurden ebenfalls Empfehlungen für eine regelmäßige Durchführung entsprechender Synoden – gemeint sind hier die Diözesansynoden – gegeben, ohne dass der nizänische Kanon 5 – bzw. dessen Bestätigungen in Chalcedon (Can. 19) und Nikaia II (Can. 6) – direkt zitiert werden musste.[67] Darüber hinaus konstatierte Tanner: "These are the few, more or less direct indication of canonical dependence."[68] Aber "there are similarities

64 Der Häresievorwurf gegenüber den Griechen wurde immer wieder auf den Generalsynoden erneuert, selbst Lyon II und Ferrara-Florenz machten keine grundsätzliche Ausnahme. Vgl. dazu zuletzt Th. Izbicki, General Councils and the Errors of the Greeks according to Nicholas Eymeric and Francisco Peña, in: Forlani/Frenken/Prügl, Synodalis consonantia (wie Anm. 9), 409–420.

65 Vgl. dazu Th. Izbicki, The Lateran Council and the Greeks: c.4 *Licet Graecos*, in: A. Larson/A. Massironi (Hg.), The Fourth Lateran Council and the Development of Canon Law and the ius commune, Turnhout 2018, 79–88.

66 *Sicut olim*, in: COD[3/4] 236; COGD II/1, 170 lin. 1. Durch Aufnahme in den *Liber extra* (C. 25, X 5.1 – CIC, ed. Ae. Friedberg, II 747) wurde der Kanon fester Bestandteil des mittelalterlichen kanonischen Rechts, ohne aber dadurch eine striktere Befolgung der Einhaltung zu erreichen. Siehe auch Tanner (wie Anm. 23), 664.

67 COD[3/4] 236 Z. 21 (mit Anm. 5 mit den Angaben zu den einzelnen ökumenischen Konzilien); vgl. Tanner (wie Anm. 23), 664.

68 Ebd., 665.

in style and content, for example, between many of the canons of Nicea I and Lateran IV".[69]

3.3 Nympha[ion] (1234)

Zweifellos wäre es von einigem Interesse, die erste ‚synodale' Begegnung zwischen Ost und West nach der Katastrophe des Vierten Kreuzzuges genauer in den Blick zu nehmen. Hier aber von einem Konzil, gar einem Generalkonzil sprechen zu wollen, wäre verfehlt, selbst angesichts der Tatsache, dass in dem kleinasiatischen Ort hohe Vertreter der griechisch-byzantinischen Kirche des Ostens mit Boten der römisch-lateinischen Kirche aus dem Westen zusammentrafen.[70] Der Charakter dieser Gespräche war wie so oft, wenn es um Gespräche zwischen den beiden Kirchen, gar um Verhandlungen zwischen ihnen ging, schwer zu bestimmen: Stand dabei der politische Charakter im Vordergrund, war der byzantinische Kaiser wesentlich mitbeteiligt, vielleicht sogar die Schlüsselfigur, oder war es doch eher ein theologisch-ekklesiologischer Austausch, eine *disputatio*, über die bestehenden Unterschiede?[71]

Bereits die erste Etappe ihrer Reise nach Kleinasien hatte die päpstlichen Boten Anfang 1234 nach Nizäa, dem Sitz des byzantinischen Kaisers und Aufenthaltsort des griechischen Patriarchen von Konstantinopel, geführt. Dort zeigte man ihnen die Kirche, in dem das Konzil 325 getagt hatte.[72] Dass zumindest im Hintergrund der später folgenden Gespräche in Nympha (April/Mai 1234) das *Concilium*

69 Vollständiges Zitat: "There are similarities in style and content, for example, between many of the canons of Nicea I and Lateran IV, the most influential councils of the early and medieval periods in terms of canon law" (ebd., 665, ohne allerdings konkrete Beispiele für diese Behauptung anzuführen).

70 A. Frenken, Wege zur Überwindung der Kirchenspaltung: der Nachhall des "Schismas" von 1054 und der Eroberung Konstantinopels 1204 auf den allgemeinen Konzilien des Spätmittelalters, in: P. Bruns/G. Gresser (Hg.), Vom Schisma zu den Kreuzzügen: 1054-1204, Paderborn 2005, 67–104, hier 73. Zu den Quellen und ausgewählter älterer Literatur vgl. A. Alexakis, The Greek patristic *testimonia* presented at the Council of Florence (1439) in support of the *filioque* considered, in: REByz 58 (2000) 149–165, hier 153 Anm. 14.

71 Zu diesem Problem vgl. zuletzt die grundlegende Studie von J. Brubaker, The Diplomacy of Theological Debate: The Friars' Report of the *Disputatio* of 1234, in: A. Bucossi/A. Calia (Hg.), Contra Latinos et adversus Graecos. The Separation between Rome and Constantinople from the ninth to the fifteenth century, Leuven a.o. 2020, 311–342.

72 Der Bericht der päpstlichen Boten an Gregor IX. ist ediert bei P. G. Golubovich, Disputatio Latinorum et Graecorum seu Relatio Apocrisiarum Gregorii IX de gestis Nicaeae in Bithynia et Nymphaeae in Lydia, in: AFH 12 (1919) 428–470, hier 428 Z. 12–15. Zur symbolischen Rolle als Geburtsort des Nizänischen Glaubensbekenntnisses vgl. Brubaker (wie Anm. 71), 324f.

Nicaenum weiter eine zentrale Rolle gespielt hat, wird schon daran deutlich, dass neben der Azymenfragen erneut die *filioque*-Problematik diskutiert wurde: "It seems that (...) this was the first well-documented debate between Greeks and Latins during the late middle Ages on these two [i.e. the Procession of the Holy Spirit and the use of unleavened bread in the Eucharist] important topics."[73] In der *filioque*-Frage vertraten die Vertreter des Westens explizit die Position, dass es sich bei dem umstrittenen Zusatz "nicht um eine unerlaubte *additio*, sondern eine *veritatis expressio* handelt[e]",[74] was von den Griechen aber ganz anders gesehen wurde. Die konträren Positionen beider Seiten in diesem Punkt ließen sich daher nicht überbrücken. Infolgedessen kam es in der Sitzung vom 27. April 1234 zum Eklat. Die päpstlichen Boten, ausdrücklich keine Gesandten mit Verhandlungsmandat, übergaben nun eine Erklärung, die die griechische Seite als häretisch beschuldigte. Diese nahm den Vorwurf jedoch nicht stillschweigend hin, sondern kehrte die Behauptung einfach um.[75]

Aufgrund der Fokussierung des vorliegenden Beitrags auf die hoch- und spätmittelalterlichen Generalkonzilien soll an dieser Stelle allerdings nicht detaillierter auf den Rückgriff auf das Nizänum in den kontroversen Gesprächen zu Nympha eingegangen werden.[76]

3.4 Rom (1241) / Lyon I (1245)

Auch Gregor IX. lud zum geplanten, dann jedoch von Friedrich II. verhinderten Konzil 1240 mit den Worten ein: *per apostolicam sedem orthodoxi patres statuerunt convocari concilia*.[77] Gegenüber den vorangegangenen vier Laterankonzilien fällt in dieser Formulierung die Betonung der Rolle des Papstes bei der Einberufung (*per apostolicam sedem*) auf, was man wohl auch als einen Hinweis auf den inzwischen gesteigerten Machtanspruch des Papsttums und dessen Selbstverständnis interpre-

[73] A. Alexakis, Official and Unofficial Contacts between Rome and Constantinople before the Second Council of Lyons, in: AHC 39 (2007) 99–124, hier 102–104 [Zitat: 103]. Der Bericht der päpstlichen Boten ist ediert bei Golubovich (wie Anm. 72); zum griechischen Bericht vgl. die Angaben bei Alexakis, Contacts (wie oben), 103 Anm. 13.

[74] Sieben, Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (wie Anm. 31), 296.

[75] Frenken, Wege (wie Anm. 70), 74f.

[76] Dazu H. J. Sieben, Fünf konziliare Reunionsversuche: Nympha, Basel, Florenz, Trient und Poissy, 1. Nympha (1234): Griechen, in: Ders., Apostelkonzil (wie Anm. 44), 262–268; G. Avvakumov, Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche, Berlin 2002, 269–280.

[77] Bulle *Petri navicula* vom 15. Oktober 1240: MGH Epp.saec. XIII/1, 690 [Nr. 785]; vgl. Kirsch (wie Anm. 30), 51.

tieren darf. Der in dieser Formulierung durchschimmernden Auffassung einer besonderen päpstlichen Autorität hatten allerdings die Dekretisten bereits vorgearbeitet, indem sie einen Satz Paschalis' II. (1099-1118) in die *Compilatio Prima* und später in den *Liber extra* (*Gregoriana*) aufgenommen hatten, der die zwingende Rolle des römischen Bischofs bei der Konzilseinberufung festlegte.[78] Eine Rückbindung an die früheren Konzilien – weder in den sprachlichen Formulierungen noch inhaltlich – fand jedoch kaum statt, was auch darauf zurückzuführen ist, dass Gregor IX. es zunächst peinlichst vermied, von einem Konzil zu sprechen und der genaue Charakter der geplanten Versammlung von ihm bewusst offen gehalten wurde.[79] Es sollte indes bei der bloßen Einberufung dieses *Concilium Romanum* bleiben, da Kaiser Friedrich II. die Anreise der Teilnehmer wirkungsvoll unterbinden konnte.[80]

Zur faktischen Nachfolgeveranstaltung, dem ersten Konzil von Lyon (1245), das in der Sache von der Absetzung des Stauferkaisers dominiert wurde, liegen uns zwar verschiedene Fassungen der Einberufung vor, die sich allerdings in keinem Fall auf das erste Nizänum, die alten Konzilien oder die Konzilsväter als Traditionszeugen beriefen.[81] Inhaltlich spielte Nizäa I auf diesem Konzil auch keine nennenswerte Rolle, wohl nicht zuletzt deshalb, weil die Griechenfrage allein auf das lateinische Kaiserreich und dessen Unterstützung verengt wurde. Unionsgespräche waren gar nicht erst angedacht. Dem Scheitern der in Nympha geführten Gespräche mit der Ostkirche war ein Kommunikationsstillstand gefolgt, der in Lyon noch nicht durchbrochen werden konnte. Auf der griechischen Seite "herrscht vollkommenes

78 X. I. VI. 4 (CIC, ed. Ae. Friedberg, II 50: *omnia concilia per Romanae ecclesiae auctoritatem … et in eorum statutis Romani Pontificis patenter excipiatur auctoritas*). *Alle Konzilien fanden durch die Autorität der römischen Kirche statt.* (…) *Ihre Statuten sind Ausdruck der päpstlichen Autorität* (zitiert nach A. Paravicini Bagliani, Vormachtstellung [wie Anm. 28], 631).

79 In dem Einladungsschreiben an die bischöflichen Adressaten fehlte die Bezeichnung 'concilium' und/oder 'synodus'. Vgl. dazu Roberg, Frage (wie Anm. 24), 295; zuletzt: A. Frenken, Kaiser Friedrich II. und sein Versuch, die Kardinäle gegen den Papst auszuspielen. Eine strategische Fehleinschätzung oder eine geschickte Option, um Handlungsspielraum für sich zurückzugewinnen?, in: ZSRG.K 106 (2022) 1–64, bes. 51–55.

80 Vgl. zuletzt: A. Frenken, Romanum/Rom. Allgemeines Konzil. 1241 (Ostern 1241)*, in: Lexikon der Konzilien, URL: http://www.konziliengeschichte.org/site/de/publikationen/lexikon/database/4230.html [April 2022, Fassung von Juni 2024] (mit weiterführenden Literaturangaben).

81 Schreiben *Dei virtus* an den Erzbischof von Sens, Lyon, 3 janvier 1245 (HB VI/1, 247f.; Registres d'Innocent I 207 [Nr. 1354]; MGH Epp.pont II 56f. [Nr. 78]); an die englischen Äbte und Prioren (Matthæi Parisiensis, Monachi Sancti Albani, Chronica majora IV : A.D. 1240 – A.D. 1247, ed. Henry R. Luard, London 1877 [= Rolls Series 57.4], 410–412).

Schweigen: Es gibt in der Orthodoxie keinerlei Beschäftigung im Vorfeld der Synode mit dem, noch weniger ein Echo auf das Konzil nach dessen Ende";[82] von Ökumene (im umfassenderen Sinn) kann wohl keine Rede sein. Schlimmer noch, dem orthodoxen Christentum, dem der Westen mit dem Vorwurf der Häresie begegnete, sprach man das Christsein weitgehend ab. Der griechische Kaiser Johannes III. Vatatzes, der in Nizäa residierte, war eine Persona non grata; seine familiären Beziehungen zu dem gebannten Stauferkaiser machten ihn erst recht zu einem Dorn im Auge des Papstes und der Konzilsväter. Seine Bannung als "*Dei et ecclesie inimicus* (...) war wohl weniger eine theologische als eine politische Entscheidung".[83] Dogmatische Fragen mit dem Ziel einer Verständigung mit der Orthodoxie wurden verständlicherweise gar nicht erst diskutiert.

3.5 Lyon II (1274)

Mit der formelhaft wirkenden Formulierung *sicut imitatione digna sanctorum Patrum consuetudo laudabilis longeve observationis exemplo nos instruit* lud Gregor X. in seinem Konvokationsschreiben *Salvator noster* von 1272 zu dem von ihm geplanten Generalkonzil ein, das erneut in Lyon stattfinden sollte.[84] Wie in den alten Konzilien richtete sich dieser Aufruf nicht nur an die Fürsten und Bischöfe der lateinischen Kirche, sondern explizit auch an die griechische Kirche, wie er kurz darauf an den Patriarchen von Konstantinopel schrieb.[85]

Eine direkte Erwähnung Nizäas findet sich bereits in der Denkschrift des Dominikaners Humbert von Romans, seinem als *Opus tripartitum* überlieferten Werk, das als Argumentationsgrundlage für das anstehende Konzil vielleicht dem Papst, eher aber wohl den Kardinälen zugedacht war.[86] Darin ging es u.a. auch um den Primatsanspruch des römischen Bischofs, der hier nicht nur mit exegetischen und dogmengeschichtlichen Argumenten, sondern ebenso mit historischen Überlegungen untermauert wurde. Die Gründe für die Abhaltung der ersten sieben Synoden im Osten, darunter in Nizäa, seien jedenfalls allein historisch bedingt;[87] der Primat Roms

[82] Roberg, Frage (wie Anm. 24), 303.

[83] Frenken, Wege (wie Anm. 70), 76 - mit weiteren Verweisen.

[84] Registres de Grégoire X, Fasc. 1, ed. Jean Guiraud, Paris 1892, 54 [Nr. 160]; vgl. Kirsch (wie Anm. 30), 51.

[85] Kirsch (ebd., 249), verweist hier auf das Schreiben an den Patriarchen von Konstantinopel vom 25. Oktober 1272 (= Registres de Grégoire X (wie Anm. 84) Fasc. 1, 74 [Nr. 196]).

[86] Zum *Opus tripartitum* vgl. B. Roberg, Das Zweite Konzil von Lyon [1274], Paderborn u.a. 1990 [= KonGe.U], 106–126.

[87] Ebd., bes. 114f. Zuletzt A. Riedl, Humbert von Romans und sein ‚konziliarer Friedensplan' für das Zweite Konzil von Lyon (1274), in: AHC 48 (2016) 175–190.

sei damit jedenfalls nicht in Frage zu stellen. Ein Vorrang des Ostens – so Humbert – ließe sich aus der Ortswahl der alten Konzilien nicht herauslesen.

Anders als beim vorausgegangenen ersten Lugdunense versuchte Papst Gregor X. das sog. Schisma von 1054 zu überwinden. Durch den Kollaps des lateinischen Kaisertums sowie die Rückkehr des byzantinischen Kaisers und orthodoxen Patriarchen nach Konstantinopel (1261) hatte sich die politische Situation mittlerweile grundlegend geändert. Entsprechend sind auch die Bemühungen des Papstes einzuordnen, die Patriarchen des Ostens zur Teilnahme an dem Konzil zu gewinnen. Die Einladung zum Dialog war nicht geheuchelt, selbst wenn die Bereitschaft des Westens, dem Osten entgegenzukommen, nicht gerade ausgeprägt war.

Im Kontext der Einberufung des Konzils ist insbesondere jenes an den König und den Katholikos der Armenier sowie den Patriarchen von Jerusalem gerichtete Einladungsschreiben Gregors X. von einigem Interesse. Denn darin bat der Papst explizit darum, ihm die (bei ihnen vermuteten) Akten und andere Dokumente zum Konzil von Nizäa und anderen (frühen östlichen) Synoden zukommen zu lassen.[88] Ganz offenbar hatte der Papst die lückenhafte Kenntnis der ökumenischen Konzilien im Westen als potenziellen Schwachpunkt der eigenen Position ausgemacht, dem durch den Erhalt des erhofften Materials abgeholfen werden sollte. Auch wenn nicht bekannt ist, ob er das Gewünschte je erhalten hat, auf dem Konzil hat Gregor Texte der alten Konzilien "in förmlicher Sitzung ausschnittweise verlesen lassen".[89] Eine inhaltliche Diskussion, ein theologischer Dialog fand allerdings nicht statt; die "Union" war mit den Worten Robergs "Diktat (...) statt Dialog".[90] "Ihr theologisches 'Konsensdokument', das Glaubensbekenntnis des Kaisers,[91] war nicht Ergebnis eines bilateralen theologischen Dialogs, sondern Niederschlag westlicher theologischer Entwicklung, die den Griechen ohne Rücksicht auf ihre andersartigen theologischen und geschichtlichen Voraussetzungen aufoktroyiert wurde."[92] Nach Roberg

88 Registres de Grégoire X (wie Anm. 84), Fasc. 2, 117 (Nrn. 304, 305); vgl. Kirsch (wie Anm. 30), 249. Roberg, Lyon II (wie Anm. 86), 142, der dort auch die möglichen Gründe für dieses Vorgehen untersucht.

89 Roberg, Lyon II (wie Anm. 86), 142 mit Anm. 76, mit Bezug auf Antonino A. Franchi (Hg.), Il Concilio II di Lione (1274) secondo la Ordinatio Concilii Generalis Lugdunensis, Edizione del testo e note, Roma 1965, 92 Z. 313f., stützt. – Was hier im Einzelnen verlesen wurde, muss jedoch offen bleiben. Akten und Protokolle des Nizänums hat es wohl nie gegeben. Vgl. Chrysos (wie Anm. 61), 30–40.

90 Roberg, Lyon II (wie Anm. 86), 272.

91 *Concilium Lugdunense II* Sessio IV, 6. Juli 1274: Brief des Kaisers Michael an Papst Gregor (DH, Freiburg u.a. [45]2017, 353 [Nr. *851–861]).

92 So Schatz, Konzilien (wie Anm. 1), 116.

war die antiunionistische Stimmung unter Teilen der lateinischen Konzilsteilnehmer dermaßen stark, dass die Unionsbemühungen des Papstes konterkariert und torpediert wurden.[93] Bezeichnend für die verfahrene Situation war, dass das halbherzige Entgegenkommen der päpstlichen Seite beim *Filioque* – das clementinisch-gregorianische Symbol, das "sich in seinen wesentlichen Formulierungen auf die Aussagen von Nizäa und Konstantinopel stützte und (...) die 1215 durch das *Lateranense IV* formulierten Erweiterungen und Präzisierungen nicht berücksichtigte"[94] – auch ohne Folge geblieben ist. In die dogmatische Konstitution des Lugdunense II wurde es nicht aufgenommen.

3.6 Vienne (1311/12)

Wortgleich – *sicut imitatione digna sanctorum patrum consuetudo laudabilis, longaevae observationis exemplo nos instruit*[95] – berief sich Clemens V. in seinem Einladungsschreiben *Regnans in celis* für das Viennense ebenfalls auf die heiligen Väter, womit er an die Tradition der ökumenischen Konzilien seit Nizäa anknüpfen wollte. Ansonsten spielte das erste ökumenische Konzil in der Bischofsstadt an der Rhone jedoch keine Rolle.[96] Die Templerfrage bestimmte weithin die Agenda des Konzils, dazu die Ordensreform; eine Unterstützung für einen neuen Kreuzzug ins Hl. Land kam allerdings nicht zustande. Dogmatische Fragen waren, vielleicht abgesehen von der Diskussion um die Gott-Mensch-Natur Christi, die ihren Niederschlag im ersten Dekret dieser Synode fand,[97] nur von untergeordneter Bedeutung. Die später

[93] Roberg, Frage (wie Anm. 24), 311–316.

[94] Ders., Lyon II (wie Anm. 86), 251f. Zum Kontext vgl. auch Holstein (wie Anm. 28), 217–220. – Zuletzt beschäftigte sich Chr. Schabel, Why was the Filioque Formula Changed at the Second Council of Lyon (1274)?, in: Bucossi / Calia (wie Anm. 71), 359–370, mit dem Entstehungshintergrund des clementinisch-gregorianischen Symbolums, wobei er der Frage nachging, ob die Veränderungen tatsächlich auf die griechische Kritik an der *filioque*-Formulierung des vierten Lateranense reagierten oder der innerkatholischen Klärung um die richtige Auslegung des Ursprungs des Hl. Geistes entsprangen. Die noch nicht abgeschlossene Diskussion macht zumindest verständlicher, warum diese "neue" Form des Symbolums nicht in die Konzilsakten aufgenommen wurde.

[95] Mansi 25, 369–383, hier 373; Regestum Clementis Papae V, Romae 1885-1892, 386–391 [Nr. 3626].

[96] Bei Mansi Fehlanzeige, ebenso in der Monographie von E. Müller, Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte, Münster 1934 (= VRF 12). In seinem umfangreichen Namen- und Sachregister gibt es keine Nennung des Konzils von Nizäa (325) oder andere Lemmata, die auf das Nizänum hinweisen könnten.

[97] COD$^{3/4}$ 360f.; COGD II/1, 405–407.

auch in die Dekretalensammlung der Clementinen [Clem. 1.1.un] aufgenommene[98] Konstitution *Fidei catholicae fundamento*,[99] die die Trinitätsformel mit dem *filioque* enthielt, knüpfte an die westliche Formel des Symbolums an, allerdings ohne die Divergenzen in dieser Formulierung mit den Griechen anzudeuten, noch auf das Symbolum von Nizäa oder das NC zu verweisen.

3.7 Die Konzilien am Ende des Abendländischen Schismas

In den Diskussionen um eine Einberufung eines Konzils mit dem Ziel, das seit 1378 bestehende Schisma zu überwinden, wurde zuweilen mit dem Nicaenum argumentiert, wenn auch eher nur en passant. Manches Mal wurde es nur als eine Art Steinbruch benutzt: Vorgebrachten Einwänden, dass etwa ein Einigungskonzil aufgrund der großen Teilnehmerzahl nicht durchgeführt werden könne, widersprach der Pariser Theologe Guillaume de Salvarvilla mit dem Hinweis, dass bereits in Nizäa 325 eine Versammlung der gesamten Christenheit stattgefunden habe, obgleich die Zahl der damals teilnehmenden Kleriker viel größer gewesen sei.[100] Schwieriger erwies es sich, eine Lösung für das Problem der Einberufung eines Unionskonzils zu finden; denn mehrere Päpste stritten um die eigene Legitimation. Dafür gab es natürlich keine Parallele bei Nicaea I. Ein weltlicher Herrscher mit einer Kaiser Konstantin vergleichbaren Macht und Autorität war zunächst ebenfalls nicht in Sicht. Zur Lösung der Schismafrage und der Wiederherstellung der Union wurde jedoch nicht auf das Nizänum rekurriert. Denn die Frage der Einheit der Kirche hatte sich dort ganz anders gestellt. Es war nicht um die Auflösung einer Spaltung an der Spitze der kirchlichen Hierarchie gegangen, mithin eine institutionelle Frage, sondern um christologisch-dogmatische Probleme. Allenfalls im Kontext der *causa fidei*, konkret der Auseinandersetzung mit häretischen Strömungen hätte ein inhaltlicher Rückgriff auf Nizäa Sinn gemacht. Dass auch der im Schisma Beharrende als ein Häretiker anzusehen sei, diese Auffassung begann sich erst langsam, parallel mit einer syste-

98 CIC, ed. Ae. Friedberg, II 1134.

99 Decretum I *Clemens quintus in generali concilio viennensi, de summa trinitate et fide catholica*: COD$^{3/4}$ 360f.; COGD II/1 405–407. Vgl. dazu Müller, Konzil (wie Anm. 96), bes. 352–356.

100 F. Eßer, Schisma als Deutungskonflikt. Das Konzil von Pisa und die Lösung des Großen Abendländischen Schismas (1378-1409), Wien – Köln – Weimar 2019, 117 (mit genauer Quellenangabe). Salvarvilla war einer der Theologen an der Sorbonne, denen der Avignoneser Papst Clemens VII. seine Benefizien Anfang 1382 entzogen hatte, nachdem jener öffentlich den Papst der römischen Obödienz, Urban VI., unterstützte.

matischen Ausweitung des Häresiebegriffs seit Mitte des 12. Jahrhunderts,[101] herauszuschälen.

a) Perpignan (1408)

Pedro de Luna (Papstname: Benedikt XIII.), einer der beiden damals regierenden Schismapäpste, griff in seinem Schreiben *Caelestis altitudo* zu dem von ihm einberufenen ("Rumpf-")Konzil für seine avignonesische Obödienz erneut auf die bekannte Einleitungsfloskel zurück: *sicut imitatione digna sanctorum patrum consuetudo laudabilis, longaevae observationis exemplo nos instruit*,[102] um durch diesen Verweis seine Legitimation als rechtmäßiger Papst zu stärken.[103] Bei diesem nur vagen Rückgriff auf die Tradition der Alten Kirche ließ es das Perpinense dann aber bewenden; denn in den Sitzungen und Dokumenten dieses umstrittenen Konzils (*conciliabulum*) wurde Nizäa I weder direkt genannt noch gar zitiert. Allerdings ließ Benedikt "als bewusstes Aufgreifen des historischen Vorbilds" (Mona Kirsch) zu Beginn der ersten Konzilssitzung am 15. November 1408 das Glaubensbekenntnis des vierten Lateranense verlesen,[104] welches damit seinerseits – wie oben gezeigt – an das erste Nizänum hatte anknüpfen wollen.

b) Cividale (1409)

Vergleichbar mit dem aragonesischen Papstprätendenten verfuhr der Papst der inzwischen stark geschrumpften römischen Obödienz, Gregor XII. (vulgo: Angelo Correr). Er bediente sich aber einer noch viel knapperen und offeneren Formu-

[101] Vgl. dazu insbesondere die einschlägigen Studien von B. Tierney, Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism, (EA Cambridge 1955) Leiden – Boston [2]1998, 52, wo er sich bereits auf die 'Summa' des Rufinus (vollendet ca. 1164: [...] *schisma autem, quamvis heresis proprie non sit, tamen sine comite heresi non permanet*) berufen kann; mit anderem Schwerpunkt: L. Buisson, Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter, Köln – Graz 1958 [2]1982 (= FKRG 2), bes. 189–195. Für die Entwicklung des 'Scandalum'-Begriffs zuletzt: W. Druwé, "Scandalum" in the Early Bolognese Decretistic and in Papal Decretals (ca. 1140–1234), Leuven 2018, bes. 91, 93.

[102] Mansi 26, 1103–1109, hier 1108; zuletzt in: B. von Langen-Monheim/H. Millet (Hg.), Sur les pas de Benoît XIII. Édition des Actes du concile général de Perpignan (15 novembre 1408-26 mars 1409), Perpignan 2022 (= EtRou 27 [2022/23]) 46.

[103] Ob dieser Rückgriff auf die Konzilseinberufungen Gregors X. bzw. Clemens V. – anders als für die Konzilien von Cividale und Pisa – wesentlich mit der kurialen Kontinuität der avignonesischen Kanzlei zu begründen ist, wie Kirsch (wie Anm. 30), 484, vermutete, ist nicht bewiesen.

[104] Aus den Acten des Afterconcils von Perpignan 1408, hg. v. F. Ehrle, in: ALKGMA 5 (1889) 397; Langen-Monheim/Millet, Édition (wie Anm. 102), 51f. Das Zitat bei Kirsch (wie Anm. 30), 516.

lierung in seinem Einladungsschreiben für das von ihm einberufene Konzil: *ad viam juribus & antiquis consuetudibus approbendam;*[105] denn ihm ging es mehr darum, den eigenen (päpstlichen) Anspruch auf Einberufung einer Kirchenversammlung gegen die Pisaner Konzilsväter zu betonen: *quodque congregare solius Romani pontificis esse dignoscitur*.[106] Ansonsten gilt – vorbehaltlich der geringen Überlieferung seiner Quellen[107] – auch für dieses nur dürftig besuchte *conciliabulum*, dass das Nicaenum auf ihm keine nennenswerte Rolle gespielt hat.

c) Pisa (1409)

Die das Pisanum einberufenden, aus beiden Obödienzen stammenden Kardinäle stellten sich ebenfalls in die Nachfolge der hl. Väter, i.e. der Konzilsväter der ökumenischen Synoden der Spätantike: *more sanctorum patrum alias utiliter in ecclesia observato pro extirpatione errorum et scismatum depulsione*, wobei der Zweck dieses – rechtlich nicht unumstrittenen Verfahrens – gleich mitbenannt wird, nämlich um Irrtümer zu beseitigen und das Schisma zu überwinden.[108] Den rechten Glauben gegen Abweichungen zu verteidigen, war schon immer ein Grund für die Einberufung eines allgemeinen Konzils gewesen; das Schisma zu überwinden und die Union wiederherzustellen war das aktuelle Thema non plus ultra. Daraus folgte jedoch keineswegs, dass das Nizänum als Bezugspunkt oder eine Art Stichwortgeber einen bedeutenderen Platz im Konzilsverlauf eingenommen hätte. Wie schon in Perpignan wurde aber auch in Pisa das Symbolum, hier allerdings die Fassung des zweiten Lugdunense, verlesen: *Gregorio X. in generali concilio Lugdunensi: Fideli ac devota professione fatemur … et non tamquam ex uno procedat*.[109] – ein bewusster Schritt, um an die konziliare Tradition anzuknüpfen und das eigene Tun zu legitimieren.

[105] Einladungsschreiben vom 2. Juli 1408: MANSI 26, 1085C.

[106] Ebd. 1085C. Vgl. dazu schon KIRSCH (wie Anm. 30), 51.

[107] Dazu L. SCHMITZ, Die Quellen zur Geschichte des Konzils von Cividale 1409, in: RQ 8 (1894) 217–258. Weder bei Schmitz noch in den von MANSI aufgenommenen Quellen wird Nizäa I erwähnt.

[108] Vgl. D. GIRGENSOHN, *More sanctorum patrum alias utiliter in ecclesia*. Die Einberufung des Pisaner Konzils von 1409, in: AHC 27/28 (1995/96) 325–382. Das Zitat stammt aus der Instruktion für die Gesandtschaftsreise der Kardinäle Orsini und Maramaldi ins Reich (ebd. 365–382, Zitat: 381 Z. 6–8, c. XLI), um die deutschen Fürsten dazu zu bewegen, zum Konzil nach Pisa zu kommen bzw. eine Gesandtschaft dorthin abzuordnen. Zu ähnlichen Formulierungen in den Einladungen der Kardinäle beider Seiten vgl. ebd. 362f. (mit genauen Nachweisen).

[109] VINCKE (wie Anm. 18), 93, 103 [hier Zitat].

3.8 Konstanz (1414-18)

Auffällig ist demgegenüber, dass in der Einladung zum Constantiense[110] weder an Nizäa noch an die 'Väter' angeknüpft wurde – die Ausnahmesituation eines noch immer nicht überwundenen Schismas und dass sich die Einladung faktisch nur an eine Obödienz richtete, bieten sich als dafür mögliche Erklärungen an. Konstanz knüpfte an das Pisanum an; der einladende Johannes XXIII., Papst der Pisaner Obödienz, sah in diesem Konzil lediglich eine Fortsetzung (bzw. Wiederaufnahme) des nur wenige Jahre zurückliegenden Konzils von Pisa, das sich selbst wiederum explizit auf die Väter berufen hatte. Am Bodensee sollte jetzt dessen bis dahin unvollendet gebliebene Agenda abgearbeitet werden. Zweifellos hatte Johannes XXIII. eine Bestätigung seiner eigenen Position als der des einzig legitimen Inhabers des Papstamts erwartet; entsprechend wurde die Überwindung des Schismas als Aufgabe in der Agenda des Einladungsschreibens nicht einmal benannt. Pisa hatte in den Augen des Papstes das Schisma bereits überwunden und vollendete Tatsachen geschaffen. Dass es jedoch später anders kommen sollte, mag Johannes in den ersten Konzilsmonaten zwar zunehmend befürchtet haben, zum Zeitpunkt der Konzilseinberufung im Spätherbst 1413 spielte dies allerdings noch keine Rolle.

Bei der Einberufung sowie der Durchführung des Constantiense nahm der *rex Romanorum* Sigmund eine zentrale Position ein, die nicht zufällig mit der des Kaisers Konstantin auf dem ersten Nizänum verglichen wurde.[111] Allerdings wurde sein Einfluss auf das Konzilsgeschehen und sein Agieren in der einschlägigen Forschung partiell überhöht und teilweise schlicht überschätzt.[112]

Anknüpfungspunkte an Nizäa hätte man wohl am ehesten im Zusammenhang mit der *causa fidei*, in der Auseinandersetzung mit den Häresien von Wyclif und

[110] Päpstliche Bulle *Ad pacem et exaltacionem* vom 9. Dezember 1413, abgedruckt in: MOCC VI 9f.; Mansi 27, 537f.

[111] Vgl. dazu oben S. 106.

[112] Typisch für die deutschsprachigen Literatur bis in das letzte Viertel des 20. Jahrhunderts war eine tendenzielle Überschätzung der Rolle Sigmunds. Dies galt auch für K. M. Woody, The Organization of the Council, in: J. H. Mundy/Ders. (Hg.), The Council of Constance. The Unification of the Church, New York – London 1961, 52–65. Eine dazu entgegengesetzte Position nahm dann W. Brandmüller, Das Konzil von Konstanz I-II, Paderborn u.a. ²1999/1997 [= KonGe.D] ein. Eine ausgewogenere Bewertung findet sich in A. Frenken, Der König und *sein* Konzil – Sigmund auf dem Konstanzer Konzil. Macht und Einfluss des römischen Königs im Spiegel institutioneller Rahmenbedingungen und personeller Konstellationen, in: AHC 36 (2004) 177–242. Zuletzt T. Wetzstein, Sigismond de Luxembourg – un empereur envoyé du concile?, in: A. Catafou/N. Jaspert/T. Wetzstein (Hg.), Perpignan 1415. Un sommet europeen à l'époque du Grand Schisme d'Occident, Wien u.a. 2018, 575–650.

Hus, erwarten können, gehörte die Auseinandersetzung mit Glaubensabweichungen doch zum klassischen Repertoire der Aufgaben, mit denen sich Konzilien seit der Spätantike beschäftigten. Allerdings herrscht hier weitgehend Fehlanzeige. Einer der spärlichen, wenn auch nur indirekten Hinweise findet sich indes in der im Spätherbst 1416 von Pierre d'Ailly, einem der einflussreichsten Konzilsväter des Constantiense vorgelegten Schrift *De reformacione ecclesie*, worin dieser Isidor von Sevilla zitierte, dass nämlich vor der Zeit Konstantins, als es noch keine allgemeinen Konzile gegeben habe, die Christenheit in verschiedene Häresien gespalten war, die selbstredend erst durch das Konzil beseitigt werden konnten. In seiner Gedankenführung machte d'Ailly sodann einen Zeitsprung in die Gegenwart, indem er feststellte, dass auch Schismen wie das bestehende ohne die Abhaltung allgemeiner Konzilien, wie das gerade tagende, nicht beizulegen seien.[113] Die erweiterte Häresiedefinition jener Epoche, die den im Schisma Beharrenden als notorischen Häretiker brandmarkte, hätte sich geradezu als Einladung verstanden, das Glaubensbekenntnis des Nizänums ("ich glaube … die *eine* heilige katholische und apostolische Kirche") als autoritativen Zeugen zu bemühen. Nichtsdestotrotz geschah dies jedoch eher selten.[114]

Nach seiner Wahl zum Papst am 11. November 1417 hatte Martin V. ein Glaubensbekenntnis abzulegen, ein Brauch, der seit der Zeit Gregors VII. aus der Übung gekommen war. In ihm hieß es: *… me firmiter credere et tenere fide catholicam, secundum traditiones apostolorum, generalium conciliorum et aliorum sanctorum patrum, maxime autem sacrorum octo conciliorum universalium, videlicet primi nicaeni …*[115] Der Rückbezug auf die acht ökumenischen Konzilien der Alten Kirche, insbesondere auf das erste Nizänum, als Grundlage des christlichen Glaubens ist evident. Nach der durch die endgültige Überwindung des Abendländischen Schismas

[113] Petrus de Alliaco, *De reformacione ecclesie*, zuletzt kritisch abgedruckt und übersetzt in: J. Miethke/L. Weinrich (Hg.), Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts. Erster Teil: Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414-1418), Darmstadt 1995, 344 (dt.: 345) [= C 8].

[114] Vgl. etwa B. Schmidt, Die Konzilien und der Papst. Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65), Freiburg – Basel – Wien 2013, 41.

[115] COD$^{3/4}$ 442 Z. 25–30, COGD II/1 615 lin. 1771–1774: *… werde ich den katholischen Glauben bekennen und festhalten gemäß den Überlieferungen der Apostel, der Generalkonzilien und der übrigen heiligen Väter, besonders aber der heiligen acht Universalkonzilien, nämlich erstens des Konzils von Nizäa …* (übers. nach J. Wohlmuth) bzw. *… I will firmly believe and hold the catholic faith according to the traditions of the apostles, of the general councils and of other holy fathers, especially the eight holy universal councils – namely the first at Nicaea …* (trad. by N. Tanner). – Das Dekret wird in Basel wortwörtlich wiederholt (Sessio XXIII: 24 mart. 1436 *De professione eiusdem summi pontificis – Forma consensus* [Druck: COGD III/2, 966 lin. 6897–6900]).

wiedergewonnenen Einheit der Kirche, wie sie in der einvernehmlichen Wahl Martins V. zum Ausdruck kam, versicherten sich die Konstanzer Konzilsväter einmal mehr ihrer eigenen Rechtgläubigkeit, wie sie durch die früheren Konzilien, bei besonderer Hervorhebung von Nikaia I, formuliert worden war. Die durch den neugewählten Papst abzulegende Profess war insofern Mittel zum Zweck, d.h. es diente der Legitimation des Zusammentritts des Konzils sowie der rechtmäßigen Wahl eines neuen Oberhaupts.

3.9 Pavia-Siena (1423/24)

Dieses Konzil, der Vollständigkeit sei es zumindest erwähnt, kann weiter jedoch unberücksichtigt bleiben, da es für unsere Fragestellung nichts hergibt.[116] Da die Einberufungsbulle *Cupientes ac etiam volentes* schon auf dem Konstanzer Konzil (19. April 1418 [Sessio 44]) erlassen worden war,[117] erhielt es weder den topoihaften Rückbezug auf die alten Konzilien noch die übliche Ankündigung einer Agenda, mit der es sich beschäftigen sollte. Klar war aber, dass es die zu Konstanz nur ansatzweise in Angriff genommene Reform vorantreiben sollte. Ein argumentativer Rückbezug auf die Konzilien der alten Kirche lässt sich dabei nicht beobachten.

3.10 Basel (1431-37) und Ferrara-Florenz (1438/39)

Rückbezüge auf das Nizänum lassen sich auf dem Basler Konzil erneut bestenfalls indirekt nachweisen, was wohl vor allem damit zusammenhing, dass die an dieses "Urkonzil" anknüpfende dogmatische Frage des Glaubensbekenntnisses gar nicht erst diskutiert wurde. Denn obschon sie explizit eingeladen waren, erschienen die Vertreter des Ostens nicht in der Stadt am Oberrhein. Im Bieterstreit mit Eugen IV. war es den Konzilsvätern misslungen, die Gesandten der Orthodoxie nach Basel zu locken. Gleichwohl war Nicaea indirekt – als Anknüpfungspunkt an eine konziliare Tradition, die anders als die papstdominierten Synoden der Vorschismazeit das synodale Element in den Vordergrund rückte – ein wichtiger Bezugspunkt in der seinerzeit aktuellen Auseinandersetzung des Basler Konziliarismus mit dem Papst. Ihren Niederschlag fand dies insbesondere in der reichen Traktatenliteratur, etwa dem *Gubernaculum Conciliorum* des Andreas de Didaci Escobar, den dieser 1435 dem

[116] Einschlägig für das Konzil ist die Darstellung von W. Brandmüller, Das Konzil von Pavia-Siena 1423-1424, Paderborn u.a. 2002 [= KonGe.D]. Das erste Nizänum wird dort ebenso wenig erwähnt wie die ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends.

[117] COD$^{3/4}$ 450; COGD II/1, 628.

Konzilspräsidenten Giuliano Cesarini zukommen ließ.[118] Generalkonzilien, an deren Anfang das Nizänum stand, so schrieb Escobar, seien immer dann abzuhalten, wenn Häresien grassierten und der Papst allein diese nicht beseitigen könne. Damit lag er auf einer Linie mit jener Denkschrift, die d'Ailly auf dem Konstanzer Konzil hatte verbreiten lassen.[119] In besagtem Kontext wies der Titularbischof von Megara auf die *haeresis Bohemorum*, *Fratricellorum* und *Wiclefistarum* hin.[120] Zumindest der Umgang mit den Hussiten stand auf der Agenda des Konzils ganz weit oben; der Erfolg, der durch einen Kompromiss (Prager Kompaktaten, 30. November 1433) mit diesen erreicht wurde, sollte die moralische Position des Konzils in der Auseinandersetzung mit Eugen IV. erheblich stärken. – In einem anderen Kontext wurde in Basel eher am Rande an das Konzil von Nizäa erinnert, als Juan González, Bischof von Cádiz, in seiner *allegatio* zu einem Nichtigkeitsdekret auf die dogmatischen Entscheide von Nizäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon verwies, *omnino tenenda sunt et observanda*.[121]

Demgegenüber wurde das Ferrarense(-Florentinum)[122] – wenn man so will: die päpstliche Gegenveranstaltung zum Basilense – zum Forum eines breiten Austauschs mit der griechisch-orthodoxen Kirche und dem griechischen Kaiser. Über die die beiden Kirchen trennenden Kontroverspunkte – die *Filioque*-Problematik, die Azymenfrage, das Fegfeuer und den universalen Primat des Papstes – wurde in-

[118] In einem weiteren, erst unlängst von Th. Prügl wiederaufgefundenen Traktat mit dem Titel *De civitate ecclesiastica* beschäftigte sich Escobar mit der Superiorität des Konzils über den Papst, die er historisch bis zurück in die Zeit der Urkirche begründet (Th. Prügl, Ein neu aufgefundener Traktat zur Autorität der Konzilien von Andreas de Escobar, in: Forlani/Frenken/Prügl, Synodalis consonantia [wie Anm. 9] 385–408, hier 400–405). – Zu seiner Person vgl. zuletzt J. L. Sturgeon, Cares at the Curia. Andreas de Escobar and Ecclesiastical Controversies at the Time of the Fifteenth-Century Councils, (Diss.) Evanston,Il. 2017; O. Uhryn, Im Dienst von Kircheneinheit und Reform. Wirken und Werk des Bischofs Andreas de Escobar (ca. 1348-1448), (Diss.) Wien 2022.

[119] Vgl. dazu oben S. 131f. mit Anm. 113.

[120] Traktat des Andreas de Didaci (Escobar), *Gubernaculum Conciliorum*, in: MOCC VI 139ff., hier 202–208; der Hinweis auf die Häresien ebd. 205.

[121] *Allegaciones domini episcopi Gadicensis*, kritisch ediert und übersetzt in: J. Miethke/L. Weinrich (Hg.), Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts. Zweiter Teil: Die Konzilien von Pavia/Siena (1423/24), Basel (1431-1449) und Ferrara/Florenz (1438-1445), Darmstadt 2002, 256 (dt. 257) mit Anm. 47 [= C 11b].

[122] Vgl. dazu etwa J. Gill, The Council of Florence, Cambridge 1959, oder auch den wichtigen Sammelband von G. Alberigo, Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence (1438/39 – 1989), Leuven 1991.

tensiv diskutiert und mitunter heftig und kontrovers gestritten.[123] In der Diskussion über die Herkunft des Hl. Geistes wurden Nizäa und das NC-Symbolum zum Kronzeugen für die je eigene Position aufgerufen, genauso die Väter – allerdings auf deutlich unterschiedlicher Quellenbasis.[124] Insbesondere in der Debatte darüber, ob es zulässig sei, an der *fides Nicaena* überhaupt oder ggf. in welchem Maß (am Wortlaut, inhaltlich) Änderungen vornehmen zu dürfen – "die Griechen optierten für die erstere Auslegung des Verbots, die Lateiner für die zweite" –, erhitzten sich die Gemüter.[125] Hauptkontrahenten waren hier vor allem der griechische Bischof Markos Eugenikos von Ephesos, auf westlicher Seite der Konzilspräsident Kardinal Giuliano Cesarini.[126] Genau besehen zeigten sich in ihren Reden erhebliche Differenzen, die kaum einzuebnen waren. Machte die griechische Seite offenbar keinen Unterschied zwischen dem nizänischen Symbolum und dem NC, setzte diese faktisch gleich, so betonte die westliche Seite, dass schon die Definition des ersten Konzils von Konstantinopel eine *explicatio* zum Glaubensbekenntnis von Nizäa gewesen sei – ein Vorgehen, was auch die Zulässigkeit des *Filioque* erlaubte. Einen anderen Glauben (*alia fides*) wollte sie darin nicht erkennen. Darüber hinaus drehte sich der Streit gleichfalls um die Frage, ob das Veränderungsverbot nicht bereits zur Zeit des Nizänums existiert habe.[127]

Dass im Hintergrund der ständige Rückbezug auf das nizänische Glaubensbekenntnis (bzw. dessen Weiterentwicklung als NC auf dem Konzil von Konstan-

[123] Vgl. Frenken, Wege (wie Anm. 70), 87, Alexakis, Greek Patristic Testimonia (wie Anm. 70), 151 Anm. 5 (mit Lit.). – Speziell zur *Filioque*-Problematik vgl. L. Chitarin, Greci e latini al Concilio di Ferrara-Firenze, 1438-1439, Bologna 2002, der die verschiedenen zwischen 1998 und 2001 in Div. und Studi sull'Oriente Cristiano erschienenen Aufsätze zum Thema inhaltlich aufgreift.

[124] Vgl. dazu die verschiedenen Arbeiten von Alexakis, Greek patristic testimonia (wie Anm. 70); Ders., Patristic Texts and the Council of Ferrara-Florence, in: Bucossi / Calia (wie Anm. 71), 432–448; für die römische Seite vgl. jetzt den Beitrag von Th. Prügl in diesem Band (wie Anm. 6).

[125] Vgl. dazu H.-J. Vogt, Das Verbot einer "hetera pistis" auf dem Konzil von Ephesus 431, in: AHC 22 (1990) 234–241, sowie mit direktem Bezug zum Florentinum: H. J. Sieben, Pseudoisidor auf dem Konzil von Florenz (1438/9) [EA in: ThPh 66 (1991) 226–238], in: Ders., Apostelkonzil (wie Anm. 44), 338–355, hier 340–345 (Zitat: 340).

[126] Die Literatur zu den beiden Hauptprotagonisten der kontroversen Debatte ist kaum zu überschauen (kurze biographische Übersichten: J. L. van Dieten, Markos Eugenikos, in: LexMA 6 (1993) 307f.; A. Strnad/K. Walsh, Cesarini, Giuliano, in: DBI 24 (1980) 188–195). Zum Ablauf der Debatte vgl. Gill (wie Anm. 122), Reg.; jetzt auch Prügl (wie Anm. 6).

[127] Zusätzlich zu der in Anm. 124 genannten Literatur vgl. bes. Sieben, Pseudoisidor (wie Anm. 125), 341–344, der auf den Argumentenaustausch zwischen Kardinal Giuliano Cesarini und Markos Eugenikos, Ende 1438, eingeht und die Belege anführt, die an diesem Ort nicht wiederholt zu werden brauchen.

tinopel, 381) als Rückversicherung und als Legitimationsgrundlage für die je eigenen Positionen gesucht wurde, ist im Übrigen vielfach in den Konzilsakten sowie in verschiedenen Dekreten nachzulesen. Am deutlichsten lässt sich dies vielleicht im Dekret zur Wiedervereinigung mit den Armeniern (*Bulla unionis Armenorum*)[128] erkennen. Das nizänische Glaubensbekenntnis ist schließlich auch Grundlage des Dekrets *Laetentur caeli*, schon allein, weil es in diesem Dekret um den späteren Zusatz des *Filioque* in das Credo ging.[129] Das Scheitern der auf dem Florentinum beschlossenen Union war allerdings implizit bereits vorgezeichnet, denn die Meinungsunterschiede gerade auch hinsichtlich der Einschätzung der *fides Nicaena* blieben unüberwindbar. Abschließend lasse ich noch einmal Norman Tanner zu Wort kommen: "Both churches at the council were agreed on the normative authority of the creed of the early Church, even while the decree's principal concern was with the later addition to the creed, the *Filioque* clause."[130] Wohl auf keinem der zahlreichen mittelalterlichen Generalkonzilien hatte das erste Nizänum und dessen Glaubensbekenntnis eine vergleichbar zentrale Rolle gespielt wie beim Ferrarense-Florentinum, wenn es denn auch eher nicht dazu beitrug, die Spaltung zwischen Ost und West zu überwinden.

4 Resumee

In der Traditionsfolge des Nicaenums (resp. der *sancti patres*) verorteten sich [nahezu] alle Päpste, die im Hoch- und Spätmittelalter ein Generalkonzil einberufen sollten. "Die Anbindung erschöpft sich zumeist jedoch auf eine formelhafte Anrufung, inhaltlich gleicht dies eher einem unverbindlichen Lippenbekenntnis":[131] nach innen vielleicht eine Art Selbstvergewisserung, gleichzeitig auch eine Legitimierung des eigenen Tuns, nach außen ein demonstratives Bekenntnis zur Rechtgläubigkeit – mehr nicht. Einen ähnlichen Zweck dürfte auch die Verlesung des Symbolums in der jeweils ersten Sitzung mehrerer Generalkonzilien gehabt haben, womit sich diese in die liturgische Tradition der ökumenischen Konzilien seit Nizäa I stellen wollten. Rein formal wurde die exponierte Stellung des Credo vom Nizänum übernommen – auch wenn aufgrund der misslichen Quellenlage über den tatsächlichen

[128] Concilium Florentinum, Sessio VIII (22. November 1439): COD$^{3/4}$ 538–540 (mit Verweisen auf das erste Nizänum und die nachfolgenden ökumenischen Konzilien in Chalcedon und Ephesus); COGD II/2, 1228–1237.

[129] Concilium Florentinum, Sessio VI (6. Juli 1439): COD$^{3/4}$ 525–527; COGD II/2, 1214–1216. Vgl. auch TANNER (wie Anm. 23), 664.

[130] Ebd., 664.

[131] Das Zitat geht auf KIRSCH (wie Anm. 30), zurück.

Ablauf des ersten ökumenischen Konzils nur Mutmaßungen dazu angestellt werden können. Demgegenüber wurden die in Nizäa erlassenen Kanones eher selten im Wortlaut oder dem Sinne nach aufgegriffen und bestätigt. Die Einhaltung des Zölibats – wiewohl in der rezipierten Form nicht originär nizänisch – und die regelmäßige Abhaltung von Synoden sind denn auch typische Themen, die später auf den Generalkonzilien des Mittelalters immer wieder aufgegriffen wurden. Sie mögen beispielhaft für die Rezeption bestimmter auf dem Nizänum bereits diskutierter und dekretierter Inhalte stehen. Auch im Kampf gegen Häresien und das Schisma, dessen Begünstigung und Förderung als häretisch angesehen wurde, wurde das erste Konzil von Nizäa mehrfach als Kronzeuge bemüht, selbst wenn der Rückbezug auf diese Synode oft eher vage und nebulös blieb. Der große zeitliche Abstand zu diesem 'Urkonzil' sowie die meist völlig anderen Themen, die auf den deutlich späteren Konzilien behandelt wurden, entrückte jedoch jene "Supersynode" (Schatz) ihrer unmittelbaren Bedeutung für das konkrete Geschehen auf den mittelalterlichen Kirchenversammlungen. Nizäa blieb das große, aber unerreichbare Vorbild; die tatsächliche Relevanz für die späteren Generalkonzilien dürfte demgegenüber deutlich geringer ausgefallen sein. So war die Kirche des Ostens kaum mehr beteiligt, die mittelalterlichen Generalkonzilien waren zu einer rein westlichen Veranstaltung mit zumeist dominierendem päpstlichen Einfluss geworden. Das macht die Beobachtung Tanners allerdings keineswegs obsolet, wenn er feststellt: "eastern canonical traditions remained powerful in the background".[132]

So sollte es bis in die Gegenwart bleiben. Zuletzt betonte noch das Zweite Vatikanum in seiner dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* (III, 25) vom 21. November 1964, "the teaching of an ecumenical council in matters of faith and morals is an example of infallible teaching."[133] Die bislang letzte allgemeine Kirchenversammlung hob damit einmal mehr Funktion und Bedeutung der ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends, insbesondere die des ersten Nizänums, für die Kirche hervor. In deren Erinnerung bleibt damit Nikaia I als Grundpfeiler des katholischen Glaubens fest verankert, was eine intensive Beschäftigung mit

[132] Tanner (wie Anm. 23), 661.

[133] Hier wiedergegeben nach Dunn (wie Anm. 4), 357. Das Originalzitat aus *Lumen Gentium*, in der amtlichen Übersetzung (III, 25) lautet: *Die einzelnen Bischöfe besitzen zwar nicht den Vorzug der Unfehlbarkeit; wenn sie aber, in der Welt räumlich getrennt, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen, so verkündigen sie auf unfehlbare Weise die Lehre Christi. Dies ist noch offenkundiger der Fall, wenn sie auf einem Ökumenischen Konzil vereint für die ganze Kirche Lehrer und Richter des Glaubens und der Sitten sind.*

diesem Konzil, einer Art Blaupause aller folgenden Generalversammlungen der Kirche, auch heute noch lohnt.

"History and fiction" revisited. Zur Überlieferung der karthagischen Synode vom Mai 419

Till Stüber / Wien

Abstract

The acts of the Synod of Carthage from May 419 AD are an important source for legal and church history alike. They contain the most detailed account of the case of the North African priest Apiarius, who had appealed to the pope against an episcopal judgment, thereby triggering a conflict between Rome and the African churches that lasted several years. In numerous canonistic manuscripts, the synodal acts are connected to a varying number of canons. In a much-noticed paper published in 1961, the Oxford scholar Frank Leslie Cross argued that most of the canons associated with this synod are not authentic, but were attributed to it by later scribes. Given that nowadays a critical edition of the conciliar acts is available, my paper attempts to critically re-evaluate Cross' findings.

Keywords

Apostolisches Glaubensbekenntnis – Entstehungslegende – Scholastik – Kommentar – Liturgie

Der 25. Mai 419 zählt zu den denkwürdigsten Tagen in der Geschichte der Alten Kirche.[1] Damals waren in Karthago 228 Bischöfe versammelt, um über den Fall eines abgesetzten Priesters zu beraten. Dieser Kleriker, Apiarius mit Namen, war im nordafrikanischen Sicca von seinem Ortsbischof abgesetzt worden.[2] Weil er aber – in Missachtung der in Africa geübten Gepflogenheiten[3] – an den Bischof von Rom

1 Der Einfachheit halber seien häufig genannte Handschriften mit folgenden Siglen zitiert: D = München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 5508 (saec. VIII$^{ex.}$; Salzburg); F = München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 6243 (saec. VIII$^{ex.}$; Reichenau?/Freising); R = Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Phill. 1743 (saec. VIII$^{2/3}$; Bourges); W = Würzburg, Universitätsbibliothek, M.p.th.f. 146 (saec. IX$^{1/3}$; mainfränkisch); Y = Wien, Österreichische Nationalbibliothek, cvp 2141 (ca. 800; Lorsch?). Weitere Abkürzungen: CCAR = Corpus canonum Africano-Romanum; RECE = Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta. – Dieser Aufsatz ist im Rahmen meines Marie Skłodowska-Curie-Projekts "The African Origins of Western Canon Law. An Investigation into the Corpus canonum Africano-Romanum" (AFRICANON) entstanden.

2 Vgl. zu Apiarius: A. Mandouze, Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303–555), Paris 1982 (= Proposopographie chrétienne du Bas-Empire 1), 82f.

3 Das zeigt W. Marschall, Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom, Stuttgart 1971 (= Päpste und Papsttum 1), 161–167, ihm folgt

appellierte, war aus einer zunächst nur lokalen Angelegenheit eine mediterrane cause célèbre geworden, die den afrikanischen Episkopat, den Papst und darüber hinaus auch die Patriarchen von Alexandria, Antiochien und Konstantinopel über Jahre beschäftigen sollte. Relevant ist der 'Fall' des Apiarius aber nicht nur für die Kirchengeschichte, sondern auch und ganz besonders für die Kanonistik, sind doch die Dokumente, die uns über Apiarius unterrichten, allesamt in Kanonessammlungen der Spätantike und des frühen Mittelalters überliefert, während die Historiographie über ihn kein Wort verliert.

Dennoch – oder vielmehr gerade deswegen! – hat Hubert Mordek die Apiarius-Affäre folgendermaßen charakterisiert: "Sieht der Historiker die Vorgänge ziemlich klar, so tut sich der Kanonist schon schwerer."[4] In der Tat herrscht weitgehende Einigkeit über die Ereignisse selbst – ihre Bedeutung und Folgen für die kirchliche Rechtsgeschichte sind dagegen weitaus schwerer zu ermessen.[5] Es überrascht daher kaum, dass zentrale Probleme nach wie vor ungeklärt sind. Dazu gehört insbesondere die Frage, ob die Apiarius-Affäre tatsächlich Anlass zur Abfassung einer der wichtigsten vorgratianischen Rechtssammlungen gegeben hat (dem sogenannten *Corpus canonum Africano-Romanum*, in der Folge: CCAR) oder ob diese These möglicherweise zu revidieren ist.[6]

J. E. Merdinger, Rome and the African Church in the Time of Augustine, New Haven 1997, 131.

4 H. Mordek, Karthago oder Rom? Zu den Anfängen der kirchlichen Rechtsquellen im Abendland, in: R. J. Castillo Lara (Hg.), Studia in honorem eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler, Rom 1992 (= Studia et textus historiae iuris canonici 7), 359–375, hier 360.

5 Die Apiarius-Affäre ist bereits in extenso erforscht und vielerorts dargestellt worden, im Folgenden sei daher auf eine Schilderung der Ereignisse verzichtet. Von den zahlreichen Arbeiten sei zumindest auf die folgenden hingewiesen: Marschall (wie Anm. 3), 173–197; Ch. Pietri, *Roma christiana*. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III, 311–440. Bd. II, Rom 1976 (= BEFAR 224), 1250–1264 und 1270–1275; Merdinger (wie Anm. 3), 111–135 und 183–199; J.-A. Sabw Kanyang, *Episcopus et plebs.* L'évêque et la communauté ecclésiale dans les conciles africains (345–525), Bern 2000 (= Publications Universitaires Européennes. Série XXIII: Théologie 701), 267–270; D. E. Doyle, Augustin als Bischof: Visitator und Richter, in: V. H. Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 218–224, hier 219–221; G. D. Dunn, The Appeal of Apiarius to the Transmarine Church of Rome, in: Journal of the Australian Early Medieval Association 8 (2012) 9–29; Ders., Boniface I and the Apiarius Affair, in: REAugP 68 (2022) 369–389.

6 Nach einer Hypothese Cuthbert Hamilton Turners (vgl. EOMJA 1.2.3, S. Xf. und 623f.), die dann von E. Schwartz, Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche, in: ZSRG.K 25 (1936) 1–114, hier 58–83, weiter ausgebaut wurde, wurde die rechtsgeschichtlich sehr bedeutsame Isidoriana-Übersetzung der griechischen Konzilien von Nizäa – Ankyra – Neocäsarea – Gangra –

Unklarheit besteht auch zu den Akten des eingangs erwähnten karthagischen Konzils vom Mai 419, also jenes für die Apiarius-Affäre zentralen Ereignisses, wo mehrere Tage lang über die Rehabilitierung des von Papst Zosimus wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommenen Priesters verhandelt wurde.[7] Hierbei stellt sich

Antiochien – Laodizäa – Konstantinopel im Rahmen der Apiarius-Affäre in den 420er Jahren verfasst (ob die Übersetzung in Africa oder Rom entstand, ist seither allerdings umstritten). Nach dieser Hypothese soll außerdem die Isidoriana ursprünglich im Verbund mit den Akten der Synode von 419 und weiteren zur Affäre gehörigen Materialien überliefert gewesen sein, genauso, wie es in den drei Teilüberlieferungen des CCAR bezeugt ist (FWY; hierzu sind möglicherweise noch die Fragmente Würzburg, Universitätsbibliothek, M.p.th.f. 18 + 21 + 59 + 144 + 149a + M.p.j.f. 5 + 7 hinzuzufügen [saec. IX$^{med.}$; Fulda] – die Bezeichnung *Corpus canonum Africano-Romanum* stammt von H. Mordek, Der römische Primat in den Kirchenrechtssammlungen des Westens vom IV. bis VIII. Jahrhundert, in: M. Maccarrone [Hg.], Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico, Roma, 9–13 ottobre 1989, Città del Vaticano 1991 [= Atti e documenti. Pontificio comitato di scienze storiche 4], 523–566, hier 542). Die genannten Handschriften überliefern die folgenden zur Apiarius-Affäre gehörigen Stücke: 1. Synodalprotokoll von Karthago 419 mit nizänischem Symbol und Kanones nach der *Interpretatio Caeciliani*, 2. Kanones der Sitzung vom 25. Mai, 3. Kanones der Sitzung vom 30. Mai 419, 4. das Synodalschreiben *Quoniam Domino* an Bonifatius I. vom 26. Mai 419, 5. die Schreiben des Kyrill und des Attikos vom 24. November 419, 6. das Synodalschreiben *Optaremus* von 424/5 an Coelestin I. An Schwartz' These hat bereits Mordek (wie Anm. 4) Zweifel geäußert, vgl. künftig auch: T. Stüber, Canon Law and Conflict in the Late Antique Mediterranean. The Formation of the Corpus Canonum Africano-Romanum (mit ausführlichen Angaben zur älteren Literatur).

7 Die Akten der Synode von 419 (vgl. A. Weckwerth, Clavis conciliorum occidentalium septem prioribus saeculis celebratorum, Turnhout 2013 [= CCSL Claves. Subsidia 3], 82–85) sind stets mit weiteren Schriftstücken überliefert, die thematisch mit der Apiarius-Affäre zusammenhängen. Die Überlieferung ist in den einzelnen Handschriften unterschiedlich, keine Sammlung enthält alle Schriftstücke. Dieser Umstand dürfte nicht nur mit der Entscheidung späterer Schreiber zusammenhängen, manche Schriftstücke zu kopieren, andere nicht, sondern auch damit, dass die Texte von verschiedenen Gesandtschaften nach Rom geschickt wurden, was in den Schriftstücken selbst auch explizit erwähnt wird. Eine Inhaltsübersicht bietet F. L. Cross, History and Fiction in the African Canons, in: JTS 12.2 (1961) 227–247 hier 244f. der die folgenden Schriftstücke auflistet: 1. Protokoll der Synodalsitzung vom 25. Mai 419, 2. nizänisches Symbol (Caeciliani), 3. nizänische Kanones (Caeciliani), 4. Kanones vom 25. Mai, 4a. RECE, 5. Schlussansprache des Aurelius von Karthago vom 25. Mai, 6. Subscriptiones vom 25. Mai, 7. Kanones vom 30. Mai 419, 8. Subscriptiones vom 30. Mai, 9. Synodalschreiben *Quoniam Domino* an Bonifatius I. vom 26. Mai 419, 10. Brief des Kyrill von Alexandrien *Scripta venerationis*, 11. Brief des Attikos von Konstantinopel *Per filium nostrum* (10+11 wurden am 24. November 419 nach Rom gesandt), 12. Brief Bonifatius' I. an seine Gesandten *Dilectionis vestrae* vom 26. April 419, 13. nizänisches Symbol (Attici), 14. nizänische Kanones (Attici), 15. sog. *Regula formatarum* des Attikos, 16. undatiertes Synodalschreiben *Optaremus* an Coelestin I. (424/5). Sehr hilfreich ist Cross' Tabelle auf

insbesondere die Frage, ob die Synode nur über Apiarius entschied – mit anderen Worten: als Gerichtshof fungierte –, oder ob sie daneben auch legislativ tätig war, also eigene Kanones erließ.

Unstrittig ist immerhin, dass in zahlreichen frühmittelalterlichen Rechtshandschriften dieser Synode sehr wohl Kanones zugeschrieben werden. Allerdings schwankt die Zahl dieser Kanones je nach Sammlung beträchtlich: Während die Handschriften der Justelliana, Sanblasiana, Teatina und Vaticana 40 Kanones kennen,[8] sind es in den Handschriften des CCAR nur deren 34.[9] Enthält die erste Redaktion der Dionysiana noch 35 Kanones, hat der skythische Mönch deren Zahl in der zweiten Redaktion auf 133 vermehrt.[10] Die Hispana schließlich kennt nur fünf Kanones, die auf der zweiten Sitzung am 30. Mai 419 beschlossen worden sein sollen. Diese zweite Sitzung ist sonst nur in einer einzigen Handschrift des CCAR belegt (Handschrift F), eine gekürzte Fassung ist zudem in der Dionysiana II überliefert.[11] Von der ersten Sitzung am 25. Mai überliefert die Hispana zwar keine Kano-

S. 243, worin er einen Überblick zur Überlieferung in den einzelnen Rechtssammlungen gibt. Seine Angaben zur Handschrift F sind allerdings zu korrigieren, die Handschrift enthält: Nr. 1–4 (ohne 4a!), 5–12 und 1–16. Wie den Schriftstücken entnommen werden kann, erfolgten mindestens drei Gesandtschaftsreisen von Karthago nach Rom: 1. Ende Mai/Anfang Juni 419 (durch den Bischof Faustinus von Potenza und die römischen Priester Philippus und Asellus; sie führte wahrscheinlich mit sich: Nr. 1–4, 5, 6 und 9, vielleicht auch 7, 8 und 12), 2. Anfang November 419 (sie führte wahrscheinlich mit sich: Nr. 10, 11, 13 und 14), 3. im Jahr 424 oder 425 (durch Faustinus von Potenza; sie führte zumindest Nr. 16 mit sich).

8 Vgl. die Edition Muniers nach diesen Sammlungen, in: Ch. Munier (ed.), Concilia Africae. A. 345–A. 525, Turnhout 1974 (= CCSL 149), 116–131.

9 Vgl. Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), 101–115.

10 Die Kanones nach der Dionysiana I sind ediert in: A. Strewe, Die Canonessammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion, Berlin – Leipzig 1931, 75–84; nach der Dionysiana II, worin die Kanones vom 25. Mai um die RECE ergänzt sind (zu diesem Schriftstück und seinem Zusammenhang mit den übrigen Kanones s. u. Kapitel 3), hat sie Christophe Justel herausgegeben (Ders., Codex canonum ecclesiasticorum Dionysii Exigui, Paris ^{2}1643, 321–399; (ND PL 67, Sp. 193–223). Muniers Ausgabe der Kanones vom 25. Mai 419 (Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), , 132–148) bietet Lesarten beider Dionysiana-Redaktionen und der Dionysiana Bobiensis. Die nunmehr maßgebliche Edition der RECE ist diejenige Muniers: ebd. 173–232.

11 Eine kritische Edition der Hispana-Fassung, dort als *Concilium Carthaginense septimum* bezeichnet, bieten G. Martínez-Díez / F. Rodríguez (ed.), La colección canónica Hispana, Bd. 3, Madrid 1982, 427–433. Die Edition Muniers (Concilia Africae (wie Anm. 8), , 229–234) zieht die Lesarten der einzelnen Hispana-Handschriften nur für die Subscriptiones (vgl. ebd. 233f.) heran, im Gegensatz zu Martínez-Díez und Rodríguez hat er aber die wichtige Hs. F genutzt.

nes, sie teilt deren Protokoll und weitere Aktenstücke allerdings in 13 Kapitel ein, sodass zumindest optisch der Eindruck entsteht, es handele sich auch hierbei um Kanones.[12] Die Frage nach der Herkunft der Kanones, oder – anders gewendet – ob wir es hier zum Teil (oder in Gänze?) mit apokryphen Dekreten zu tun haben, die diesem Konzil erst in der späteren Überlieferung zugeschrieben wurden, mit diesem aber ursprünglich nichts zu tun haben, ist daher naheliegend und berechtigt. Ihr will sich die vorliegende Untersuchung widmen.

Auch wenn der englische Gelehrte Frank Leslie Cross bereits im Jahr 1961 eine Studie vorgelegt hat, die zur hier interessierenden Thematik grundlegende Erkenntnisse bringt, soll die handschriftliche Überlieferung erneut in Augenschein genommen werden.[13] Dadurch soll die einmalige Leistung Cross' keineswegs herabgewürdigt werden, doch scheint mir die Tatsache, dass mittlerweile – und zwar schon seit 1974! – eine kritische Edition der afrikanischen Konzilien vorliegt, Anlass genug zu sein, seine Studie und die hierin geäußerten Thesen zu prüfen.[14] So war Cross noch auf frühneuzeitliche Drucke angewiesen und konnte Handschriften nur zum Teil berücksichtigen.[15]

1 Die Authentizität der *Canones in causa Apiarii*

Das zentrale Dokument, dem wir unsere Kenntnis der Apiarius-Affäre verdanken, sind die Akten des zu Anfang erwähnten Konzils, das im Mai 419 in Karthago tagte. Neben insgesamt 227 afrikanischen Bischöfen waren die römischen Gesandten, Bischof Faustinus von Potenza und die römischen Priester Philippus und Asellus anwesend, die die Beschlüsse ebenfalls unterzeichneten. Außer dem Verhandlungsprotokoll und einem Synodalbrief an Bonifatius I., worin der Verlauf der Verhandlungen um Apiarius im Detail beschrieben sind, enthalten die verschiedenen Rechtssammlungen – wie erwähnt – auch Kanones, die anlässlich der beiden Konzilssitzungen erlassen worden sein sollen. Ob und inwieweit die Kanones inhaltlich mit

12 Martínez-Díez / Rodríguez (wie Anm. 11), 387–426 (= *Concilium Carthaginense sextum*).

13 Vgl. Cross (wie Anm. 7). Cross untersucht in seiner Studie außerdem das Breviarium Hipponense (ebd. 229–233); dieses wird in vorliegender Arbeit nicht behandelt.

14 Gemeint ist die bereits zitierte EditionMunier, Concilia Africae (wie Anm. 8). Das hier interessierende Konzil von 419 und das teils hiermit überlieferte Material ist ediert ebd. 79–247. Vgl. zu Muniers Edition auch die Besprechung von H. Mordek, in: ZSRG.K 72 (1986) 368–376.

15 Zumindest was die Hss. DFW angeht, konnte Cross (wie Anm. 7), 239f. Anm. 5, wie er selbst sagt, nur eine "somewhat cursory examination" vornehmen. Diesem Umstand dürfte auch geschuldet sein, dass er nicht bemerkte, dass in der wichtigen Handschrift F die RECE, die hier nach seiner Einschätzung von der Dionysiana abhängen, gar nicht enthalten sind. vgl. Cross (wie Anm. 7), 243.

der Apiarius-Affäre in Zusammenhang stehen, ist unklar, nicht zuletzt, weil die Vergehen, die der streitbare Priester konkret begangen haben soll, nicht benannt werden.[16]

Der Kanon 28 vom 25. Mai,[17] der es Priestern, Diakonen und niederen Klerikern verbietet, *ad transmarina* (sprich: Rom) zu appellieren, wird gemeinhin als direkte Reaktion auf die Apiarius-Affäre gesehen und ist dementsprechend von der Forschung breit diskutiert worden, obgleich es sich hierbei um eine Regelung handelt, die in wenig abweichender Form bereits von einer karthagischen Synode, die ein Jahr früher, am 1. Mai 418 tagte, beschlossen worden war.[18] Ob im Vorjahr bereits die Apiarius-Affäre Anlass dieses Konzilsbeschlusses war, ist umstritten. Möglich wäre es, da die Afrikaner im Mai 419 Bonifaz I. mitteilen, sie hätten bereits im Vorjahr (*iam priori anno*) an dessen Vorgänger Zosimus († 26. Dezember 418) in dieser Sache geschrieben.[19] Andererseits ging es im Mai 418 in erster Linie um die Verurteilung des Pelagianismus und die Vertreter dieser Doktrin. Der Pelagius-Schüler Caelestius, der nach dem Goteneinfall gemeinsam mit seinem Lehrer aus Rom nach Karthago geflüchtet war, wurde bereits 411 von einer karthagischen Synode verurteilt und hatte gegen dieses Urteil beim Papst appelliert.[20] Theoretisch könnten also auch die Vorgänge um Caelestius Anlass für die Abfassung des Beschlusses geboten haben, schon allein wegen des zeitlichen Abstands scheint eine Verbindung zu Apiarius aber wahrscheinlicher.[21]

16 Der Brief an Bonifatius I. von 419 spricht nur unbestimmt von *errata* (Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), , 157), der fünf Jahre jüngere Brief an Coelestin allerdings von *tantum libidinum caenum* (ebd. 170) – zumindest hier dürfte es sich also um Verfehlungen sexueller Natur handeln.

17 Die Nummerierung der Kanones vom 25. Mai weicht in den verschiedenen Kanonessammlungen voneinander ab. Der Einfachheit halber wird in diesem Aufsatz, wo nicht anders angegeben, die Nummerierung der Handschrift Y genutzt, die, wie unten noch zu zeigen ist, die ursprüngliche Form des Textes am besten bewahrt haben dürfte. Diese Nummerierung entspricht auch der AusgabeMunier, Concilia Africae (wie Anm. 8), , 101–111.

18 Hierzu zuletzt D. Moreau, *Ut nullus ad Romanam Ecclesiam audeat appellare*. La réaction canonique de l'Église africaine aux affirmations de la primauté judiciaire romaine pendant les 5e et 6e siècles, in: RHE 117 (2022) 493–527, hier 508 Anm. 39; Angaben zu älterer Literatur bei Merdinger (wie Anm. 3), 131–134.

19 Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), 158.

20 Zum Verlauf der Streitigkeiten vgl. die Beiträge von V. H. Decroll, W. Löhr und J. Lössl, in: Drecoll (wie Anm. 5), 179–203.

21 Ch. Munier, Un canon inédit du XXe concile de Carthage. *Ut nullus ad romanam ecclesiam audeat apellare*, in: Revue des sciences religieuses 40 (1966) 113–126, hier 120 kann sich vorstellen, dass der Kanon mit Blick auf Caelestius *und* Apiarius abgefasst wurde, vorausgesetzt, letzterer habe bereits vor dem 1. Mai 418 an Zosimus appelliert.

Die beiden Fassungen des erwähnten Kanons lauten folgendermaßen:

Karthago 01.05.418 (CCSL 149, S. 367 Z. 229–236)	**Karthago 25.05.419** (zitiert nach Y, fol. 113v)[22]
Item placuit, ut presbyteri, diaconi uel caeteri inferiores clerici, in causis quas habuerint, si de iudiciis episcoporum suorum questi fuerint, uicini episcopi eos audiant, et inter eos quidquid est finiant, adhibiti ab eis ex consensu episcoporum suorum; quod si et ab eis prouocandum putauerint, non prouocent nisi ad Africana concilia uel ad primatus prouinciarum suarum. Ad transmarina autem qui putauerint appellandum, a nullo intra Africam ad communionem suscipiantur.	Item placuit, ut presbyteri et diaconi uel ceteri inferiores clerici, in causas quas habuerint, si de iudicio episcoporum suorum quaesti fuerint, uicini episcopi eos audiant et inter eos quidquid est finiant, adhibiti ab eis ex consensu episcoporum suorum. Quod si et ab eis prouocandum putauerint, non prouocent nisi ad Africana concilia uel ad primatus prouinciarum suarum, sicut et de episcopis saepe constitutum est. Ad transmarinam autem qui putauerit appellandum, a nullo intra Africam in communionem suscipiatur.

[22] In der Forschung sind die beiden Fassungen der Kanones bereits oft verglichen und kontrovers diskutiert worden. In Frage stand erstens, welche Änderungen konkret auf das Konzil von 419 zurückgehen und zweitens, wie diese Änderungen zu interpretieren sind. Zu Punkt 1: Stimmt man der (wie ich finde, vollauf berechtigten) Annahme Turners und Muniers zu, dass der Archetyp der Kanones von 419 am besten in der Handschrift Y bewahrt ist, dann zeigt sich klar, dass die einzige Änderung, die die Synode von 419 gegenüber derjenigen von 418 vorgenommen hat, der Zusatz *sicut et de episcopis saepe constitutum est* ist (MERDINGER [wie Anm. 3], 133f. – ihr folgt teilweise DUNN, [wie Anm. 5], 25 Anm. 49 – hat aus dem irreführenden Schriftbild bei MUNIER, Concilia Africae (wie Anm. 8), 110 Z. 288f. versehentlich geschlossen, diese Worte fehlten in Y und seien ein Unikum der Handschriften FW; tatsächlich ist dieser Zusatz aber in der gesamten Überlieferung der Kanones von 419 enthalten, nicht nur in der Dionysiana, den italischen Sammlungen und in FW, sondern auch in Y). MARSCHALL (wie Anm. 3), 178f. und J. CHAPMAN OSB, Studies on the Early Papacy, New York 1928, 194, die mehrere Änderungen gegenüber der Fassung von 418 annehmen, gehen dabei von dem bei J. HARDOUIN, Acta conciliorum et epistolae decretales. Bd. 1, Paris 1714, 878f. abgedruckten Text aus; es handelt sich hierbei allerdings um einen Mischmasch aus dem Wortlaut der Dionysiana und den italischen Sammlungen, in den Mss. findet sich diese Textfassung m. W. nirgends. Wie der obige Textvergleich zeigt, entspricht der Wortlaut von Y exakt demjenigen von 418, abgesehen vom erwähnten Zusatz. Zu Punkt 2: Auf einem anderen Blatt steht die Frage, was mit dem Zusatz *sicut et de episcopis saepe constitutum est* gemeint ist. Am plausibelsten scheint mir immer noch die bereits von P. /G. BALLERINI, Sancti Leonis Magni Romani Pontificis opera. Bd. 2, Venedig 1756, 965–968 geäußerte Ansicht, der Passus beziehe sich gar nicht auf das Verbot der überseeischen Appellationen, sondern schlicht auf die Tatsache, dass Priestern und Diakonen nunmehr die Möglichkeit offenstand, gegen die Urteile des eigenen Bischofs zu appellieren, und zwar an den Primas oder eine afrikanische Synode. Der Zusatz würde demnach nichts anderes besagen, als dass diese Möglichkeit nicht mehr nur, *sicut* […] *saepe constitutum est*, den Bischöfen offenstehe, sondern von nun an auch Priestern und Diakonen. In der Tat gibt es frühere afrikanische Kanones, die eine Anklage gegen Bischöfe an den Primas mit anschließender Rekursmöglichkeit vor der Generalsynode vorsehen, vgl. Breviarium Hipponense cc. 6 und 7.

Beide Fassungen regeln den Instanzenzug für Kleriker, die gegen ein Urteil ihres Bischofs in Berufung gehen wollen. Zunächst seien benachbarte Bischöfe (*uicini episcopi*) hinzuzuziehen, die gemeinsam mit dem Bischof, zu dessen Ortsklerus der Kleriker gehört, zu Gericht sitzen. Will der Kleriker auch gegen deren Urteil appellieren, steht ihm der Weg vor ein afrikanisches Konzil oder vor den Primas seiner Provinz offen. An ein außer-afrikanisches Gericht hat er sich nicht zu wenden, andernfalls wird er exkommuniziert: *Wer aber glaubt, nach Übersee appellieren zu müssen, soll von niemand in Africa in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden*. Die Fassung von 419 unterscheidet sich von der ursprünglichen nur darin, dass jetzt hinzugefügt wird, die entsprechende Regelung sei schon öfters bezüglich Bischöfen getroffen worden.

Auch dem karthagischen Konzil von 419 werden entsprechende Bestimmungen zugeschrieben: Kanon 19 bestimmt, dass Bischöfe vor dem Primas der Provinz oder einem Konzil zu beklagen seien (der Kanon greift auf cc. 6 und 7 des Breviarium Hipponense zurück) und Kanon 23 erlaubt bischöfliche Reisen nach Übersee nur, wenn die Bischöfe einen Formatenbrief ihres Primas mit sich führen (entspricht Breviarium Hipponense c. 27). Ein Zusammenhang mit der Apiarius-Affäre kann auch bei anderen Bestimmungen aus dem Jahr 419 angenommen werden. Kaum dem Zufall wird das auffällige Interesse am kirchlichen Prozessrecht geschuldet sein: Mit den genannten cc. 19 und 28 behandeln insgesamt dreizehn Kanones Anklagen gegen Kleriker, und zwar vom niederen Klerus bis zum Bischof.[23] Ein Bezug zu Apiarius, der ja mit seinem Bischof aneinandergeraten war, lässt sich vielleicht auch bei c. 31 annehmen, der den Klerikern Gehorsam gegenüber ihrem Bischof einschärft. Womöglich gilt selbiges auch für die cc. 9–11, 27 und 29 zu abgesetzten und exkommunizierten Klerikern, für cc. 5, 26, 32–34 zu raffgierenden Klerikern, die sich u. a. nicht am Kirchengut zu vergreifen haben, und ganz besonders für cc. 3, 4 und 25, die Klerikern Enthaltsamkeit vorschreiben.[24]

Besondere Probleme ergeben sich aus der handschriftlichen Überlieferung. Laut dem CCAR erließ das karthagische Konzil auf seiner ersten Sitzung vom 25. Mai insgesamt 34 Kanones (die Dionysiana I unterteilt dieses Material in 35 und die italischen Sammlungen in 40 Kapitel).[25] Die 34 (bzw. 35 oder 40) Kanones folgen

[23] Vgl. cc. 8, 12, 14, 15, 19, 20, 28, 30 vom 25. Mai; cc. 1–6 vom 30. Mai (letztere entsprechen nach der Zählung der Dionysiana II den cc. 128–133).

[24] Das karthagische Konzil von 424/5 wirft Apiarius Ausschweifungen, *libidines*, vor, s. o. Anm. 16. Auch Pietri (wie Anm. 5), 1251f. Anm. 1 bringt die Kanones mit der Apiarius-Affäre in Verbindung.

[25] S. u. Tabelle in Kapitel 2.

in allen genannten Sammlungen auf die Verhandlungen dieses Konzils und gehen den Unterschriften der Konzilsväter vorauf. Die Unterschriften werden mit der Bemerkung eingeleitet, dass über Sachverhalte, die in den Akten nicht geschildert sind, *in sequenti die*, also am 26. Mai, schriftlich an Papst Bonifatius I. berichtet werden soll.[26] Tatsächlich sind die Konzilsakten mit einem Synodalschreiben an Bonifatius überliefert, worin dem Pontifex, der in Karthago nicht anwesend war, der Verlauf der Verhandlungen beschrieben wird.

In seinem eingangs erwähnten Aufsatz hat Cross diesen Zusammenhang in Zweifel gezogen: Entgegen dem Anschein gebe es "no genuine canons from the first session" – also von der Sitzung vom 25. Mai –, es handele sich vielmehr um das Werk eines Kompilators, der diese Kanones dem Konzil, das gar keine eigenen Kanones hinterließ, untergeschoben habe.[27] In Anlehnung an Cross, der von "Apiarian canons" sprach, hat Munier die Kanones in seiner kritischen Edition nicht als Kanones des Konzils von 419 ediert, sondern separat als *Canones in causa Apiarii*. Als Beleg seiner These sah Cross die bereits von Maaßen nachgewiesene Tatsache an, dass ein Großteil der *Canones in causa Apiarii* (28 von 34 Kanones) auf älteren, ausschließlich afrikanischen Vorlagen beruht.[28] Weil die Herkunft der Vorlagen mit einigem Aufwand verschleiert wird – die Namen der ursprünglich vorschlagenden Bischöfe werden jeweils mit Konzilsvätern des Jahres 419 ersetzt –, liegt in der Tat die Annahme nahe, dass der Leser hier bewusst hinters Licht geführt werden soll.[29]

[26] Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), , 149: *Aurelius episcopus dixit: Iuxta statuta totius concilii congregati et meae mediocritatis sententiam placet facere rerum omnium conclusionem: uniuersi tituli designati et digesti huius diei tractatum ecclesiastica gesta suscipient; ea uero quae adhuc expressa non sunt, cum cognouerimus, die sequenti per fratres nostros Faustinum episcopum, Philippum et Asellum presbyteros uenerabili fratri et coepiscopo nostro Bonifatio rescribemus.*

[27] Vgl. Cross (wie Anm. 7), 245–247.

[28] F. Maassen, Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters. Bd. 1 (einziger erschienener Bd.), Graz 1870, 175 u. ö.

[29] In c. 3 der *Canones in causa Apiarii* wird Epigonius von Bulla Regia mit Aurelius von Karthago ersetzt; in c. 4 Geneclius von Karthago mit Faustinus von Potenza, dem römischen Legaten; in c. 5 Gratus von Karthago mit Aurelius von Karthago; in c. 6 Numidius von Maxula und Geneclius von Karthago mit Fortunatianus von Neapolis und Aurelius von Karthago; in c. 7 Geneclius von Karthago mit Aurelius von Karthago; in c. 8 ist der Name des Numidius von Maxula beibehalten. Mandouze (wie Anm. 2), 787 vermutet hierin ein Schreiberversehen, da Numidius in den Subscriptiones nicht erwähnt wird, ähnlich H. Hess, The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica, Oxford 2002, 52 Anm. 175. Allerdings ist nur eine kleine Minderheit der Teilnehmer hier festgehalten, 24 namentlich genannten Bischöfen stehen 217 *episcopi* [...] *diuersarum prouinciarum* entgegen, deren Namen in der späteren Überlieferung aus den Subscriptiones entfernt wurden. Dass eine Teilnahme des Numidius im Jahr 419 keineswegs ausgeschlossen ist,

Diese Fälschungshypothese lässt sich meiner Meinung aber nicht aufrechterhalten. Dagegen spricht zum einen das fehlende Motiv: Welche Gründe soll ein Fälscher gehabt haben, dem Konzil Texte unterzuschieben, deren Autorität ja bereits dadurch gesichert war, dass sie – zum Großteil wort- und inhaltsgleich – in älteren afrikanischen Konzilsakten greifbar waren (wie erwähnt, war einer der Kanones gerade einmal ein Jahr zuvor, vom karthagischen Konzil vom 1. Mai 418, erlassen worden)?[30] Außerdem fällt ins Gewicht, dass in sämtlichen alten Sammlungen der his-

beweist die Tatsache, dass der Teilnehmer des karthagischen Konzils von 390 noch im Jahr 416 auf einem weiteren Konzil in Karthago bezeugt ist, wie aus dem Synodalschreiben dieses Konzils belegt (vgl. MANDOUZE ebd.; AUGUSTINUS, epistula 175, in: A. GOLDBACHER [Hg.], Sancti Aureli Augstini Hipponensis episcopi epistulae. Bd. 3, Wien – Leipzig 1904 (=CSEL 44), 652. Es ist also durchaus möglich, dass Numidius auch an einem Konzil teilnahm, das drei Jahre später am selben Ort tagte). In c. 9 wird Geneclius von Karthago mit Augustinus von Hippo ersetzt; in c. 10 *Felix Selemselitanus* und Geneclius von Karthago mit Alypius von Thagaste und *Valentinus Vaianensis*; in c. 12 wird *Felix Selemselitanus* mit einem Bischof Felix ersetzt, merkwürdigerweise fehlt hier aber die Angabe eines Bistums; in c. 13 wird Geneclius von Karthago mit Aurelius von Karthago ersetzt. Der Name des Aurelius taucht außerdem zwei weitere Mal als Proponent von Regelungen auf (*Aurelius episcopus dixit*), in c. 19 und in c. 25, jeweils findet sich in der Vorlage kein Name eines vorschlagenden Bischofs. Im Fall des letzteren Kanons könnte es sich bei der Nennung des Aurelius allerdings um eine spätere Hinzufügung handeln, denn diese findet sich weder in Y, derjenigen Hs., die dem Archetyp insgesamt am nächsten kommt, noch in den italischen Sammlungen, die den Text unabhängig von Y überliefern (vgl. MUNIER, Concilia Africae (wie Anm. 8), 126.252). In c. 24 wird schließlich eine Anpassung an die konkreten Gegebenheiten des Jahres 419 vorgenommen. Während es in der Vorlage (Breviarium Hipponense c. 36 c) heißt, der hier festgesetzte biblische Kanon werde der "überseeischen Kirche" zur Bestätigung empfohlen (*Ita ut de confirmando isto canon transmarina ecclesia consulatur*), wird 419 der Wunsch ausgedrückt, Papst Bonifaz möge den Kanon bestätigen, "da wir auch von den Vätern [gemeint sind offenbar die Verfasser der Vorlage!] empfangen haben, dass dies in der Kirche zu verlesen sei": *Hoc etiam fratri et consacerdoti nostro Bonifatio uel aliis earum partium episcopis pro confirmando isto canone innotescat, quia et a patribus ita accepimus in ecclesia legenda* (MUNIER, Concilia Africae (wie Anm. 8), 108). Nach der Beendigung des innerrömischen Schismas hatte Bonifaz am 26. April 419 den drei päpstlichen Gesandten, die sein Vorgänger Zosimus nach Karthago geschickt hatte, seine Wahl angezeigt. Sein Brief – *Dilectionis vestrae* (J³ 781) – muss unmittelbar vor Beginn des Konzils in Karthago eingetroffen sein, das karthagische Schreiben an Bonifaz datiert vom 26. Mai.

30 Cross vermutet, dass das Motiv des Kompilators darin bestanden haben könnte, in Reaktion auf die von Rom zitierten pseudo-nizänischen (in Wirklichkeit serdizensischen) Kanones "a representative collection of their native African canons" zu schaffen (CROSS [wie Anm. 7], 247 Anm. 2). Diese Sammlung (= die Canones in causa Apiarii) sei absichtsvoll in etwa demselben Umfang angelegt wie die Kanones von Serdica. Ein naheliegender Einwand hiergegen ist allerdings, dass die vollständigen Kanones von Serdica in Africa zu jener Zeit nicht bekannt gewesen sein durften (vgl.

torischen Ordnung die *Canones in causa Apiarii* dem Konzil von 419 zugeschrieben werden. Wie schon erwähnt, ist das nicht nur in den miteinander verwandten Handschriften des CCAR und der Dionysiana I/II der Fall, sondern auch in den sog. italischen Sammlungen (Justelliana, Sanblasiana, Teatina und Vaticana), die die Kanones unabhängig vom CCAR und der Dionysiana überliefern. Ausnahme ist allein die Hispana, die allerdings gut 200 Jahre von den Geschehnissen trennen.[31] Schließlich – und diesen Grund halte ich für entscheidend – lässt sich Cross' Vermutung nicht mit den Aussagen der afrikanischen Konzilsväter in Einklang bringen. So heißt es zu Beginn des Synodalprotokolls vom 25. Mai, dass neben den Abschriften von Nizäa auch Bestimmungen der eigenen Amtsvorgänger verlesen werden sollen, die Vorschriften für Kleriker aller Weihegrade enthalten.[32] Diese beiden Textkorpora werden zum Schluss des Protokolls noch zwei weitere Male erwähnt: So schlägt Aurelius von Karthago vor, die beiden Korpora gemeinsam mit den nunmehr vom Konzil formulierten Kanones in die Akten aufzunehmen. Die Synodalen bejahen den Vorschlag:

Das ganze Konzil sprach: Die Abschriften des Glaubensbekenntnisses und der Beschlüsse der Synode von Nizäa, die zu unserer [d. h. afrikanischen] *Synode durch den Vorgänger Deiner Heiligkeit, den anwesenden Bischof Caecilianus* [von Karthago], *gebracht wurden, und auch das, was unsere Väter, die dem Vorbild* [von Nizäa] *folgten, hierzulande beschlossen, sowie das, was wir nunmehr nach gemeinsamer Beratschlagung beschlossen haben, sollen diesem kirchlichen Protokoll beigefügt bleiben*."[33]

C. H. Turner, The Genuineness of the Sardican Canons, in: JTS 3 [1902] 370–397, hier 391; Hess [wie Anm. 29], 124) und im Commonitorium des Zosimus nur zwei kurze Abschnitte daraus zitiert werden. Dass die Kanones eigentlich vom Konzil von Serdica stammten, wird während der Apiarius-Affäre in keinem einzigen Dokument erwähnt, zentral war nur die letztlich bestätigte Vermutung, dass die beiden von Zosimus zitierten Konzilsdekrete nicht nizänisch waren.

31 In der Hispana wird das Synodalprotokoll vom 25 Mai 419 zusammen mit weiteren zur Apiarius-Affäre gehörigen Aktenstücken zum *Concilium Carthaginense Sextum* zusammengefasst, einzelne *Canones in causa Apiarii* sind Teil des *Concilium Carthaginense Quintum*, vgl. die Übersichten von Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), 325 und Weckwerth (wie Anm. 7), 114.

32 Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), 89 Z. 19–24: *Superest ut tam exemplaria Nicaeni concilii, quae nunc habemus et a patribus constituta sunt, quam etiam hic a decessoribus nostris eandem synodum firmantes, uel quae secundum eam formam per omnes clericorum gradus a summo usque in ultimo salubriter ordinata sunt, in medio proferantur.*

33 Ebd. 94 Z. 162–167: *Omne concilium dixit: Exemplaria fidei et statuta Nicaeni synodi quae ad nostrum concilium per beatae recordationis olim prodecessorem tuae sanctitatis qui interfuit Caecilianum episcopum adlata sunt, sed et quae patres ea exempla sequentes hic constituerunt, uel nunc communi tractatu constituimus, his gestis ecclesiasticis inserta manebunt* [...].

Nach Aussage der Konzilsväter bestehen die Akten des Konzils (neben dem hier zitierten Synodalprotokoll) also aus drei Textdossiers: 1. Das Glaubensbekenntnis und die Kanones von Nizäa in der *Interpretatio Caeciliani*, 2. afrikanische Synodaldekrete der eigenen Amtsvorgänger und 3. neu beschlossene Synodaldekrete. Während das erste Dossier, d. h. Glaubensbekenntnis und Kanones von Nizäa, direkt auf das Verhandlungsprotokoll folgt (nur in den Handschriften des CCAR ist es noch vollständig enthalten),[34] sind die hierauf folgenden *Canones in causa Apiarii* offenbar nichts anderes als eine Kombination der Dossiers zwei und drei. So sind die Kanones 2–28 mehr oder weniger wortgetreue Wiedergaben früheren afrikanischer Synodalbeschlüsse – erlassen zwischen 345/8 und 417 –, während die letzten fünf Kanones (Nr. 29–34) neu formuliert sind und keiner Vorlage folgen. Der erste Kanon, für den Cross ebenfalls keine Vorlage ermitteln konnte, ist eine Art Vorwort, das Aurelius von Karthago, dem Leiter des Konzils von 419, in den Mund gelegt wird: *Aurelius episcopus dixit: Haec ita apud nos habentur exemplaria statutorum, quae tunc patres nostri de concilio Nicaeno secum detulerunt, cuius formam seruantes, haec quae sequentur constituta, firmata a nobis, custodientur.*[35] Auch hier wird die Verbindung der eigenen Kanones zu Nizäa und der Tradition der eigenen Vorgänger (*patres nostri*) ein weiteres Mal betont.

Die *Canones in causa Apiarii* handeln fast ausschließlich von den Pflichten der Kleriker – man wird sie vor dem Hintergrund der Apiarius-Affäre vielleicht als Einschärfung von Pflichten und Verboten deuten können, die im Verlauf dieser Ereignisse missachtet worden waren. Auch hieran wird deutlich, dass die *Canones in causa Apiarii* dieselben Texte sein dürften, die bereits zu Beginn des Konzils erwähnt werden: Hier ist die Rede von Synodalbeschlüssen der Vorgänger, die regelten, *quae* […] *per omnes clericorum gradus a summo usque in ultimo salubriter ordinata sunt.*[36] Gleichzeitig unterstreichen die Synodalväter auch die Gleichwertig- und Gleichartigkeit der eigenen afrikanischen Tradition und dem Konzil von Nizäa, wenn sie afrikanische Konzilien und Nizäa in einem Atemzug nennen. Dass sich die Synodalen als Bewahrer eben dieser afrikanisch-nizänischen Tradition sehen, scheint mir nicht zuletzt darin zum Ausdruck zu kommen, dass sie den Inhalt und zum Großteil auch den Wortlaut der alten Kanones beibehalten, zugleich aber die Namen der ursprünglich beschlussfassenden Bischöfe mit den eigenen ersetzten. Die Tradition der Väter ist unterm Strich nichts anderes als das, was vom Konzil von Nizäa beschlossen wurde, und die Synodalen führen das väterliche Erbe fort, ja sie verkör-

[34] EOMJA 1.1.2, 106–142 (Sp. I).

[35] Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), 101 Z. 1–4.

[36] Ebd. 89.

pern es gleichsam, indem sie das, was bereits die Väter beschlossen, noch einmal im eigenen Namen beschließen und bestätigen. Hier lag weder eine Täuschungsabsicht noch die Initiative eines 'Privatmannes' vor, die *Canones in causa Apiarii* sind vielmehr genuiner Ausdruck des Selbstverständnisses der afrikanischen Kirche.[37]

Zur Veranschaulichung des Verhältnisses von Quelle und Bearbeitung sei folgendes Beispiel gegeben:

Karthago 390	**Canones in causa Apiarii (CCAR)**
1. Geneclius episcopus dixit: Omnipotenti Deo gratias refero qui permisit ut secundum commune consilium habitum in praeterito, et iuxta tenorem petitionis litterarum mearum, ad Carthaginem pro fide atque utilitate ecclesiastica ueniretis, etsi non omnes; tamen quoniam totum caritas persuadet, ut qui corpore sunt absentes nobiscum spiritu uideantur esse coniuncti, idcirco Deo propitio, quia praesentes estis, pari professione fides ecclesiastica, quae per nos traditur, in hoc coetu glorioso primitus confitenda est. Tunc demum ordo ecclesiasticus singulorum et consensu omnium adstruendus ad corroborandas fratrum et coepiscoporum nostrorum nuper promotorum mentes de his quae proponenda sunt, quae a patribus certa dispositione accepimus, ut Trinitatem quam nostris in sensibus consecratam retinemus, Patris et Filii et Spiritus sancti unitatem, quae nullam noscitur habere differentiam, sicut didicimus, ita Dei populos instruamus.	2. Vniuersum concilium dixit: Deo propitio pari professione fides ecclesiastica, quae per nos traditur, in hoc coetu glorioso primitus confitenda est, tunc demum ordo ecclesiasticus singulorum et consensu omnium adstruendus. Ad conprobandas fratrum et coepiscoporum nostrorum nuper promotorum mentes, ea proponenda sunt, quae a patribus certa dispositione accepimus, ut Trinitatis quam nostris sensibus consecratam retinemus, Patris et Filii et Spiritus sancti unitatem, quae nullam noscitur habere differentiam, sicut didicimus, ita Dei populos instruamus.
Ab uniuersis episcopis dictum est: Plane sic accepimus, sic tenemus, sic docemus, fidem apostolicam sequentes.	Ab uniuersis episcopis dictum est: Plane sic accepimus, sic tenemus, sic docemus, fidem euangelicam cum uestra doctrina sequentes.

[37] Ähnlich bereits SCHWARTZ (wie Anm. 6), 68: "Die Kanones, die auf dem karthagischen Konzil vom 25. Mai 419 beantragt und angenommen wurden [...] sind zum größten Teil Kanones, die auf früheren Synoden beschlossen sind und nach dem Usus der afrikanischen Konzilien wiederholt werden". Charles Munier hat sich demgegenüber der Ansicht Cross' angeschlossen: vgl. DERS., Vers une édition nouvelle des Conciles Africains (345-525), in: REAugP 18 (1972) 249–259, hier 249; DERS., La tradition littéraire des canons africains (345–525), in: RechAug 10 (1975) 3–22, hier 13.

Auffällig ist, dass alle Aussagen, die mit den konkreten Umständen des karthagischen Konzils von 390 zu tun haben – nicht alle Geladenen sind anwesend, wenngleich sie den Synodalen im Geist verbunden sind – in der Überarbeitung von 419 ausgelassen sind. Beibehalten ist allerdings die Betonung des gemeinsamen Glaubens an die ungeteilte Dreifaltigkeit, die weitgehend unverändert übernommen wird. Bei der Übernahme und Aktualisierung der väterlichen Tradition beschränken sich die Konzilsväter von 419 mithin auf das Wesentliche, diejenigen Textabschnitte, die durch ihre Zeitgebundenheit für die Gegenwart keine Relevanz haben, werden ausgespart. Diese Eigenheit lässt sich auch bei den übrigen Kanones beobachten.

2 Die handschriftliche Überlieferung

Nach Maaßen lassen sich zwei Handschriftenklassen der *Canones in causa Apiarii* unterteilen, die nicht so sehr textuell oder inhaltlich, sondern in erster Linie durch die unterschiedliche Gliederung des Materials voneinander abweichen. Zum einen die CCAR-Handschriften und die Dionysiana, die das Material in 34 bzw. 33 Kanones unterteilen, und zum anderen die italischen Sammlungen, die 40 Kanones zählen.[38] In seiner Edition der *Canones in causa Apiarii* hat Charles Munier bei den Handschriften dagegen drei Klassen unterschieden, nämlich die CCAR-Handschriften, die italischen Sammlungen und die Dionysiana – wohl mit dem Ziel, die Eigenheiten der CCAR-Überlieferung besser zum Vorschein treten zu lassen. Er hat die drei Klassen jeweils einzeln ediert.[39]

Folgende Tabelle[40] zeigt die Unterteilung des Materials in den einzelnen Handschriftenklassen und ihr Verhältnis zur jeweiligen Quelle:

38 Vgl. Maassen (wie Anm. 28), 174f.

39 Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), 101–148.

40 Die Tabelle folgt größtenteils Cross (wie Anm. 7), 246 und Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), 100. Verwendete Abkürzungen: BH = Breviarium Hipponense; D1 = Reihenfolge und Zählung der Kanones nach der Dionysiana I (ich folge der Edition von Strewe [wie Anm. 10], 75–84, ihr entspricht auch die Kapiteleinteilung in der Strewe noch unbekannten Handschrift Kassel, Universitätsbibliothek, 4° Ms. theol. 1); I = Reihenfolge und Zählung der Kanones nach den italischen Sammlungen: Teatina, Justelliana, Sanblasiana und Vaticana (Edition: Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), 117–129); Karth. = Synode von Karthago; M = Reihenfolge und Zählung der Kanones nach dem CCAR (Edition: Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), 101–111).

Incipit – Explicit[41]	**Quelle**	**Ed.**[42]	**M**	**I**	**D1**
Aurelius episcopus dixit haec ita – nobis custodientur	–	–	1	1	1
Vniuersum concilium dixit Deo propitio – doctrina sequentes	Karth. 390 c. 1	12,7	2	2	2
Aurelius episcopus dixit cum praeterito – quoque custodiamus	Karth. 390 c. 2a	13,26	3	3	3
Faustinus episcopus ecclesiae Potentinae prouinciae – altariis inseruiunt	Karth. 390 c. 2b	13,37	4		4
Hoc etiam placuit ut a – gratia deprauati[43]	BH c. 10 a)	36,78		–	
Sane et illud si ex – liceat prouocare	BH c. 10 b)	37,84		14 b	
Et ut filii sacerdorum spectacula – non accedant	BH c. 11	37,87		15	
Et ut episcopi presbyteri diaconi – negotiis saecularibus	BH c. 15	38,99	16	16	17
Et ut lectores cum ad – continentiam profiteri	BH c. 18	38,114		17	
Et ut clericus si commodauerit – dederit accipiat	BH c. 22	39,130		18	
Et ut ante XXV annos – non salutent	BH c. 1 b), a)	33,1		19	
Primatum uero proprium cum Mauritaniae – factum est	BH c. D+E	32,10	17	20	18
Item placuit ut ordinati episcopi – fecisse paeniteant	BH c. 2	33,7	18	21	19
Vt corporibus defunctorum eucharistia non – presbyterorum ignauia	BH c. 4	33,14		22	
Pro qua re confirmandum est – esse auctoritas	BH c. 5 a)	34,20		23	
Aurelius episcopus dixit quisquis uero – adserere uoluerit	BH c. 6, 7	34,28	19	24	20
Si autem praesbyteri uel diaconi – et finiat	BH c. 8	35,55	20	25	21
Et ut filii clericorum gentilibus – non coniungantur	BH c. 12	37,89	21	26	22
Vt episcopi uel clerici in – nihil conferant	BH c. 14	37,96	22	27	23
Vt episcopi trans mare non – uel commendationem	BH c. 27 a)	41,155	23	28	24

[41] Zitiert nach dem Wortlaut der Hs. Y, die nach den Erkenntnissen von Turner den ursprünglichen Wortlaut am besten gewahrt hat.

[42] Erste Zeile der Edition der Quelle in Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), (Seitenzahl, Zeile).

[43] *Hoc etiam placuit ut a – gratia deprauati* fehlt in den Handschriften YF und den italischen Sammlungen, ist aber in W enthalten, außerdem in den Dionysiana-Handschriften (vgl. Muniers Angaben inConcilia Africae (wie Anm. 8), 138).

Incipit – Explicit	Quelle	Ed.	M	I	D1
Et ut praeter scripturas canonicas – ecclesia legendum	BH c. 36 a)–c)	43,194	24	29	25
Addimus itaque fratres carissimi praeterea – sunt confirmamus	Karth. 401 c. 4[44]	356,21	25	30	26
Placuit etiam ut rem ecclesiae – amisso teneatur	Karth. 401 c. 5[45]	356,29	26	31	27
Item confirmatum est ut si – laicis imponatur	Karth. 401 c. 12a[46]	358,83	27	32	28
Neque permittendum ut rebaptizati ad – gradum promoueantur	Karth. 401 c. 12b[47]	358,86		33	
Item placuit ut presbyteri et – communionem suscipiatur	Karth. 418 c. 17[48]	367,22 9	28	34	29
Item placuit uniuerso concilio ut – protulisse sententiam	–	–	29	35	30
Item placuit ut accusatus uel – causa finiatur	–	–	30	36	31
Item placuit ut quicumque clerici – recedere noluerunt	–	–	31	37	32
Item placuit ut episcopi presbyteri – reprobi iudicentur	–	–	32	38	33
Ita etiam placuit ut presbyteri – habentes necessitate	–	–	33	39	34
Et ut episcopo non liceat – rem usurpare	–	–	34	40	35
Aurelius episcopus dixit iuxta statuta – Bonifatio rescribemus	Karth. 345/8 c. 14	9,214	X	X	X

Es fällt auf, dass die CCAR-Handschriften und die Dionysiana I das Material gleich einteilen (mit Ausnahme des Kanons 8, aus dem Dionysius zwei Kapitel macht; in der zweiten Auflage seiner Sammlung ist diese Abweichung allerdings wieder rückgängig gemacht worden). Die italischen Sammlungen gliedern das Material dagegen anders, interessanterweise orientieren sie sich dabei mehr an der Gliederung der ursprünglichen Quellen. Z. B. greift c. 5 (nach der Zählung des CCAR) auf zwei Kanones des Konzils unter Geneclius a. 345/8 zurück, der Quelle entsprechend ist der Kanon in den italischen Sammlungen in zwei Kapitel unterteilt. Umgekehrt greifen die Kanones 3 und 4 (nach dem CCAR) auf einen einzigen Kanon als Quelle zurück (Karthago 390 c. 2), konsequenterweise werden diese beiden Kanones in den

[44] Entspricht dem Concilium Carthaginense V c. 3 in der Hispana.
[45] Entspricht dem Concilium Carthaginense V c. 4 in der Hispana.
[46] Entspricht dem Concilium Carthaginense V c. 11a in der Hispana.
[47] Entspricht dem Concilium Carthaginense V c. 11b in der Hispana.
[48] Entspricht dem Concilium Milevitanum c. 22 in der Hispana.

italischen Sammlungen als einer gezählt. Weitere Beispiele sind aus der Tabelle ersichtlich. Anders als man vermuten würde, haben die italischen Sammlungen allerdings zahlreiche Lesarten, die nicht mit dem Archetyp übereinstimmen können, während die CCAR-Handschriften (von diesen besonders die Wiener Handschrift Y) an diesen Stellen dem Archetyp näherkommen.[49]

Wie der Archetyp ausgesehen haben muss, lässt sich durch einen Abgleich mit den jeweiligen Quellen leicht bestimmen. Hieran zeigt sich, dass die italischen Sammlungen auf einen vom CCAR unabhängigen Überlieferungsstrang zurückgreifen, umgekehrt können die CCAR-Handschriften nicht von den italischen Sammlungen abhängig sein. Am nächsten an der Quelle ist in vielen Fällen der eben erwähnte Vindobonensis, dem bereits Turner den Vorrang vor den übrigen CCAR-Handschriften zuerkannte.[50] Folgende Beispiele zeigen, dass dieser Vorrang auch bei den von Turner nicht edierten *Canones in causa Apiarii* gilt: In c. 13 bringt Y entgegen den beiden anderen CCAR-Hss. und der Dionysiana (aber mit den italischen Sammlungen) die Formulierung *ipse se ab hoc coetu separabit* (S. 104 Z. 121).[51] Diese entspricht exakt dem Wortlaut der Quelle, dem Konzil von Karthago a. 390 c. 13. In c. 17 bringt Y im Einklang mit der Quelle und den italischen Sammlungen die Formulierung *cum consilio Carthaginensis ecclesiae factum est* (S. 106 Z. 162), die in den beiden anderen CCAR-Hss. und der Dionysiana ausgelassen ist. In c. 20 ist in Y die Zahl der anwesenden Bischöfe bei Strafverfahren gegen Priester auf fünf, gegen Diakone auf zwei festgesetzt, in FW und der Dionysiana ist diese Zahl jeweils um eins erhöht; die in Y (und den italischen Sammlungen) anzutreffenden Zahlen entsprechen dem Wortlaut der Quelle. In c. 28 heißt es im Vindobonensis entgegen allen anderen Hss.: *nisi ad Africana concilia uel ad primatus suarum prouinciarum* (S. 109 Z. 286f.), auch diese Formulierung entspricht exakt der Quelle.

Was das Verhältnis zwischen dem CCAR und der Dionysiana angeht, ist die Sachlage weniger klar: Zwar wird man vermuten dürfen, dass die weitestgehend identische Kapitelzählung kaum dem Zufall geschuldet ist, es lässt sich, jedenfalls nach meiner Einschätzung, nicht sicher entscheiden, ob diese Übereinstimmung

[49] Vgl. z. B. die folgenden Stellen, wo die Handschriften FWY gegen die italischen Sammlungen (I) mit der Quelle konform gehen: 121 Z. 135: *uero* I, om. FWY; 122 Z. 139: *purgari se uoluerit* I, *purgari uoluerit* FWY; 122 Z. 152: *nec ullo* I, *neque ullo* FWY; 123 Z. 173: *ordinatio episcoporum uel clericorum* I, *ordinatis episcopis uel clericis* FWY; 127 Z. 289: *aut ad uniuersale concilium* I, om. FWY.

[50] EOMJA 1.2.3, S. Xf.

[51] Entgegen den Angaben Muniers ist der Kanon auch in der Handschrift W enthalten, deren Wortlaut hier F gleicht.

darauf zurückzuführen ist, dass Dionysius Exiguus auf eine CCAR-Handschrift zurückgreift oder aber eine mit ihr geteilte Quelle nutzte.[52] Falls Dionysius das afrikanische Material tatsächlich einer CCAR-Handschrift entnahm, muss er daneben noch auf eine weitere Quelle zurückgegriffen haben, da sich in seiner Sammlung auch das nizänische Glaubensbekenntnis und die Kanones nach der Interpratio Attici finden, die aber in allen bekannten CCAR-Handschriften fehlen.

3 Die Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta: eine Zutat des Dionysius Exiguus?

Im Zusammenhang mit dem Konzil von 419 ist noch ein weiteres Dossier von Kanones überliefert, das in der Edition Muniers mit *Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta* (kurz: RECE) überschrieben ist. In der Tat dürfte es sich genau darum handeln: Um Auszüge aus einem Register, das an der karthagischen Kirche erstellt wurde. Ausweislich der erhaltenen Auszüge enthielt das Register die Akten von mindestens 18 nordafrikanischen Synoden, von denen 16 in Karthago, eine in Mileve (in der Provinz Numidien) und eine in Hippo Regius (ebenfalls Numidien) tagten. Womöglich ging die Initiative zur Zusammenstellung des Registers auf Aurelius von Karthago zurück, denn es enthält ausschließlich Synoden, die in seiner Amtszeit (391–430) stattfanden.[53] In der Sammlung des Dionysius Exiguus werden

[52] Die Verwandtschaft zwischen CCAR und Dionysiana zeigt sich auch daran, dass in beiden Sammlungen der Schluss des Synodalprotokolls vom 25. Mai 419 überarbeitet wurde: Während es in den italischen Sammlungen heißt, die von Zosimus zitierten Kanones sollten auf einer künftigen Synode bestätigt werden, falls sie nizänisch sind, aber mit Schweigen übergangen werden (*silebunt*), falls nicht, soll nach dem CCAR und der Dionysiana auch dann weiter verhandelt werden, wenn die Kanones nicht authentisch sein sollten, vgl. Munier, in: Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), 94 Anm. 1. – Ganz unabhängig von der Verwandtschaft zwischen Dionysiana und CCAR ist die auffallende und über die Affinität zu den Hss. FY hinausgehende Nähe zwischen der Handschrift W und der Dionysiana zu beurteilen. So weichen viele Lesarten in W von FY ab, gehen aber mit der Dionysiana II konform. Nach Munier (Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), 98) sind diese Übereinstimmungen so zu erklären, dass W mithilfe einer Dionysio-Hadriana ergänzt wurde (dieser Ergänzung könnten sehr wohl auch die in W vorhandenen RECE zu verdanken sein). Z. B. fehlen in FY die Schlussworte des c. 14 *proprio episcopo residente*, die in W und der Dionysiana überliefert sind, in c. 17 weichen FWY an mehreren Stellen voneinander ab, W entspricht beinahe exakt der Dionysiana, dasselbe gilt für cc. 18 und 34. Schließlich sind in W analog zur Dionysiana II die cc. 33 und 34 zu einem einzigen verschmolzen.

[53] Zu Aurelius vgl. A.-M. La Bonnardière, Aurelius episcopus, in: C. Mayer (Hg.), Augustinus-Lexikon. Bd. 1, Basel 1986, Sp. 550–566.

die RECE denn auch bezeichnet als *diuersa concilia uniuersae prouinciae Africae transactis temporibus Aurelii Carthaginensis episcopi celebrata*.[54]

Dass es sich um Auszüge handelt, mit anderen Worten: dass das Register in der Form, wie es uns heute vorliegt, unvollständig ist, geht aus wiederholten Formulierungen hervor, die nicht ursprünglich Teil des Registers gewesen sein können, sondern auf den Epitomator zurückgehen. So heißt es etwa vom Konzil von Hippo 393, dass dieses Konzil nicht in die Sammlung aufgenommen wurde, weil es bereits "oben", also doch wohl in derselben Handschrift, enthalten sei: *Gesta huius concilii ideo descripta non sunt, quia ea quae ibi statuta sunt, in superioribus probantur inserta.*[55] Von einem karthagischen Konzil, das im Juni 397 tagte, wird nur kurz zusammengefasst, auf diesem Konzil sei beschlossen worden, dass Bischöfe nur mit einem Formatenbrief ihres Primas in See stechen dürften (*nauigent*). Der Leser, der die vollständigen Akten einsehen will, wird an das Originalexemplar verwiesen: *Gesta in authenticis qui quaeret inueniet.*[56] Zu einem anderen Konzil, das am 23. August 405 in Karthago stattfand, macht der Bearbeiter eine interessante Bemerkung: *Huius concilii gesta ideo ex integro non descripsi, quoniam magis ea quae in tempore necessaria fuerunt quam aliqua generalia constituta sunt; sed ad instructionem studiosorum, eiusdem concilii breuem digessi.*[57] Es folgt eine sehr gedrängte Zusammenfassung von fünf Beschlüssen, die auf diese Bischofsversammlung zurückgehen. Auch das Konzil von Karthago vom 15. Juni 409 wird in den RECE nur mit einer kurzen Notiz erwähnt, mit der Begründung, es habe sich hierbei nicht um ein allgemeines (*concilium generale*), sondern nur um ein Provinzialkonzil gehandelt.[58]

Aus all dem wird zumindest dreierlei deutlich: 1) Der Bearbeiter, der die Exzerpte vom karthagischen Register erstellte, richtete sich an Leser vor Ort, die im Zweifelsfall in der Lage waren, selbst im Kirchenarchiv die Originalakten der gekürzten Texte zu konsultieren. Die RECE entstanden daher wohl, genau wie das zugrundeliegende Register, in Karthago. 2) Offenbar verfasste der Bearbeiter seine Arbeit für den Schulbetrieb (*ad instructionem studiosorum*).[59] Die Schüler, vielleicht junge Kleriker, sollten allgemein gültige kirchliche Rechtssätze kennenlernen, die in ihrer Gegenwart noch Relevanz hatten. 3) Die RECE waren als Teil eines größeren Rechtsbuches abgefasst, das mindestens noch die Kanones des Konzils von Hippo

[54] Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), 182 Z. 2–4.
[55] Ebd., 182 Z. 10f.
[56] Ebd., 193 Z. 386.
[57] Ebd., 214 Z. 1093–1096.
[58] Ebd., 220 Z. 1298f.
[59] Zu ähnlichen Ergebnissen kommt bereits Munier, Vers une édition (wie Anm. 37), 256.

vom 8. Oktober 393 enthielt, die heute nur noch fragmentarisch erhalten sind. Dionysius Exiguus, in dessen Konziliensammlung die RECE überliefert sind, kann aus diesen Gründen nicht mit dem Bearbeiter identisch sein. Die Gestalt, in der Dionysius diese Texte in seine Sammlung aufnahm, dürfte weitestgehend der von ihm genutzten Vorlage entsprochen haben.[60]

Die RECE sind erst in die zweite Auflage der Kanonessammlung des Dionysius Exiguus aufgenommen worden. Während die erste Auflage nebst der ersten Sitzung des Konzils von 419 (25. Mai) u. a. den Synodalbrief an Bonifatius, die Schreiben des Kyrill und des Attikos und den karthagischen Synodalbrief an Coelestin enthält,[61] folgen in der zweiten Auflage die RECE direkt auf die Kanones vom 25. Mai, darauf folgen dann die (auch in der ersten Auflage enthaltenen) Unterschriften der Sitzung vom 25. Mai. Eingeleitet werden die RECE folgendermaßen: *Recitata sunt etiam in ista synodo diuersa concilia uniuersae prouinciae Africae, transactis temporibus Aurelii Carthaginensis episcopi celebrata.*[62] Mit anderen Worten: Die RECE werden uns in der Dionysiana II als Kanones präsentiert, die in der Sitzung vom 25. Mai 419 verlesen worden sein sollen. Dass diese Zuschreibung unrichtig ist, hat zuerst Eduard Schwartz und – ihm folgend – Frank Leslie Cross auf scharfsinnige Weise herausgestellt.[63] Der Grund ist so simpel wie einleuchtend: Die RECE enden in der bei Dionysius überlieferten Form mit den Kanones der karthagischen Synodalsitzung vom 30. Mai 419, worauf dann aber die schon erwähnten Unterschriften der Sitzung vom 25. Mai folgen. Da die Kanones vom 30. Mai nicht bereits fünf Tage vor ihrer Abfassung verlesen werden konnten, kann die bei Dionysius Exiguus zu findende Zuordnung unmöglich stimmen.

Nun könnte man einwenden, dass Cross' Schluss nicht zwingend sei, da die RECE durchaus auch durch ein Schreiberversehen mit den Akten der Sitzung vom 30. Mai verknüpft worden sein könnten, was Dionysius Exiguus bei der Einfügung der RECE in seine Sammlung dann übersehen hätte. Der Einwand greift allerdings nicht. Denn die Akten vom 30. Mai weisen dieselben Spuren redaktioneller Bearbeitung auf, wie die übrigen in den RECE zusammengefassten Konzilien. So sind den Konzilien jeweils Vermerke über eine charakteristische Besonderheit vorangestellt, die mit Sicherheit nicht Teil der ursprünglichen Akten waren. Entsprechend heißt etwa von einem karthagischen Konzil im Jahr 399: *De concilio isto legati ad*

[60] Zu Änderungen, die auf Dionysius Exiguus zurückgehen dürften, weiter unten in diesem Kapitel.

[61] Strewe (wie Anm. 10), 70–98.

[62] Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), 182 Z. 2–4.

[63] Schwartz (wie Anm. 6), 71 Anm. 1 und Cross (wie Anm. 7), 233–239.

imperatorem infrascripti diriguntur episcopi oder zum Konzil des Jahres 404: *Haec synodus aduersus Donatistas legationem ad principes dirigit.* Auch zu den Akten vom 30. Mai 419 ist eingangs ein entsprechender Vermerk zu lesen: *Item huic concilio interfuit ecclesiae Romanae legati.*[64] Auch der Umstand, dass Dionysius Exiguus die Akten vom 30. Mai ohne Unterschriften überliefert, lässt sich mit einer Eigenheit der RECE erklären. Bei den exzerpierten Konzilien sind die Subscriptiones jeweils bis auf die Unterschrift des Aurelius von Karthago ausgelassen, stattdessen findet sich die Wendung: *Similiter et ceteri subscripserunt.*[65] Zwar findet sich diese Formel bei den in der Dionysiana II überlieferten Kanones vom 30. Mai nicht, in seiner Vorlage dürfte sie gleichwohl gestanden haben, denn dass Dionysius auf diese Kanones die Subscriptiones vom 25. Mai folgen lässt, lässt sich am ehesten damit erklären, dass die Kanones vom 30. Mai in seiner Vorlage eben keine Subscriptiones hatten. Ein Blick auf die Parallelüberlieferung bestätigt diesen Befund: In der Collectio Frisingensis und der Hispana, den, soweit bekannt, einzigen Sammlungen, die die Sitzung vom 30. Mai unabhängig von Dionysius Exiguus und den RECE überliefern, fehlt just die Formulierung *Item huic concilio interfuit ecclesiae Romanae legati*, außerdem endet die Sitzung hier mit einer anderweitig nicht bezeugten Reihe von 21 Unterschriften, die auch die drei päpstlichen Gesandten beinhaltet.[66] Zweifelsohne handelt es sich um die authentischen Subscriptiones der Sitzung vom 30. Mai – eben jene Subscriptiones, die in der Vorlage des Dionysius fehlten.

Dass der Zusammenhang zwischen den RECE und dem Konzil vom Mai 419 lediglich "fiction"" sei, wie Cross suggeriert, folgt aus dem eben Gesagten allerdings nicht zwangsläufig. Anders als Dionysius Exiguus uns glauben machen will, können die RECE zwar kaum am 25. Mai 419 verlesen worden sein. Gleichwohl dürfte es kein Zufall sein, dass die RECE, wie sie in der Dionysiana überliefert sind, exakt diejenige Gestalt haben, die sie unmittelbar nach der Mai-Synode angenommen haben müssen – zumindest ein zeitlicher Zusammenhang mit dieser Synode besteht also durchaus! Das zeigt ein Blick auf die Akten eines weiteren Konzils, das ein gutes Jahrhundert später, am 5. Und 6. Februar 525, in Karthago stattfand.[67] Nachdem

[64] Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), 193 Z. 388f.; 211 Z. 998f.; S. 229 Z. 1562.

[65] Ebd., 228 Z. 1560f. Ähnlich: 193 Z. 378–380, 198 Z. 556–558, 205 Z. 781–783, 208 Z. 874–876, 211 Z. 994–996, 214 Z. 1086–1088, 219 Z. 1275–1277.

[66] Man vergleiche die Hispana-Edition (Martínez-Díez / Rodríguez [wie Anm. 11], 428) mit dem kritischen Apparat Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), 229. Edition der Unterschriften (unter Nutzung der Handschrift F sowie verschiedener Hispana-Handschriften): ebd., 233f.

[67] Vgl. Weckwerth (wie Anm. 7), 91–94.

der Vandalenkönig Hilderich (523–530) eine tolerantere Politik gegenüber dem nizänischen Klerus eingeschlagen hatte, waren viele Bischofssitze wieder besetzt worden, darunter auch derjenige von Karthago, der über dreißig Jahre vakant gewesen war. Bonifatius, der neue afrikanische Primas, lud seine Amtskollegen zu einem Konzil, an dem insgesamt 61 Bischöfe teilnahmen.[68] Auffällig ist die – selbst für afrikanische Verhältnisse – starke Abhängigkeit der Konzilsakten von älteren Kirchenrechtsquellen, die vor der Vandalenzeit entstanden waren. Man darf es den Konzilsvätern glauben, wenn sie *post grauissmae tribulationis iugem* den Wunsch ausdrücken,[69] dass der *canonum uigor* "wieder erblühe". Wie sie selbst sagen, verstanden sie unter dem *uigor canonum* in erster Linie das legislative Werk des Aurelius von Karthago. Seinem Nachfolger Bonifatius rufen sie zu, er solle "das, was Aurelius seligen Angedenkens [...] eingesetzt hat, nun wiederherstellen".[70] Die Synodalen zitieren ausführlich aus einer Sammlung, die sie als *temporibus sancti Aurelii concili[a]* bezeichnen.[71] Dass es sich hierbei um keine andere Sammlung handelte als das den RECE zugrundeliegende Register, soll im Folgenden gezeigt werden.[72]

Wie die RECE nummeriert die Bonifatius-Synode die einzelnen Konzilien *temporibus sancti Aurelii* chronologisch. Es werden allerdings nicht alle Synoden zitiert, sondern nur diejenigen mit den Nummern 3, 6, 7, 10, 11, 16, 19 und 20. In folgender Tabelle sind die im Jahr 525 zitierten Synoden der Reihenfolge in den RECE gegenübergestellt:

Karthago 525	**RECE**	**Exzerpierte Synode**
3	3	Karthago, 28.08.397
6	7	Karthago, 13.09.401
7	8	Mileve, 27.08.402
10	11	Karthago, 23.08.405
11	12	Karthago, 13.06.407

68 Vgl. M. Eisenberg, The Council of Carthage of 525 and the Making of Post-Imperial Episcopal Authority, in: Journal of Late Antiquity 13.2 (2020) 258–284; Sabw Kanyang (wie Anm. 5), 52–54; Ch. Munier, Exemption monastique et conciles africains (525–536), in: RBen 108 (1998) 5–24.

69 Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), 256 Z. 54.

70 Ebd. 255f. Z. 36–40: *Imple, quaesumus, diligenter ministerii tui partes, ut ecclesiae Africanae generalis utilitas sanctorumque canonum uigor iterum reflorescat et quod beatissimae memoriae Aurelius, huius urbis antistes, instituit tua nunc beatitudo restituat.*

71 Ebd., 264 Z. 389 –266 Z. 476 und 267 Z. 505 –268 Z. 557.

72 Die große Ähnlichkeit der Vorlage der Bonifatius-Synode mit den RECE wurde bereits von Munier bemerkt, er zog hieraus aber keine weitereichenden Schlüsse, vgl. ebd., 173.

Karthago 525	RECE	Exzerpierte Synode
16	17	Karthago, 01.05.418
19	–	Karthago 13.06.421?
20	–	Karthago 424/5?

Der Vergleich zeigt zwei Unterschiede zwischen der Zählweise der Bonifatius-Synode und den RECE. Erstens zitiert die Bonifatius-Synode zwei Konzilien mit den Nummern 19 und 20, die in den RECE fehlen, zweitens sind die Nummern für die Konzilien in den RECE ab dem Konzil Nr. 6 (Karthago, 13.09.401) um eins höher angesetzt als in Karthago 525: So trägt z. B. Karthago, 13.09.401 in den RECE die Nr. 7, in den Akten von Karthago 525 die Nr. 6; Karthago, 01.05.418 trägt in den RECE die Nr. 17, in den Akten von Karthago 525 trägt dieses Konzil dagegen die Nr. 16 etc. Die abweichende Zählweise sollte allerdings nicht zum Schluss verleiten, in Karthago 525 hätte nicht das den RECE zugrundeliegende Register, sondern eine andere Quelle vorgelegen. Der Grund ist folgender: Bei dem in den RECE als Nr. 4 gezählten Konzil (Karthago, 26.06.397) handelt es sich offenbar um einen Fremdkörper. Als einziges der zitierten Konzilien passt es chronologisch nicht in die Reihe. Es folgt auf das karthagische Konzil vom 28.08.397 (= Nr. 3), fand aber gut zwei Monate früher statt als dieses. Wenn man nun annimmt, Karthago, 26.06.397 sei ein Nachtrag, der dem Register später hinzugefügt wurde, etwa in Form einer Randbemerkung – in der Edition Muniers ist das Exzerpt gerade einmal fünf Zeilen lang –, dann erklärt sich auch die abweichende Zählweise in den zwei Überlieferungen. Wenn wir davon ausgehen, dass Karthago 26.06.397 in der Vorlage der Bonifatius-Synode nicht vorhanden war, in der Vorlage des Dionysius Exiguus dagegen schon, dann erklärt sich hieraus die Tatsache, dass die Nummerierung der Bonifatius-Synode nach dem Konzil Nr. 3 (Karthago, 28.08.397) durchgehend um eins niedriger ist als in den RECE. Aus diesen Beobachtungen lässt sich nunmehr der Inhalt der Bonifatius-Synode verwendete Vorlage rekonstruieren (rekonstruierte Zahlen in eckigen Klammern):

Karthago 525	RECE	Exzerpierte Synode
[1]	1	Hippo, 08.10.393
[2]	2	Karthago, 16.06.394
3	3	Karthago, 28.08.397
[–]	4	Karthago, 26.06.397
[4]	5	Karthago, 27.04.399
[5]	6	Karthago, 16.06.401
6	7	Karthago, 13.09.401

Karthago 525	RECE	Exzerpierte Synode
7	8	Mileve, 27.08.402
[8]	9	Karthago, 25.08.403
[9]	10	Karthago, 16.06.404
10	11	Karthago, 23.08.405
11	12	Karthago, 13.06.407
[12]	13	Karthago, 16.06.408
[13]	14	Karthago, 13.10.408
[14]	15	Karthago, 15.06.409
[15]	16	Karthago, 16.06.410
16	17	Karthago, 01.05.418
[17]	[18]	Karthago, 25.05.419[73]
[18]	19	Karthago, 30.05.419
19	–	Karthago, 13.06.421?[74]
20	–	Karthago 424/5?[75]

Interessanter ist der erste Unterschied, nämlich die Tatsache, dass Karthago 525 zwei Konzilien zitiert, die in den RECE nicht vorkommen. Da diese Synoden mit den Nummern 19 und 20 versehen sind, während die Synode von 418 nach dem Bonifatius-Konzil die Nummer 16 trägt, müssen sie nach der Synode 30. Mai 419 stattgefunden haben, und Munier ordnet sie folgerichtig zwei Synoden zu, die in den 420er Jahren getagt haben. Mit anderen Worten: Die RECE geben, wie Dionysius Exiguus sie überliefert, eine Gestalt wieder, die das karthagische Register zwischen

[73] Bereits Cross (wie Anm. 7), 236 bemerkte, dass in der Vorlage des Dionysius neben der Sitzung vom 30. Mai auch jene vom 25. Mai enthalten gewesen sein muss, da die Sitzung vom 30. Mai in den RECE mit der Wendung *Item huic concilio interfuit ecclesiae Romanae legati* eingeleitet wird. *Item* verweist offensichtlich auf die Sitzung vom 25. Mai, die Dionysius Exiguus sicher deshalb ausließ, weil er die Akten dieser Sitzung ja bereits in seine Sammlung aufgenommen hatte.

[74] Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), XXXV postuliert hier ein anderweitig nicht belegtes Konzil, das entweder 422 oder 423 in Karthago getagt haben soll. Da es im fraglichen Zeitraum allerdings noch ein belegtes Konzil gibt, das ausweislich des Codex Verona, Biblioteca Capitolare LX (58), fol. 68v am 13. Juni 421 in der Basilica Fausti in Karthago tagte, dessen Akten aber verloren sind (ebd. XXXIV), stellt sich die Frage, ob es nötig ist, zwischen diesem und demjenigen von 424/5 noch ein weiteres karthagisches Konzil anzunehmen. Eine solche Annahme wäre auch mit der Nummerierung nach dem Bonifatius-Konzil von 525 nicht in Einklang zu bringen, das zwischen den Synoden von 419 (= Nr. 17 und 18) und derjenigen von 424/5 (= Nr. 20) eben nur Raum lässt für eine einzige Synode (= Nr. 19), nicht aber für zwei.

[75] Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), XXXVf.

Mai/Juni 419 und Juni 421 hatte, das Bonifatius-Konzil zitiert dagegen aus einer jüngeren Fassung, die das karthagische Kirchenregister frühestens fünf Jahre später, nach 424 oder 425, angenommen hatte. Der Zusammenhang zwischen RECE und der Synode vom Mai 419 ist daher keineswegs aus der Luft gegriffen, es ist möglich, ja sogar wahrscheinlich, dass Dionysius Exiguus ein Exemplar des Konzils von 419 vor Augen gekommen war, in dem auf die Kanones noch die RECE folgten.[76] In der zweiten Auflage seiner Sammlung behielt er diese Verbindung dann bei.

Zum Schluss sei noch kurz die Frage angesprochen, ob die RECE tatsächlich erst von Dionysius Exiguus in die kirchenrechtliche Überlieferung eingeführt wurden oder ob die RECE auch unabhängig von der Dionysiana II zirkulierten. Anders ausgedrückt: Gehen alle Handschriften, die die RECE in Gänze oder fragmentarisch überliefern, auf die Dionysiana II zurück, oder zum Teil auch auf Überlieferungen, die nicht auf Dionysius Exiguus zurückzuführen sind? Von einiger Relevanz ist die Frage deshalb, weil die RECE nicht nur in Dionysiana-Handschriften überliefert sind, sondern auch in Textzeugen, die das CCAR und/oder die Isidoriana antiqua enthalten: das betrifft die Handschriften WRD.[77] Während sich in F keine Spur der RECE findet, folgen in W auf den letzten Kanon vom 25. Mai 419 die RECE, die mit *Recitata sunt etiam …* eingeleitet werden, also auf dieselbe Weise wie in der Dionysiana.[78] Auch in DR folgen die RECE direkt auf den letzten Kanon

[76] Munier, Tradition littéraire (wie Anm. 37), 16 geht sogar von einem inhaltlichen Zusammenhang zwischen den RECE und dem Konzil von 419 bzw. den *Canones in causa Apiarii* aus: „[…] il est difficile d'imaginer un commentaire plus adéquat des canons d'Apiarius que les *Excerpta Registri Ecclesiae Carthaginiensis*." Die RECE sieht Munier als afrikanisches "dossier justificatif", mit dem die Afrikaner dem römischen Bischof selbstbewusst demonstrierten, dass „sie sich in Sachen Kirchenrecht von niemand belehren lassen mussten" (ebd.), vgl. hierzu auch Ders., La tradition littéraire des dossiers africains, in: RDC 29 (1979) 41–52, hier 49.

[77] Turner nahm an, die Isidoriana antiqua (d. h. die älteste Fassung der lateinischen Isidoriana-Übersetzung der griechischen Konzilien) sei im Zusammenhang mit der Apiarius-Affäre entstanden (vgl. EOMJA 1.2.3, S. XI); die Handschriften DR, die die Isidoriana antiqua nur fragmentarisch überliefern, hängen nach Turners Hypothese vom CCAR ab (so auch Schwartz [wie Anm. 6], 60 Anm. 1 und 71). Zum CCAR s. o. Anm. 6.

[78] Der erste Satz der Notiz zu Hippo 08.10.393 (*De concilio quod Hippone Regio factum est*: Munier, Concilia Africae (wie Anm. 8), 182 Z. 6) ist in W an dieser Stelle ausgelassen und stattdessen zu einem Gesamttitel der RECE verarbeitet, welcher lautet: *AVXILIANTE DOMINO INCIPIVNT CANONES CONCILIORVM DIVERSORVM AFRICANĘ PROVINCIE QVĘ IN HIPPONE REGIONE FACTĘ SVNT* (rote Tinte). Hierauf folgen die RECE, die mit den Worten *RECITATA SVNT ETIAM IN ista synodo* (schwarze Tinte) beginnen.

vom 25. Mai 419.[79] Da in diesen Handschriften die RECE bis auf Kürzungen allerdings keine Abweichungen gegenüber der Dionysiana-Überlieferung aufweisen, ist nicht davon auszugehen, dass hier eine von der Dionysiana unabhängige Überlieferung vorliegt, zumal DR auch die Akten vom 25. Mai nach der Dionysiana überliefert. In W ist der Befund auf den ersten Blick weniger klar, denn neben zahlreichen Kürzungen fügt W zwischen Kanon 110 und 111 einen Kanon ein, der in allen anderen RECE-Handschriften fehlt: Es handelt sich um einen antipelagianischen Beschluss des Konzils vom 1. Mai 418, das ihn genau an derselben Stelle bringt wie W (cc. 108–127 sind Kanones vom 1. Mai 418). Greifen wir hier also eine von Dionysius Exiguus unabhängige Überlieferung und gehörte diese womöglich zum Grundbestand des CCAR? Beides ist zu verneinen: Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis von W zeigt, dass der fragliche Kanon dort (fol. 16v) gar nicht auftaucht. Sein Vorhandensein in W geht also offenbar auf die Ergänzung nach einer weiteren Handschrift zurück und nicht etwa auf den Umstand, dass hier eine frühe Dionysiana-Version oder gar eine von Dionysius Exiguus unabhängige Überlieferung vorläge.

4 Fazit

Unterm Strich lassen sich drei Ergebnisse festhalten:

1) Auch wenn die sogenannten *Canones in causa Apiarii* auf älteren Vorlagen beruhen (es handelt sich dabei um nordafrikanische Konzilsbeschlüsse, die zwischen

[79] In R (Codex unicus der Collectio Remensis) ist der Einleitungssatz zu Beginn verstümmelt, es fehlen die Worte: *Aurelii Carthaginensis episcopi celebrata*. In D (Codex unicus der Collectio Diessensis) wird der Einleitungssatz *Recitata sunt etiam – celebrata* vor c. 93 (fol. 35r) ein weiteres Mal wiederholt. Folgende Erklärung scheint mir naheliegend: Der Bearbeiter, auf den das Versehen in D zurückgeht, fand die RECE in seiner Vorlage in drei größere Abschnitte unterteilt vor und behielt diese Unterteilung in D bei. Die cc. 34–85 werden in D so als *Canones diuersorum conciliorum Africane prouinciae numero CVIII* zusammengefasst (wenngleich es sich nur um 51 Kanones handelt, die in D als 54 Kanones gezählt werden), cc. 86–92 werden zu einem "Konzil von Mileve", cc. 93–133 zu einer *Synodus aduersus Donatistas*. Diese drei Abschnitte versah der Bearbeiter jeweils zu Beginn mit einer Capitulatio aus den entsprechenden Rubriken, die er wohl einer Handschrift der Dionysio-Hadriana entnahm: Da hier die RECE allerdings – im Gegensatz zu D – an einem Stück überliefert sind, geht in der Hadriana die gesamte Capitulatio den RECE vorauf, danach folgen die RECE mit den Eingangsworten *Recitata sunt etiam – celebrata*. Exakt dieses Schriftbild muss auch die Hadriana-Vorlage gehabt haben, aus der die Diessensis ergänzt wurde. So folgen diese Worte in D, fol. 35r direkt auf den Schluss der Capitulatio, die, wie in der Dionysio-Hadriana, mit der Rubrik *Epistola totius concilii Africani ad papam Celestinum, urbis Romae episcopum* endet.

345/8 und 418 abgefasst wurden), kann hieraus kaum geschlossen werden, sie seien der Synode von 419 erst nachträglich zugeschrieben worden und hätten mit dieser nichts zu tun. Vielmehr dürfte es sich tatsächlich um Beschlüsse handeln, die auf die karthagische Synode vom 25. Mai 419 zurückgehen. Für diese Hypothese spricht neben inhaltlichen und überlieferungsgeschichtlichen Beobachtungen ganz besonders der Umstand, dass mit der väterlichen Tradition, die die Konzilsväter ausdrücklich bewahrt wissen wollen und den Konzilsakten beifügen, nichts anderes gemeint sein dürfte als eben die *Canones in causa Apiarii*. Die Kanones sind daher genuiner Ausdruck des Selbstverständnisses der afrikanischen Kirche und ihres Bezugs zur eigenen Vergangenheit.

2) Was die handschriftliche Überlieferung der *Canones in causa Apiarii* angeht, zeigt sich, dass die Handschrift Y des *Corpus canonum Africano-Romanum* dem Archetyp am nächsten ist. Das lässt sich aus der Tatsache erschließen, dass Y an vielen Stellen dem Wortlaut der Vorlagen gegen die gesamte übrige Überlieferung bewahrt hat. Gleichwohl dürften die italischen Sammlungen die Canones unabhängig von Y überliefern, da hier die Kapiteleinteilung der Kanones in vielen Fällen (nicht immer!) der Kapiteleinteilung der Vorlagen entspricht, während die Handschriften des CCAR oftmals hiervon abweichen. Weitaus enger ist dagegen das Verhältnis der Dionysiana mit dem CCAR. Das zeigt sich daran, dass zahlreiche Lesarten wie auch die Kapiteleinteilung in beiden Sammlungen einander entsprechen. Es ist gleichwohl unklar, ob die Dionysiana vom CCAR abhängig ist oder ob beide Sammlungen auf eine gemeinsame Quelle zurückgreifen. Die Tatsache, dass bereits die Dionysiana I Material zur Apiarius-Affäre enthält, das im CCAR fehlt, deutet allerdings eher auf die zweite Option.

3) Anders als von Dionysius Exiguus in der zweiten Redaktion seiner Sammlung behauptet, können die Kanones der *Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta* nicht auf der Synodalsitzung vom 25. Mai 419 verlesen worden sein – das stellte bereits F. L. Cross fest. Im Gegensatz zur Ansicht Cross' kann aus diesem Umstand jedoch nicht zwingend geschlossen werden, Dionysius habe hier zwei Schriftstücke miteinander verknüpft, die nichts miteinander zu tun hätten (gemeint sind die Akten des Konzils von 419 und die RECE). So sind die RECE in der Form, wie sie in der Dionysiana überliefert sind, bereits kurz nach dem Konzil von 419 entstanden, und zwar in Karthago. Dass Dionysius die Verbindung zu diesem Konzil nicht willkürlich hergestellt hat, wie Cross annahm, sondern bereits in einer seiner Vorlagen bezeugt sah, ist daher durchaus wahrscheinlich.

Insgesamt, dieser Eindruck drängt sich nach den hier erbrachten Ergebnissen auf, scheinen sich die frühen Kanonessammlungen weniger weit von der ursprünglichen Gestalt der Konzilsakten von 419 entfernt zu haben, als Cross annahm. Als "fiction" lässt sich das hier gebotene Bild deshalb eher nicht bezeichnen, "history" trifft es einstweilen sicher besser.

Modeling Justice for Contemporaries and for Posterity: The Council of Paris (551/2)

Gregory Halfond / Framingham

Abstract

The acts of the Council of Paris (551/2) provide unique insight into the judicial function of episcopal councils in Merovingian Francia. The acts describe the trial of Bishop Saffaracus of Paris, who – prior to the council's convocation – had been investigated and found guilty of an unnamed crime. The council affirmed Saffaracus's guilt as well as his rightful deposition and imprisonment in a monastery. The acts as composed suggest an effort to craft an *exemplum* of intra-ecclesiastical justice based on the overlapping principles of metropolitan authority, *consensus*, and the right and responsibility of the episcopal *ordo* to police itself. In consequence of their exemplary nature, the council's acts were deemed suitable for inclusion in a small number of later canonical collections.

Keywords

Paris – Childebert I (r. 511-558) – Merovingian – Franks – Gregory of Tours (538-594)– Justice

At the midpoint of the sixth century, likely in the year 552, twenty-seven Gallic prelates assembled in the *civitas* of Paris in order to decide the fate of a fellow member of their *ordo*, Bishop Saffaracus of Paris. Attending the council at the "invitation" (*ad inuitationem*) of King Childebert I (r. 511-558), the bishops ultimately determined at the conclusion of their deliberations to sustain an earlier determination of Saffaracus's guilt and deposition. They published their verdict utilizing a variation of a relatively standard documentary model for Gallic conciliar *acta* (the so-called *placuit*-form), albeit one more often associated with canonical decisions: following a formulaic *praefatio* the substance of the council's rulings were summarized, and participant *subscriptiones* followed the main body of the acts.[1] Due to the absence of original legislative decisions, the Paris acts unsurprisingly were preserved in only a small handful of known early medieval canonical *collectiones*. While the council's poor representation within the canonical record might suggest an occasion of limited importance (at least from the perspective of hindsight), both the council's robust attendance as well as a surprising reference to its assembly several decades later in the *Decem libri historiarum* of Gregory of Tours hint on the contrary that

[1] On the *placuit*-form, see H. Hess, The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica, Oxford 2002, 69–72.

contemporaries and near-contemporaries recognized the Council of Paris as a significant, and perhaps too an exemplary, event.

Still, there is a great deal that we do not know about the council. For instance, the acts are silent as to the nature of Saffaracus's original crime. Additionally, not all of the episcopal attendees are identifiable by *civitas*. Even the date of the council is not as secure as it sometimes is treated. The immediate historical context in which the council assembled, while by no means wholly opaque, nevertheless is not as well documented by narrative sources as later decades in the Merovingian era. Despite these uncertainties – and more – scholars long have recognized in the *acta* of the Council of Paris vital evidence for ecclesiastical councils as instruments of justice in the *regnum Francorum*. While a small number of other surviving acts – employing a variety of formats – record judicial verdicts, much of what we know about conciliar tribunals comes from narrative sources such as Gregory's *Historiae*. While it is tempting to try to reconstruct a standard model of a conciliar tribunal from these scattered accounts, such an effort not only is methodologically problematic, but also can obscure those very features possibly unique to individual meetings. Consequently, while the following analysis of the Council of Paris will by no means ignore parallels between its procedures and those of similar conciliar tribunals, its purpose primarily is to identify those features that make the council a unique or exemplary example of episcopal justice.[2] Indeed, in its handling – and even more importantly its framing – of the specific case of Saffaracus of Paris, the council offered an ideal, and potentially imitable, model for ensuring the moral integrity of the episcopal *ordo*.

1 Contextualizing the Council of Paris

The Council of Paris assembled near the beginning of the final decade of Childebert's lengthy rule, which stretched ultimately from 511-558. The precise year of the council's assembly has been the matter of some debate due to the absence of any dating *formulae* within the *acta* themselves. While several early modern conciliar scholars including Jacques Sirmond, Jean Hardouin, and Giovanni Domenico Mansi dated the council to 555, virtually all subsequent historians have pushed the date of the council earlier in the decade to ca. 551/2.[3] This earlier dating is predicated

[2] These parallels are noted by P. Griffith, "Canon Law in Post Imperial Gaul" (Ph.D. Diss.), London 2018, 192-94.

[3] On the early modern preference for 555, see K. J. von Hefele/H. Leclercq, Histoire des conciles d'apres les documents originaux, 11 vols, Paris 1907–52, 3.1:169. For subsequent datings, see e.g. F. Maassen (ed.), Concilia aevi Merovingici, Hanover 1893 (= MGH Concilia 1), 115-17 (552); Hefele/Leclercq, Histoire des conciles, 3.1:167-9 (around the same time as the Council of Eauze [551]); C. de Clercq, La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne (507–

on two references to the illness and death of Bishop Sacerdos of Lyons in Gregory of Tours's corpus. In the *Historiae*, Gregory relates that Sacerdos died in Paris following the conciliar trial of Saffaracus.[4] And, in his short *vita* of Sacerdotus's episcopal successor, Nicetius, included in his *Liber vitae patrum*, Gregory does not mention the council itself, but relates that Childebert visited Sacerdos in Paris when the bishop took ill.[5] As Sacerdos's preserved epitaph places his death on September 11, 552, these two reference would seem to be provide a clear *terminus ante quem* for the Council of Paris.[6]

However, as Martin Heinzelmann noted in his influential study of episcopal epitaphs, a death date of 552 conflicts with details that Gregory of Tours provides about the longevity of Nicetius's subsequent term in office. If, as Gregory states, Nicetius was bishop of Lyons for twenty-two years, and Nicetius died in 573 (according to his epitaph), then he must have taken office in 551. Heinzelmann himself did not outright reject 552 as the year of Sacerdos's death (or dispute the dating of the latter's demise to the month of September), but rather suggested that 551 ought not be rejected as a possibility.[7] Few other scholars, before or since, however, have shared

814), Leuven 1936, 34-35 (552); C. de Clercq (ed.), Concilia Galliae: a. 511–a. 695, Turnhout 1963 (= CCSL 148A), 166-69 (552); P. Palazzini, Dizionario dei concili, 6 vols., Rome 1963-68, 3:295-96 (ca. 552); M. Weidemann, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours, 2 vols., Mainz 1982, 1:354 (552); O. Pontal, Die Synoden im Merowingerreich, Paderborn 1986 (= KonG.D), 101-102 (551/2); W. Klingshirn, Caesarius of Arles: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul, Cambridge 1994, 264n146 (551); J. Limmer (ed.), Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt, 2 vols., Frankfurt 2004, 1:248-50 (552); G. Halfond, The Archaeology of Frankish Church Councils, AD 511-768, Leiden 2010, 228 (551/2); A. Weckwerth, Clavis conciliorum Occidentalium septem prioribus saeculis celebratorum, Turnhout 2013, (=CCSL Claves. Subsidia 3), 154 (551/2).

4 Gregory of Tours, *Decem libri historiarum* 4.36, ed. B. Krusch/W. Levison, Hanover 1951 (= MGH SRM 1.1), 168: *Decedente vero apud Parisios post sinodum illam quae Saffaracum expulit Sacerdote Lugdunense episcopo…*

5 Gregory of Tours, *Liber vitae patrum* 8.3, ed. B. Krusch, Hanover 1885 (= MGH SRM 1.2), 242-43: *Denique aegrotante Sacerdote Lugdunensi antestite in urbe Parisiaca cum ab Childebertho senior magno amore dilegretur, voluit rex usque ad eius lectulum profisci ac visitare infirmum.*

6 On Sacerdos, see L. Pietri/M. Heijmans, Prosopographie de la Gaule chrétienne (314–614), 2 vols., Paris 2013 (= PCBE 4), 2:1674-76 (Sacerdos 2). For his epitaph, see E. Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle, 2 vols., Paris 1856–65, no. 24 (1:55-57).

7 M. Heinzelmann, Bischofsherrschaft in Gallien, Munich 1976, 130 (including note 211) and 139. See also M. Heinzelmann, "Gallische Prosopographie (260–527)," in: Francia 10 (1982): 531–718, at 687 [Sacerdos 2]; M. Heinzelmann, Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century, trans. C. Carroll, Cambridge 2001, 22.

Heinzelmann's reluctance, and instead have treated 552 as a secure date for Sacerdos's death.[8]

A comparatively more secure *terminus post quem* for the council similarly can be determined from the evidence of episcopal epitaphs. We know from its acts that the Council of Paris was attended by the relatively recently-ordained bishop, Sapaudus of Arles. Sapaudus's episcopal predecessor, Aurelianus (the son of the aforementioned Sacerdos of Lyons) died on June 16, 551.[9] So, the council must have assembled sometime in the fifteen-month span between June 16th 551 and September 11, 552. Are there any reasons for trusting preferring either the earlier or later dating of Sacerdos's death, and, by extension, a potentially narrower window for the council's assembly? The earlier dating assumes that the council assembled sometime between June and September 551. It seems extremely unlikely that the council was held in June itself, which would have allowed little time for Sapaudus to be ordained and then expected to travel to the council (particularly, as discussed below, a council that he himself seems to have presided over). July and August also were relatively uncommon months for councils to be held in Merovingian Francia, but September was one of the more preferred months, probably due to favorable weather conditions. So, it is by no means impossible that the council assembled in September 551.

Conversely, if we date Sacerdos's death to September 552, an early autumn meeting also would be feasible, as Gregory's accounts suggest that the death occurred in relatively close proximity to the council itself. It is notable in this context that Gregory's reference to the council's assembly in the *Historiae* is intended primarily as a chronological marker for the death of Sacerdos in the equivalent manner of a regnal year. Sacerdos, let alone the Council of Paris, is not the subject of the chapter (rather the subject is a critical comparison between Nicetius and the latter's own episcopal successor, Priscus). If the council had preceded Sacerdos's death by a year, at least for Gregory's purposes there would have been little reason to link the two events. In other words, even if the Bishop of Tours wrongly assumed that both events took place a year earlier than they actually did, his explicit linkage between the two bespeaks his certainty regarding their proximity to each other. As other scholars have suggested, it seems more probable that Gregory's implicit dating of Nicetius's ordination date was off by one year as opposed to Sacerdos's own epitaph, which likely was produced in closer chronological proximity to Sacerdos's death and the ordina-

[8] See e.g. A. Coville, Recherches sur l'histoire de Lyon, Paris 1928, 321-22; L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule, 3 vols., Paris 1907–15, 2:166; R. Van Dam, Saints and their Miracles in Late Antique Gaul, Princeton 1993, 60-61; Pietri/Heijmans (as note 6), 2:1676 (Sacerdos 2); Weidemann (as note 3), 1:168. C.f. Klingshirn (as note 3), 264n146.

[9] Pietri/Heijmans (as note 6), 2:1706-13, at 1706 [Sapavdvs 4], referencing Le Blant (as note 6), no. 23 (53-55).

tion of his successor. In short, the general scholarly consensus preferring a meeting date of early Autumn 552 seems sustainable despite Heinzelmann's reasonable caution.

The location of the council's assembly, in contrast, is not a matter of controversy, and Paris was the setting for several additional ecclesiastical councils in the sixth century.[10] However, the fact that the meeting was held in the defendant's own *civitas* and *domus ecclesiae* may be significant. Although the Council of Orléans (549) a few years earlier had restored Bishop Marcus of Orléans to his seat, at least among those few conciliar trials of bishops about which we are informed, more often than not convokers preferred to hold the hearings in an alternative *civitas*. While we cannot know for certain why Paris was selected in this particular instance, we ought to consider two potential factors. First, the trial and conviction of Saffaracus in his own former territorial sphere of power and influence sent an important symbolic message regarding the potency and reach of intra-ecclesiastical justice. A second factor that might have contributed to the decision was the city's status as a royal seat. Childebert certainly was aware of the council's *raison d'être*: the acts are explicit that it was he who formally convoked the meeting and even communicated to its participants his wish that they address issues impacting the Parisian church specifically.[11] While there is no reason to think that Childebert personally attended the proceedings, Gregory's *vita* of Nicetius of Lyons does imply that the king was present at the city at the time Sacerdos became ill and ultimately succumbed to his ailments. In short, this was a matter of apparently personal concern (or at least interest) on the part of the king, and this may also have informed his decision that the council be held in the *civitas* most immediately impacted by its decisions.

Whether Childebert himself played any role in determining the council's attendance, however, is not immediately obvious. There surprisingly is no indication in either the acts proper or in the attached *subscriptiones* of the metropolitan of Sens, Constitutus, assuming a presiding role in the council's assembly and discussions. The one direct reference to any special function is the stated expectation at the conclusion of the acts that the metropolitan bishop enforce the council's decision that Saffaracus be deposed and a replacement elected, and thereby ensure the maintenance

[10] I.e. the Councils of Paris (556/73), Paris (573), and Paris (577). The Council of Berny (580) was held in a royal villa northeast of the city.

[11] Paris (552), *acta*: *Cum in urbe Parissius ad inuitationem domini regis gloriosissimi Childeberto uenissimus et in unum positi, que ad ecclesiasticum ordinem uel fidei chatholice auctoritatem pertinent, Christo adiuuante, que erant necessaria, tractaremus et ex hoc magis pro ordinanda ecclesia memorate urbis eius nos dignatio iugiter admoneret, ut, unde sacerdotum, sicut deflendum est, manifesta siquidem culpa deiecerat, qualiter reparare Domini gregis pastor prouidus debuisset, pontificalis conuentio declararet*. See DE CLERCQ, Concilia Galliae (as note 3), 167.

of ecclesiastical discipline within the province.[12] Among the six subscribing metropolitan bishops, Constitutus's name appears only fifth.[13] Typically in Gallic conciliar *acta* the name of the presiding bishop appears first among the subscriptions. In this case, the first subscribing metropolitan is Sapaudus of Arles, quite likely the most junior among the metropolitans – and perhaps even among the conciliar participants as an assembled body – in terms of tenure in office.

Despite Sapaudus's brief tenure, it seems unlikely that the appearance of his name first among his fellow prelates was not due to any sort of clerical error made during the copying of the *acta*. While Sapaudus's predecessors in the episcopate of Arles had not always been successful in extending their spiritual and administrative authority outside of their own province – and, in some instances, even within – in the years immediately preceding the council, the papacy had been encouraging Gallo-Frankish prelates and secular rulers alike to recognize the authority of the bishops of Arles as papal vicars. In May 545, Pope Vigilius confirmed Bishop Auxanius of Arles's status as vicar in an epistle sent to the bishops of the *regnum Childeberthi* and *civitates* traditionally within the administrative purview of the see of Arles, informing them of this decision and of Auxanius' responsibility of convoking yearly councils.[14] Only a year later, Vigilius was compelled to send a similar message to the same recipients due to Auxanius's death and the election of his successor, Aurelianus.[15] In both instances, an initial request for the pallium by the Bishop of Arles may well have necessitated Childebert's own diplomatic intervention.[16]

[12] Paris (552), *acta*: *Igitur tam aperta confessione secundum sententiam canonum, que de huiuscemodi transgressione in Aurilianense synodo nuper habita sunt decreta, a metropolitano, cui redigendi actio uel ordinatio de conprouintialibus eius ecclesiae manet, in memorata urbe scripta seruentur ac regulariter peragantur, ut discipline modus maneat et, qui tanto ordine presunt, adiuuante Christo bene uite auctoritate uiuentes, quod ordinem sacrum poscit, id ordinare prouideant, ut nec falsa obiectio culpe maculet innocentes et illi, qui inuenti et conprobati in culpa fuerint, in nulla districtione habeantur inmunes.* See DE CLERCQ, Concilia Galliae (as note 3), 167-68.

[13] Tetradius of Besançon did not subscribe among the metropolitan bishops, and it seems that his *civitas* did not maintain its metropolitan status in this period: see on this A. LONGNON, Géographie de la Gaule au VIe siècle, Paris 1878, 182.

[14] W. GUNDLACH (ed.), *Epistolae Arelatenses genuinae*, Berlin 1892 (= MGH Epistolae 3), no. 40 (59-60). The pope reiterated the bishop of Arles's conciliar responsibilities in subsequent epistles to Auxanius: nos. 41-42 (60-63).

[15] GUNDLACH (as note 14), no. 43 (63-64). See also no. 44 (64-66) to Aurelianus, which repeats the latter's responsibility to convoke annual councils.

[16] T. STÜBER, "The Fifth Council of Orléans and the Reception of the 'Three Chapters Controversy' in Merovingian Gaul," in: The Merovingian Kingdoms and the Mediterranean World. Revisiting the Sources, ed. S. ESDERS/Y. HEN/P. LUCAS/T. ROTMAN, London 2019, 93-102, at 99-100; see also the cautionary note of S. SCHOLZ, "The Papacy and the Frankish Bishops in the Sixth Century," in ibid., 129-37, at 130, on the imperial role in these negotiations.

Recent scholarship has begun to unravel the complex diplomatic negotiations linking the Gallo-Frankish bishops, the papacy, the Merovingian kings, as well as Byzantine imperial authorities amidst the so-called Three Chapters controversy, which resulted from Vigilius' capitulation to imperial pressure in 547/8 to condemn certain theological writings.[17] The Gallic bishops' own response to this controversy took the form of a canon issued only a couple of years prior to the Council of Paris, at the Fifth Council of Orléans (549).[18] As this controversy seems to have impacted events at Paris only indirectly, it is unnecessary to delve too deeply into these diplomatic communications.[19] That said, several points should be emphasized here. First, Aurelianus's own successor, Sapaudus, who likely was ordained in late 551, did not receive the pallium immediately upon taking office; he had to wait until 557 when Childebert personally intervened on his behalf with Pope Pelagius I.[20] This means that he did not enjoy in any official sense the rights and responsibilities of papal vicar at the time that he (likely) presided over the Council of Paris. Nevertheless, Childebert himself, by virtue of his involvement in securing the pallium for Sapaudus and his immediate predecessors, clearly was supportive of assigning to the bishops of Arles the rights and responsibilities associated with the vicariate, including the holding of regular episcopal councils. In other words, even if Sapaudus lacked official papal recognition ca. 552, Childebert already had demonstrated his own support for an ecclesiastical structure – at least within his own *regnum* – which assigned a unique supervisory role to the diocese of Arles. This would seem to explain the assignment of the Council of Paris's presidency to a relatively junior – not to mention geographically distant – metropolitan bishop.

While Childebert's support seems to have inspired Sapaudus's own role at the council, the meeting's attendance was surprisingly representative – if not necessarily evenly representative – of not only the *ecclesiae* of the *regnum Childeberthi*, but the *regnum Francorum* as a whole. At least eight ecclesiastical provinces, including Besançon, sent prelates to Paris: Arles (10), Vienne (2), Bourges (1), Sens (4), Bordeaux

17 I. Wood, "The Franks and Papal Theology, 550–660," in The Crisis of the Oikoumene, ed. C. Chazelle/C. Cubitt, Turnhout 2007, 223–41; Stüber, (as note 16), 93-102; Scholz, (as note 16), 129-37; S. Lin, "Justinian's Frankish War, 552–ca. 560," in: Studies in Late Antiquity 5. 3 (2021): 403–431.

18 Orléans (549), c. 1: *Itaque nefariam sectam, quam auctor male sibi conscius et a uiuo sanctae fidei catholicae fonte discedens sacrilegos quondam condidit Euthicis, uel si quaequae a uenefico similiter impio sunt prolata Nestorio, quas etiam sectas sedes apostolica sancta condemnat, similter et nos easdem cum suis auctoribus et sectoribus execrantes praesentis constitutionis uigore anathematizamus adque damnamus, rectum adque apostolicum in Christi nomine fidei ordinem praedicantes.* See de Clercq, Concilia Galliae (as note 3), 148-49.

19 On this point, see E. Ewig, Die Merowinger und das Imperium, Opladen 1983, 18.

20 Gundlach (as note 14), nos. 50-51 (73-76).

(1), Lyons (3), Rheims (1), and Besançon (2). The heavy representation of Sapaudus's suffragans, while perhaps surprising in light of the distance they had to travel, does make sense if their metropolitan did indeed play a central role in the proceedings. The second most heavily represented province, Sens, was, of course, the location of the see of Paris itself. While the metropolitan bishops of Arles, Vienne, Bourges, Sens, and Bordeaux all were present at the council, their colleagues from the *civitates* of Lyons and Rheims were absent from the proceedings. In the case of Sacerdos of Lyons, it is clear from the testimony of Gregory of Tours that the metropolitan of Lyons had been expected to participate in the council's deliberations. As for Rheims, assuming that Bishop Mappinus still occupied the see, it may not be coincidental that this same bishop had developed something of a habit in recent years of failing to attend councils to which he had been summoned.[21] In any case, the absence of his name from the subscription list by no means precludes an invitation to attend. Along their provincial connections, a number of the participating bishops had collaborated in other conciliar venues in recent decades: seven had been present in person at the Council of Orléans (541), while thirteen personally attended the Council of Orléans (549) just a few years earlier. Five bishops had been present at both of these councils as well as at the Council of Paris. In other words, a significant number of the bishops present at Paris already had collaborated with one another in a synodal context prior to 551/2.

Complicating these tallies, however, is the uncertainty surrounding the identities of the three of the episcopal attendees: Bishops Sinidius, Migetius, and Etnecius. Scholars have not succeeded in identifying the sees of the first two bishops.[22] Etnecius, however, is almost certainly to be identified on both chronological and onomastic grounds with Bishop Nicetius of Trier.[23] The likely presence of Nicetius at the council raises interesting questions as to the political allegiances of the attendees as a body. Although the council's convocation is credited solely to Childebert, it was not his *sub-regnum* alone that was represented at the council. It is well-established that prelates from the kingdom of Theudebald of Rheims (r. 547-555) were in attendance, including, it seems, the metropolitan bishop of Trier.

21 On Mappinus, see Duchesne (as note 8), 3:83; Pietri/Heijmans (as note 6), 2:1235 [Mapinvs].

22 On Sinidius see Pietri/Heijmans (as note 6), 2:1822 [Sinidivs]. While Pontal (as note 3), 102n102, has suggested that Migetius was perhaps the bishop of Tarentaise, c.f. Duchesne (as note 8), 1:244n4; and Pietri/Heijmans (as note 6), 2:1330 [Migetivs].

23 Maassen (as note 3), 117n4; N. Gauthier, L'evangelisation des pays de la Moselle: La province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen-Age (IIIe–VIIIe siècles), Paris 1980, 178; Pietri/Heijmans (as note 6), 2:1375 [Nicetivs 6]. Cf. Duchesne (as note 8), 3:38n2.

There is less consensus, however, regarding the attendance of prelates from the kingdom of Chlothar I (r. 511-561).[24] However, efforts by August Longnon and later Eugen Ewig to reconstruct the political geography of the Merovingian kingdoms over time suggest that at least a couple of the represented *civitates* at the Council of Paris were ruled by Chlothar. These would have included several southern cities claimed by the king following the absorption of the Burgundian Kingdom into the *regnum Francorum* in 534, including Die, Orange, Carpentras, Sisteron, and Gap.[25] In contrast, there is no question that Chlothar's northern territorial possessions were largely unrepresented at the council. Whether this was due, as Ewig believed, to ecclesiastical disorganization, is a matter of debate.[26] But one notable exception to this was the attendance of Bishop Agrestius of Tournai, a suffragan of the (absent) metropolitan bishop of Rheims.

It is informative to compare provincial and regnal representation at the Council of Paris with that of the Council of Orléans (549) a few years earlier. The council of 549, without question, was a comparatively larger affair: fifty bishops and twenty-one clerical representatives were in attendance, representing over a dozen ecclesiastical provinces.[27] Four of these provinces would not send any representatives to the Council of Paris: Eauze, Tours, Rouen, and Cologne. These four provinces alone account for seventeen of the episcopal sees that were not represented at Paris (fourteen if the three sees represented by clerical delegates are discounted). In other words, while by no means the sole factor in the appearance of size differential between the two councils, the absence of any bishops from the four provinces in question ensured that the Council of Paris would necessarily be a smaller affair. It is notable, however, that the absent bishops largely resided in the Kingdoms of Theudebald and Childebert. In other words, the Council of Orléans (549) in strictly political terms was no more balanced in its representation of the individual Merovingian *sub-regna* than the Council of Paris. Both councils in their *acta* credit only one Merovingian king, Childebert, with their respective convocations, and

[24] See e.g. Pontal (as note 3), 102; De Clercq, La législation (as note 3), 34-35; Palazzini (as note 3), 3:295-96.

[25] Longnon (as note 13), 118-19 and Plate 3; E. Ewig, "Die fränkischen Teilungen und Teilreiche (511–613)," in: Spätantikes und fränkisches Gallien, 3 vols., ed. H. Atsma/M. Becher/T. Kölzer/U. Nonn, Munich 1976–2009, 1:114–71, at 1:130-31 (specifically assigning to Chlothar the cities from Valence-Embrun to the Durance). It should be noted that Ewig did not agree in all cases with his predecessor's identifications; *contra* Longnon, for example, Ewig assigns Grenoble to Childebert.

[26] Ewig, Teilungen (as note 25), 1:134-35; E. Ewig, "Beobachtungen zu den Bischofslisten der merowingischen Konzilien und Bischofsprivilegien," in: Spätantikes (as note 25), 2:427–55, at 2:453-54.

[27] For a breakdown of council attendance by province, see Pontal (as note 3), 95-97.

bishops from the *regnum Chlotharii* are conspicuous in their scarcity – if by no means absence – in the subscription lists of both meetings.

So, even if the four unrepresented provinces at the Council Paris are not indicative of a political dynamic terribly different from that of the Council of Orléans, how might we explain the absence at the meeting of any bishops from Eauze, Tours, Rouen, and Cologne? In the case of Cologne, only one bishop – Domitianus of Tongern – attended the council of 549. In general, there is minimal evidence of conciliar activity on the part of the bishops of the province in the sixth century (particularly beyond the *civitas* of Tongern itself), so their absence from Paris is not at all surprising.[28] The absence of prelates from the provinces of Eauze, Tours, and Rouen, are much more difficult to explain, as bishops from all three provinces were active participants in conciliar meetings in the recent years. Eauze, a province divided between Childebert and Chlothar, sent five representatives to Orléans (549) and two years later organized its own provincial council in 551 with bishops from both kingdoms attending.[29] Tours likewise was a divided province politically, but Rouen was dominated by Childebert, so it is difficult to credit a lack of attendance at the Council of Paris to political allegiances alone. Another possibility, albeit one that can by no means be proven, is that the metropolitan bishops of these three provinces were contacted about the convocation of the Council of Paris, but for reasons unknown did not attend themselves or identify representatives among their suffragans to attend in their stead.[30] The question, unfortunately, must remain an open one.

2 Defining an Agenda

The published *acta* of the Council of Paris deal exclusively with the case of Saffaracus. While the acts do frame the case within a broader context of addressing issues relevant to ecclesiastical order and the Catholic faith (*ecclesiasticum ordinem uel fidei chatholice auctoritatem*), there is no reason to think that any new – but subsequently lost – canonical *regulae* emerged from these discussions.[31] Theoretical justifications aside, the acts as written bespeak an agenda and procedural approach purely judicial in nature. While it has been suggested that Saffaracus's crime had "affronted" Chil-

[28] Domitianus of Tongern attended both Clermont (535) and Orléans (549). Eberegisel of Cologne attended the Council of Poitiers (590).

[29] On the so-called Council of Eauze, see G. Halfond, "Canonical Renewal and Innovation in Sixth-Century Gaul: The Case of the *Concilium Aspasii*," in: BMCL 40 (2023) 173-196.

[30] The province of Tours, like Eauze, organized its own provincial council around the same time as the council of Paris: Brittany (ca. 552). On this council, see Pontal (as note 3), 106. Attendance at a provincial council would not, per canonical rules, have necessarily freed bishops from the obligation to attend a larger interprovincial council.

[31] De Clercq, La législation (as note 3), 34-35.

debert personally, leading to his convocation of the council, it is more likely that Childebert's involvement was solicited by Constitutus of Sens, who seems to have initiated the initial investigation into his suffragan's crimes.[32] Sometime prior to the council's convocation, two bishops from Constitutus's province, Medouechus of Meaux and Leobinus of Chartres, as well as one abbot (Laubacharius), one presbyter (Hiculfus), one archdeacon (Aeternus), and one deacon (Castricius), assembled as a group to investigate the charges against Saffaracus.[33] This investigatory committee succeeded in soliciting a confession from Saffaracus, and determined that deposition and monastic imprisonment was a suitable punishment. It only was after the committee concluded its investigation that the council itself assembled.

This raises the obvious question of why a council even was deemed necessary considering the prior determination of both guilt and penalty. By the mid-sixth century, Gallic councils already had defined several broad rules or principles – if not necessarily consistent protocol – for judicial proceedings involving ecclesiastics. First and foremost was the principle that clerics accused of crimes ought to be tried in ecclesiastical courts, and only would be subject to secular courts with the expressed permission of their bishop.[34] A second *regula* held that episcopal councils themselves could function as judicial venues whose authority superseded that of diocesan episcopal courts.[35] Consequently, councils could serve as courts of appeal for ecclesiastics who believed that they had been treated unjustly by their diocesan bishop. By the same token, councils also could confirm verdicts already determined, strengthening them with an expression of group *consensus* on the part of a representative subset of the episcopal *ordo*.[36]

[32] J. M. Wallace-Hadrill, The Frankish Church, Oxford 1983, 100-101, hypothesizes Childebert's personal stake in the case.

[33] While Laubacharius was most likely a basilica abbot, K. A. Eckhardt, Studia Merovingica, Aalen 1975, 225-26 identifies him with an Abbot Leubapharius of St. Denis mentioned in spurious royal diplomas. On this problematic identification, see J. Semmler, "Saint-Denis: Von der bischöflichen Coemeterialbasilika zur königlichen Benediktinerabtei," in: La Neustrie: Les pays au nord de la Loire de 650 à 850, 2 vols., ed. H. Atsma, , Sigmaringen 1989, 2:75-123 at 2:98n8; T. Kölzer et al., Die Urkunden der Merowinger, 2 vols., Hannover 2001 (= MGH DD Merov. 1-2), 1:65.

[34] W. Hartmann, "Der Bischof als Richter nach den kirchenrechtlichen Quellen des 4. bis 7. Jahrhunderts," in: SSAM 42, no. 2 (1994): 2:805–37, at 2:817-18.

[35] Halfond, Archaeology (as note 3), 89-93, citing specific examples. For a litany of councils with a judicial component to their agenda, see Halfond, Archaeology (as note 3), 11n39.

[36] B. Dumezil, "Consultations épiscopales et délibérations conciliaires dans la Gaule du VIe siècle," in: Consulter, délibérer, décider: Donner son avis au Moyen Âge (France-Espagne, VIIe-XVIe siècles), ed. M. Charageat/C. Leveleux-Teixeira, Toulouse 2010, 61-75, at 72. On conciliar *consensus* in the Merovingian kingdoms, see also Halfond, Archaeology (as note 3), 8-9 (incl. n. 30), 87-89, 153-54, etc.

Several early sixth century synods addressed specifically the question of proper judicial procedure when bishops themselves were being accused of transgressing ecclesiastical and/or legal norms. These synods, unsurprisingly, emphasized the utility of episcopal councils in adjudicating these cases. The Visigothic Council of Agde (506), for example, permitted councils to adjudicate cases of prelates negligent in their responsibility to attend provincial ordinations or synods.[37] The Frankish Council of Clermont (535), nearly thirty years later, attempted to limit bishops hoping to solicit a judgment from a synod to cases pertaining specifically "to the improvement of life, the strictness of the rule, [or] to the remedy of the soul" (*emendationem vitae, ad severetatem regulae, ad animae remedia*).[38] As obviously broad as these criteria were, they seem to have been defined so as to not open up synodal courts to frivolous disputes.[39] While the intervening Council of Orléans (538) primarily addressed conciliar tribunals in the context of clerical discipline, emphasizing the right of lower clerics to appeal episcopal sentences to the larger body, the Council of Orléans (549) turned once again to bishops themselves.[40] The council addressed specifically the situation of bishops already found to be culpable of a misdeed by their provincial metropolitan. According to the relevant canon, in cases when a metropolitan continuously delayed hearing an appeal by one of his suffragans, the latter had the right to bring his case before the next synod.[41]

37 Agde (506), c. 35: *Si metropolitanus episcopus ad comprouinciales episcopos epistolas direxerit, in quibus eos aut ad ordinationem summi pontificis aut ad synodum inuitet, postpositis omnibus, excepta graui infirmitate corporis aut praeceptione regia, ad constitutam diem adesse non differant: qui si defuerint, sicut prisca canonum praecepit auctoritas, usque ad proximam synodum a charitate fratrum et ecclesiae communione priuentur.* See C. MUNIER (ed.), Concilia Galliae: A. 314–A. 506, Turnhout 1963 (= CCSL 148), 208.

38 Clermont (535), c. 1: *In primis placuit, ut, quotiens secundum statuta patrum sancta synodus congregatur, nullus episcoporum aliquam prius causam suggerere audeat, quam ea, quae ad emendationem uitae, ad seueretatem regulae, ad animae remedia pertinent, finiantur.* See DE CLERCQ, Concilia Galliae (as note 3), 105.

39 Councils, however, were considered appropriate venues for dispute settlement between bishops. See on this G. HALFOND, Bishops and the Politics of Patronage in Merovingian Gaul, Ithaca 2019, 97-98. This same principle found earlier articulation in the *Statuta ecclesiae antiqua* c. 47: *Dissidentes episcopos, si non timor Dei, synodus reconciliet.* See MUNIER (as note 37), 174.

40 Orléans (538), c. 22: *...De quibus si quaerella procidat, officium agens recorrat ad sinodum*. C. 23: *Si quis clericorum circa se aut districtionem aut tractationem episcopi sui potat iniustam, iuxta antiquas constitutiones recorrat ad sinodum*. C. 24: *...sed res detecta, cum in sinodo uentum fuerit, in praesumturibus iuxta personarum et ordenum qualitatem a ponteficibus, qui tunc in unum collecti fuerint, uindicetur.* See DE CLERCQ, Concilia Galliae (as note 3), 122-23.

41 Orléans (549), c. 17: *...Si metropolitanus a quocumque conprouinciali episcopo bis fuerit in causa propria appelatus et eum audire distulerit, ad proximam synodo, quae constituetur, negotium suum in concilio habeat licentiam exerendi, et quidquid pro iustitia a conprouincialibus suis statutum fuerit, studeat obseruare.* See DE CLERCQ, Concilia Galliae (as note 3), 154-55.

In the case of Saffaracus, however, the Council of Paris's acts do not explicitly state that he was seeking to appeal his original judgment.[42] An appeal, however, was not necessarily a prerequisite for the council to review the case. It is clear from the records and accounts of other conciliar tribunals that councils sometimes confirmed penalties or verdicts already imposed in order to reinforce or strengthen them. The Burgundian Council of Lyons (518/23), for example, under the leadership of Bishop Viventiolus of Lyons promised explicitly in its *acta* to "preserve untouched our earlier decision, which we agreed to unanimously" regarding the royal treasurer Stephanus.[43] The bishops' earlier efforts to censure Stephanus having been stymied by royal support for Stephanus, they threatened in their acts to retreat to monasteries if their judgment was prevented from going into effect.[44] While in this case the council pursued its judicial review in the face of royal opposition, in other cases it was the monarchy itself that encouraged bishops to gather in judgement. In 577, for instance, King Chilperic I. ordered the deposition of Bishop Praetextatus of Rouen prior to his convocation of a formal council to hear the case.[45] The council, in other words, was intended by the king to confirm a decision that already had been reached regarding Praetextatus's guilt and punishment.[46] We should not imagine, of course, that bishops were naïve when summoned to validate through their group *consensus* the monarch's judgement. In 590, for example, Bishop Egidius of Rheims's episcopal

42 A very recent case of a judicial appeal to a council was the restoration of the deposed and exiled Bishop Marcus of Orléans to his see by the Council of Orléans (549). See Gregory of Tours, *Liber vitae patrum* 6.5 (as note 5), 233-34.

43 Lyons (518/23), c. 1. See de Clercq, Concilia Galliae (as note 3), 39. It is uncertain on what earlier occasion the case was discussed. On the possible relevance of c. 30 of the Council of Epaone (517); see D. Shanzer/I. Wood (eds.), Avitus of Vienne: Letters and Selected Prose, Liverpool 2002, 287-88.

44 On the Stephanus affair see P. Mikat, Die Inzestgesetzgebung der merowingisch-frankischen Konzilien (511–626/27), Paderborn 1994, 106–15; I. Wood, "Incest, Law and the Bible in Sixth-Century Gaul," in: EMEu 7.3 (1998): 291–303, at 299–301; K. Ubl, Inzestverbot und Gesetzgebung: Die Konstruktion eines Verbrechens (300–1100), Berlin 2008, 118–37; and A. Kinney, "An Appeal against Editorial Condemnation: A Reevaluation of the *Vita Apollinaris Valentinensis*," in: Edition und Erforschung lateinischer patristischer Texte, ed. V. Zimmerl-Panagl/L. J. Dorfbauer/C. Weidmann, Berlin 2014, 157–77, at 162–67.

45 Gregory of Tours, *Decem libri historiarum* 5.18 (as note 4), 216-25.

46 On Praetextatus's trial, see S. Esders, Römische Rechtstradition und merowingisches Konigtum, Göttingen 1997, 443–49; N. Gradowicz-Pancer, "Femmes royales et violences anti-épiscopales l'époque a mérovingienne: Frédégonde et le meurtre de l'évêque Prétextat," in: Bischofsmord im Mittelalter, ed. N. Fryde/D. Reitz, Göttingen 2003, 37–50; and H. Reimitz, "After Rome, before Francia: Religion, Ethnicity, and Identity Politics in Gregory of Tours' *Ten Books of Histories*," in: Making Early Medieval Societies: Conflict and Belonging in the Latin West, 300–1200, ed. K. Cooper/C. Leyser, Cambridge 2016, 58–79, at 61–67.

colleagues initially were very reluctant to sit in judgment over him at the request of King Childebert II, due to the latter's decision to depose and imprison Egidius prior to trial.[47]

In the case of Saffaracus, as the acts make no mention of an appeal, and nowhere is it implied that Saffaracus himself was present at the council, it seems more likely that the impetus for its convocation did not originate with him. Without knowing the precise nature of Saffaracus's offense, it would be purely conjectural to assume that the crime had direct political implications – akin to the cases of Praetextatus and Egidius – thereby prompting Childebert to take the initiative on his own. More likely, as suggested above, is that the council's convocation was requested of the king by Constitutus of Sens, whose suffragans and their clerics had overseen the initial investigation into Saffaracus. While admittedly speculative, it is possible that the metropolitan bishop sought the king's involvement and approval partly due to the latter's proximity – at the very least geographically – to Saffaracus. As the acts themselves emphasize, the king was especially concerned with the state of the Parisian church when he convoked the council. More generally, ensuring at the outset that Childebert supported the prosecution potentially would have spared Constitutus and his fellow bishops the type of pressure campaign faced by Viventiolus of Lyons and the Burgundian prelates several decades earlier. Childebert also was in a position to augment the meeting's stature by means of his personal convocation, supporting the council as an interprovincial initiative, and by assigning its presidency to the metropolitan bishop of Arles. Whether Constitutus would have appreciated the last of these "benefits," however, must remain an open question.

While the Council of Paris's acts provide some sense of the meeting's itinerary once the participants assembled in the *domus ecclesiae*, they do not provide a detailed incremental agenda. Both written and oral testimony was heard by the participants. The latter requested to review the report by the provincial investigatory team, which seems to have been presented *viva voce*. The review of this testimony was paused at the point Saffaracus's confession was described, and the members of the investigatory team were asked to confirm orally the legitimacy of this confession.[48] Interest-

[47] Gregory of Tours, *Decem libri historiarum* 10.19 (as note 4), 510: *Tunc ab aliis sacerdotibus increpatus, cur hominem absque audientia ab urbe rapi et in custodia retrudi praecipisset, permisit eum ad urbem suam redire, dirigens epistulas, ut supra diximus, ad omnis regni sui pontifices, ut medio mense nono ad discutiendum in urbe supradicta adesse deberent.*

[48] Council of Paris (551/2), *acta*: *Quae per ordinem relegentes cum uenissemus ad locum, ubi eius confessio de crimine tenebatur, quam presentibus sanctis ac uenerabilibus uiris episcopis Medouecho, Leubeno uel Laubachario abbate, Hiculfo presbytero, Aeterno archidiacono necnon et Castricio diacono professus fuerat memoratus quondam episcopus Saffaracus, ipsos denuo interrogantes supra scripti professionem nobis denuo ore proprio retullerunt.* See de Clercq, Concilia Galliae (as note 3), 167.

ingly, only the names of bishops Medovechus and Leobinus appear among the *subscriptiones* appended to the acts. This absence is probably best explained by the custom of clerics signing conciliar *acta* primarily as delegates for bishops unable to attend themselves. In this case, the clerics in question were attending the council primarily as witnesses, rather than as direct participants in any deliberations.

Following the confirmation of Saffaracus's confession by the investigatory group, another witness was summoned to address the council: a certain *episcopus* named Ardaricus, whose name likewise does not appear among the subscriptions. Ardaricus, the acts report, personally witnessed Saffaracus's confession (*Quod etiam facinus necnon et episcopus Ardaricus a memorati Saffaraci ore se etiam ueredica adsertione audisse perdocuit*). It would seem likely, considering his proximity to events, that Ardaricus resided within the province of Sens. His exact identity, however, is exceedingly tricky to pin down. On the one hand, he is almost certainly identifiable with the Chardaricus who attended another Council of Paris ca. 561/64, whose see similarly is unidentified.[49] But no Chardaricus appears among the subscribers to the Paris acts. Among the eight *civitates* located within the province of Sens, four are clearly identifiable with subscribing prelates: Sens, Nevers, Meaux, and Chartres. Paris, needless to say, also can be excluded from consideration. This would leave Orléans, Auxerre, and Troyes as potential sees, yet Ardaricus does not appear in the episcopal lists for any of these cities.[50] Another possibility is that Ardaricus should be identified with Aridius (or Aregius) of Nevers, who did subscribe to the council acts.[51] Why such distinct name variations should appear in the same text is unclear. Nevertheless, without a viable alternative candidate, this seems the most likely identification.

Regardless, the council acts report that the participants accepted the validity of the purported confession on the grounds of the character of those who witnessed it (*tanti ac talis viri*) and who shared their testimony with the council. The conciliar participants also accepted unanimously the penalty already determined – and presumably enacted – by the provincial investigators and metropolitan bishop: deposition and monastic imprisonment (*quod eum in monasterio ducxerunt*). Within a Gallic conciliar context, monastic imprisonment first began to appear as a threatened penalty in the early sixth-century. As Julia Hillner has observed of this legislation, it conceived of monastic confinement as both a form of punishment and as an

[49] Council of Paris (556/73), *subscriptiones*. See DE CLERCQ, Concilia Galliae (as note 3), 168-69. On the dating of this council to ca. 561/64, see G. HALFOND, "Charibert I and the Episcopal Leadership of the Kingdom of Paris (561-567)," in: Viator 43.2 (2012): 1-28, at 6-9. See on the identification PIETRI/HEIJMANS (as note 6), 1:184 [Ardaricvs].

[50] DUCHESNE (as note 8), 2:442-43, 2:452-53, and 2:459-60.

[51] DUCHESNE (as note 8), 2:483; PIETRI/HEIJMANS (as note 6), 2:1678 [Saffaracvs].

opportunity for the performance of penance.[52] The first Gallic council to refer to the practice was the Burgundian Council of Epaone (517), c.22, which threatened monastic confinement specifically against deacons and presbyters found guilty of capital crimes (*crimen capitale*).[53] Less than two decades later, the Council of Marseilles (533), convoked by Bishop Caesarius of Arles, prescribed this same penalty for a bishop, Contumeliosus of Riez, on account of the latter's *multa turpia et inhonesta*, which apparently included both sexual indiscretions and alienating ecclesiastical property.[54] The only Frankish synod to impose monastic imprisonment prior to the Council of Paris (552) was the Council of Orléans (538), which similarly condemned clerics of unspecified rank found guilty of committing adultery.[55] Following Paris (552) the next Gallo-Frankish council to threaten the penalty was Mâcon (585), which targeted the widows of deacons, exorcists, and acolytes who sought remarriage, condemning them to live out the remainder of their lives in convents.[56]

It is notable that while monastic confinement was an accepted practice in Merovingian Francia, relatively few councils sought to utilize it as a penalty. Furthermore, in these handful of cases, the penalty is largely reserved for cases involving sexual transgressions. Might Saffaracus's own *manifesta culpa*, or *crimen*, have been a

[52] J. Hillner, Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity, Cambridge 2015, 290-92 and 301-3. While Hillner credits Agde (506), c. 50 as the first canon to threaten monastic confinement, this was not an original canon issued by the council. See also on monastic confinement J. Hillner, "L'enfermement monastique au VIe siècle," in: Enfermements: le cloître et la prison, VIe-XVIIIe siècle: actes du colloque international organisé par le Centre d'études et de recherche en histoire culturelle, ed. I. Heullant-Donat/J. Claustre/É. Lusset, Paris 2011, 39–56; M. de Jong, "Monastic Prisoners or Opting Out? Political Coercion and Honour in the Frankish Kingdoms," in: Topographies of Power in the Early Middle Ages, ed. M. de Jong/F. Theuws/C. van Rhijn, Leiden 2001 (= TFRW 6), 291–328. For specific canonical examples, see C. Vogel, "Les sanctions infligées aux laïcs et aux clercs par les conciles gallo-romains et mérovingiens," in: RDC 2 (1952): 5–29, 171–194, and 311–328, at 186–87.

[53] Epaone (517), c. 22: *Si diaconus aut presbyter crimen capitale commiserit, ab officii honore depositus in monasterio retrudatur, ibi tantummodo quamdiu uixerit cummunione sumenda.* See de Clercq, Concilia Galliae (as note 3), 29-30.

[54] Marseilles (533), *acta: Pro qua re propter disciplinam catholicae religionis utile ac salubre omnibus uisum est, ut supra dictus Contumeliosus in Casensi monasterio ad agendam paenitentiam uel ad expianda ea, quae ammiserat, mitteritur; quam rem stodio paenitendi et ipse libenter amplexus est.* See de Clercq, Concilia Galliae (as note 3), 85.

[55] Orléans (538), c. 8: *De adulteriis autem honoratorum clericorum id obseruandum est, ut, si quis adulterasse aut confessus fuerit uel conuictus, depositus ab officio communione concessa in monasterio toto uitae suae tempore retrudatur.* See de Clercq, Concilia Galliae (as note 3), 117.

[56] Mâcon (585), c. 16: *Illud quoque rectum nobis uisum est disponere, ut, quae uxor subdiaconi uel exorcistae uel acoliti fuerat, mortuo illo secundo se non audeat sotiare matrimonio. Quod si feceret, separetur et in coenubiis puellarum Dei tradatur et ibi usque ad exitum uitae suae permaneat.* See de Clercq, Concilia Galliae (as note 3), 246.

moral offense of this type? While, as already noted, the acts themselves do not explicitly say so, their framing of the case may offer some vague hints. The acts conclude by stating not only a concern for the maintenance of discipline and proper behavior by members of the episcopal order (*...ut discipline modus maneat et, qui tanto ordine presunt, adiuuante Christo bene uite auctoritate uiuentes, quod ordinem sacrum poscit, id ordinare prouideant*), but rather more unexpectedly an expressed concern that "no false accusation stain the innocent and those who have been found and proven guilty not be immune from punishment" (*ut nec falsa obiectio culpe maculet innocentes et illi, qui inuenti et conprobati in culpa fuerint, in nulla districtione habeantur inmunes*). This stated concern for the perception of episcopal morality and the potential impact of true as well as false accusations on an individual prelate's public reputation seems especially attentive to scandalous accusations. Without a doubt such accusations might address behavior beyond sexual transgressions, but taken in conjunction with the preference by conciliar legislators for linking monastic confinement to this specific area of moral conduct the language of the acts does strongly suggest the general nature of Saffaracus's own offense.

The participants in the council notably were concerned for justifying their own actions through reference to the authority of the canons (*canonum auctoritate* and *secundum sententiam canonuni*). The latter reference is particularly important as it links the actions taken at Paris to a specific canonical precedent promulgated several years earlier at the Council of Orléans (549). It is quite rare for Gallo-Frankish conciliar acts to cite by name conciliar precedents for their own rulings, so this instance warrants attention. According to the acts, now that Saffaracus's confession had been divulged (*apertus*), the responsibility fell to the provincial metropolitan, Constitutus of Sens – with whom lay the responsibility for "deposing or ordaining the comprovincial [bishops] of his church" – to maintain that which was decreed at the earlier synod in regards to transgressions of this type (*de huiuscemodi transgressione*).

There is near universal agreement among scholars that the earlier rule alluded to here was the twelfth canon issued by the Council of Orléans, i.e.: "No other bishop should be appointed in addition to, or be ordained in the place of, a still-living bishop, unless it may be in the place of one who has been deposed due to a capital crime."[57] The reference in the same sentence to Constitutus's responsibility for deposing and ordaining bishops within his province would seem to confirm that this is the canon the bishops of Paris had in mind. As to the question of why the bishops deemed it necessary to cite the canon at all, the reference to earlier legislation might have performed more than one function: first, it empowered Constitutus himself in

[57] Orléans (549), c. 12: *Vt nullus uiuente episcopo alius superponatur aut superordinetur episcopus, nisi forsitan in eius locum, quem capitalis culpa deiecerit.* See DE CLERCQ, Concilia Galliae (as note 3), 152.

facilitating the replacement of Saffaracus. Assuming again that it was the metropolitan of Sens himself who requested the council's convocation, the citation of canonical precedent (albeit recent precedent) justified not only the actions he already had taken, but also those he would take once the council had concluded, i.e. facilitating the election of a new bishop of Paris. In addition to empowering Constitutus, the other five metropolitan bishops in attendance also might have recognized the value of connecting a normative rule regarding the removal and ordination of bishops (that itself makes no explicit reference to metropolitan authority) to a concrete case.

3 Preservation and Significance

The value of the Council of Paris (551/2) as a replicable case study may well help to explain its preservation in subsequent canonical *collectiones*. Unsurprisingly due to absence of canonical legislation proper, the acts appear in relatively few chronological collections and no systematic ones such as the *Vetus Gallica*. The earliest surviving Gallo-Frankish canonical *collectio* to include the Parisian acts is the *Collectio Sancti Amandi*, which usually is dated to the first half of eighth century, or at the earliest the late seventh.[58] The acts subsequently appeared in the related – and chronologically later -- *Collectio Bellovacensis*.[59] In an important collaborative study of a third related *collectio* and its manuscript (one, it should be noted, that does not contain the Paris acts), the *Collectio Remensis* (Berlin, Staatsbibliothek, Phill. 1743), Michael Eber, Stefan Esders, David Ganz, and Till Stüber, noted a shared sequence of seventeen Gallic councils stretching from the fourth through the mid-sixth century and ending with the Council of Orléans (549). They concluded from this and other manuscript features that the *Collectio Sancti Amandi* was compiled subsequent to the *Collectio Remensis* and that the former "was compiled drawing from different exemplars, among them one containing the acts of the seventeen Gallic synods as preserved in the Reims collection."[60]

[58] For overviews of the collection, see L. Kéry, Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400–1140), Washington D.C. 1999 (= History of Medieval Canon Law 1), 84-5; *Clavis Canonum*, s.v. "Collectio Sancti Amandi," https://data.mgh.de/databases/clavis/wiki/index. php/Collectio_Sancti_Amandi (08.11.2024). On the dating of the *Collectio Sancti Amandi* to ca. 711-742, see G. Martínez Díez, La colección canónica Hispana I: Estudio, Madrid 1966, 342-47. On the contents of the *collectio*, see F. Maassen, Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande, Graz 1870, 780-84.

[59] On which see Kéry (as note 58),85-6.

[60] M. Eber/S. Esders/D. Ganz/T. Stüber, "Selection and Presentation of Texts in Early Medieval Canon Law Collections: Approaching the Codex Remensis (Berlin, Staatsbibliothek, Phill. 1743)," in: Creative Selection Between Emending and Forming Medieval Memory, ed. S. Scholz/G. Schwedler, Berlin 2022, 105-136, at 120-25 (quote 124).

As the *Collectio Sancti Amandi* is the earliest canonical collection to incorporate the acts of the Council of Paris (551/2), it is impossible to identify its immediate source for this specific council. One possibility is that the compiler of the *Collectio Sancti Amandi* drew directly from a copy of the acts preserved independently of a broader chronological *collectio*. Alternatively, the acts may have been found by the compiler in conjunction with other subsequently-adopted conciliar materials in a now-lost chronological exemplar. However the acts first found their way into a chronological collection, the question of why they were included must still be addressed. There is no reason to suppose that the specific case of Saffaracus itself had much in the way of contemporary currency by the time the *Collectio Sancti Amandi* was compiled. While Gregory of Tours's offhand reference to the scandal, devoid of any details, suggests that the bishop of Tours had assumed that his late sixth-century audience might recollect the case, the early seventh-century six-book version of the *Historiae* omits entirely the chapter containing the reference.[61] It thus seems more likely that the conciliar acts were preserved into the eighth century because of their value as a case study rather than for their historical import.

Assuming that this was the case, it may well be that later canonical compilers – like the original participants at the council itself – recognized the significance of the trial for putting into real-world practice normative standards for metropolitan provincial governance and episcopal discipline. In the case of Saffaracus, the metropolitan bishop of Sens instigated the removal from office of one of his suffragans not through overtly despotic means, but rather as a collaborative act: he appointed a representative investigatory commission, which pronounced an initial judgement, which subsequently was affirmed via the *consensus* of a representative subset of the episcopal *ordo* who had gathered together at the direct behest of the reigning monarch. The council concluded by affirming the metropolitan's responsibility for "deposing or ordaining the comprovincial [bishops] of his church." In affirming in this specific case Constitutus of Sens's authority over his suffragans, an authority that made him responsible – if necessary – for their discipline, the trial offered compelling evidence for the metropolitan model of episcopal governance as an effective vehicle for maintaining those moral standards ideally embodied by members of the episcopal *ordo*.

Unlike the well-known narrative accounts of conciliar trials of bishops incorporated by Gregory of Tours into his *Historiae*, the acts of the Council of Paris offer not even a hint of dissension, disagreement, or event contrary testimony and evidence, let alone the efforts by prelates and monarchs alike to corrupt the proceedings. Even if such machinations did impact the Council of Paris's deliberations and

[61] H. Reimitz, History, Frankish Identity and the Framing of Western Ethnicity, 550–850, Cambridge 2015, 150.

decisions, the acts themselves are concerned exclusively with presenting the case as a paradigm of intra-ecclesiastical justice. Moreover, the acts' failure to explicitly identify Saffaracus's crime ensured that this paradigm was applicable in comparable, if not necessarily identical, cases.[62] In other words, while the Paris acts are not normative in the quite same manner as conciliar canons, they nevertheless portray a judicial ideal as much as they do the "reality" of Saffaracus's trial and conviction. It is this feature that made the acts suitable for inclusion in canonical collections compiled centuries after the details of the case likely had been long forgotten. Still, while the acts do not necessarily offer a transparent view of conciliar justice as practiced in the mid-sixth century, they nevertheless do represent the viewpoint of a contemporary episcopal *ordo* willing to accept conditional self-correction, while also cognizant that its decisions would not be accepted as just without at least the semblance of *consensus*. In these ways too, the acts mirror the values, if not the form, of contemporary conciliar canons.

[62] It should be stressed that there are no obvious signs that this information was excised purposefully by a later scribe or canonical compiler for the purpose of crafting a more formulaic document.

As Was Done of Old: The Council of Trent's Self-Understanding and the Decree on Seminaries

Joseph M. Rampino / Washington, D.C.

Abstract

Though historians characterize the Council of Trent's decree on seminaries as a new and groundbreaking, examination of the council fathers' own interventions reveals that they considered themselves restorationist in this regard rather than innovative. In one particular case, Martin Perez de Ayala, bishop of Segovia, explicitly placed Trent's work on seminaries in the context of the councils of Toledo, a connection he had already drawn in his previous academic work. This work in turn was present at the Council and known to the assembled bishops. A comparison between Trent's seminary legislation and the relevant canons of Toledo II and IV reveal significant similarity, and cast the Tridentine seminary as an application of an early Church discipline to contemporary clerical life.

Keywords

Council of Trent (1545-1563) – seminaries – priesthood – clerical life – reformation – Councils of Toledo II (527) and IV (633)

Studies of the decree mandating seminaries found in the Council of Trent's twenty-third session often begin with the observation of the Jesuit Sforza Pallavicino, stating that *above all, the institution of seminaries proved worthwhile; such that many say that were the present council to have treated no other good, this alone would have repaid all the labors and troubles*.[1] Pallavicino's evaluation commonly serves as touchstone

[1] Sforza Pallavicino, Istoria del Concilio di Trento, Roma, Nella Stamperia d'Angelo Bernabò dal Verme Erede del Manelfi, per Giovanni Casoni libraio all'insegna di San Paolo, 1657, 791. Bk XXI cap. VIII. *Sopra tutto fu comprovata l'instituzione de' seminari; arrivando molti a dire, che ove altro bene non si fosse tratto dal presente concilio, questo solo ricompensava tutte le fatiche e tutti i disturbi.* All translations in the body of the text are my own unless otherwise noted. J. A. O'Donohoe, Tridentine Seminary Legislation: Its Sources and Its Formation, Louvain 1957. S. Negruzzo, The Tridentine Proposal for the Formation of the Clergy: The Seminaries in: N. H. Minnich (ed.), Cambridge Companion to the Council of Trent, Cambridge 2023, 209–224. J. W. O'Malley, Trent: What Happened at the Council, Cambridge 2013. O'Donohoe and Negruzzo both give this Pallavicino quote in their initial exposition, while O'Malley includes it in his account of the seminary decree. Negruzzo goes even further, stating that "the birth of the seminaries was one of the great novelties of the Council of Trent", 218. A. Degert, La question des séminaires au concile du Trent, in: Etudes 127 (1911) 627: "Une obligation nouvelle était imposée à toutes les églises cathédrales, c'est-à-dire aux évêques et aux chapitres: celle d'assurer

for analysis of Tridentine seminaries, casting the decree as a welcome dawn at the end of long, dark night. No less an authority than the Hubert Jedin would characterize the Tridentine seminary as a "new idea, great and decisive progress, and a daring action, almost too daring."[2]

While I do not wish to deny or question the obvious progress that the seminary decree represented, I do wish to ask what the council fathers themselves, the ones who drafted and approved the decree, thought of the work they had accomplished. What did they think they were achieving with this decree? Did they see themselves as innovators to the extent that later historians would? Did they consider the Tridentine seminary as a true novelty, or did they see themselves as reviving and updating an institution already present in the tradition of the Church? To answer these questions, I will first narrate the historical facts leading up to the decree itself before examining the council fathers' own self-understanding as reformers. After that, we will have the opportunity to evaluate the self-perception of the Council, making a direct comparison with any explicitly referenced documents or traditions that the fathers brought up in connection with the seminary decree.

We will find in pursuing this line of inquiry, that the Council did not intend to innovate, but rather self-consciously intended to revive ancient practice. The bishops understood themselves in the context of ecclesial tradition when legislating for seminaries. In one case, one of the bishops made his understanding of that tradition explicit, referring to the Second and Fourth Councils of Toledo. This reference will permit us not only to compare Trent and Toledo, but to compare Trent and the the communal life of ancient clergy, to which the Councils of Toledo refer.

1 Background of the Seminary Decree

First, we ought to consider the historical events immediately preceding Trent's decree on seminaries. We will trace this story from the late medieval situation of clerical education, through efforts and initiatives by individual reformers and the

d'une façon permanente le recrutement du clergé pour tout le diocèse, par la fondation, près de l'église, d'un collège spécial ou séminaire."

2 H. Jedin, Historia del Concilio de Trento IV tercer periodo de sesiones y conclusión, Vol. II, F. Mendoza Ruiz (trans.), Pamplona 1981, 61: "Una nueva idea relumbró en el último capítulo (el.16) del proyecto … debía crearse una nueva institución, una 'escuela-seminario' para los futuros sacerdotes." 122: "Quien considere este decreto, por imperfecta y tardíamente que se haya podido a veces ejecutar, a la luz de las circunstancias pretridentinas, tiene que calificarlo como un gran y decisivo progreso." 123: "La fundación de seminarios sacerdotales que se les impuesto fue una acción audaz, casi demasiado audaz."

Church universal to improve that situation, before considering Trent itself. We will then examine the preliminary discussions of education reform in the Council's first period, the important work of Reginald Pole that would serve as direct textual antecedent to Trent's final decree, and finally the actual debates of the third period that produced canon eighteen of session twenty-three. This survey will prepare us to examine in detail how those responsible for seminary legislation understood the nature of their project.

1.1 Universities and Experiments in Clerical Education

If we survey the landscape of ecclesial education in the late fifteenth and early sixteenth centuries, we find a variegated array of clerical formation programs and educational tracks which had grown up across late medieval Europe. Early universities, successors to even earlier medieval cathedral schools, abound in this period, composed of residential colleges originally aimed at preserving clerical life during periods of study.[3] Institutions such as the universities of Paris, Cambridge, Salamanca, and Bologna still offered the opportunity for students, mostly clerics even by the early sixteenth century, to live and pray in common during their studies in theology or canon law.[4]

In terms of clerical formation, these educational institutions provided little standardized care.[5] They were, above all, places to earn degrees, encounter ideas, and meet other more or less elite contemporaries and potential future allies.[6] Whatever spiritual or pastoral formation took place had become for the most part incidental.

[3] NEGRUZZO (as in note 1), 210–211.

[4] K. M. COMERFORD, Clerical Education, Catechesis, and Catholic Confessionalism: Teaching Religion in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: K. M. COMERFORD/H. M. PABEL (eds.), Early Modern Catholicism, Toronto 2001, 244–245. NEGRUZZO (as in note 1), 210–211.

[5] H. JEDIN, Crisis and Closure of the Council of Trent, A retrospective view from the Second Vatican Council, N.D. SMITH (trans.), London 1967, 115–116: "There were until this time no universally binding norms and no suitable establishments for the training of priests. It was left to the future priest himself to choose how and where he was to gain the knowledge that he needed in order to carry out his office."

[6] G. F. LYTLE, Universities as Religious Authorities in the later Middle Ages and Reformation, in: ID., (ed.), Reform and Authority in the Medieval and Reformation Church, Washington 1981, 69: "Primarily, they [the universities] educated future members of the ecclesiastical hierarchy, church administration, and royal bureaucracies, as well as parish priests, monks and friars, schoolmasters, and an increasing number of laymen, both gentlemen and bourgeois … They formed national educated elites which would interact with, but also transcend, regional interests and popular cultures. Neither the medieval nation-state not the Roman Catholic Church, as they developed, were really conceivable without the universities."

Under the stipulations of Boniface VIII's *Cum ex eo*, for example, a young cleric might be allowed to spend up to seven years in study, licensed during that time to live off the proceeds of a benefice to which he, at least in theory, would have to return to provide pastoral care.[7] Yet, the law did not specify what he would have to study, or how he would live during his time away. Contemporaries complained that *Cum ex eo* clerics used the paid leave for mere amusement, and records show several who sought and received extensions past the seven year limit, and thus spent further time away from their parishes.[8] Other young clerics might earn their degrees first, then later find a patron who might appoint them to some benefice or other, perhaps at a canonry, at a church owned by one of the religious orders, or at a church belonging to some lay patron.[9]

Of course, many clergy of the age would not benefit even from the modicum of formation and education university centers might provide. Particularly in rural settings,[10] clergy, drawn from the humble, even perhaps from among the servants of

7 L. E. Boyle, The Constitution 'Cum ex eo' of Boniface VIII: Education of a Parochial Clergy, in: MS 34 (1962) 263–302. Full text of decree on 271–272.

8 Ibid., 280, 283. Boyle proffers the example, among others, of Ralph Ingham, who in 1325, received a two years extension to study civil law, in which he had become quite interested. Boyle also notes the complaints of Dominican John Bromyard, "that many of the parochial clergy were frittering their licenses away at the universities, making a mockery of Boniface's great constitution."

9 For a general overview of the history of rural clergy and what would later become the parish church, see: S. Wood, The Proprietary Church in the Medieval West, Oxford 2006. For a more complete and detailed account of the late medieval pastoral system in practice on the eve of the Reformation in one specific diocese, see: M. Bowker, The Secular Clergy in the Diocese of Lincoln 1495-1520, Cambridge 1968. Negruzzo (as in note 1), 210. O'Malley (as in note 1), 212–213.

10 Wood (as in note 9), 86–87. Describing the case of S. Felice of Luogosanto, duchy of Benevento, a. 764: "The church had been founded, evidently from the first with fonts for baptism, by one Magnus who had put in his servus Guetichis as priest … its priests had then been subject only to the palace, not to the bishop." For a strikingly similar example from the Eastern Churches, see: A. Casiday Priesthood in the Byzantine Empire, in: G. Peters/C. C. Anderson (eds.), A Companion to Priesthood and Holy Orders in the Middle Ages, Leiden 2015, 85–86: "Indications elsewhere in the will suggest that Boilas had already implemented the practice of having some of the children of his estates educated so that they would be suitable for the priesthood. Boilas had 'assigned' a certain Constantine, the son of his servant Kyriakos, to the Church of the Theotokos; he had 'honored with the dignity of the priesthood,' a certain Basil, the son of his servant Semne; he had 'decreed a clergyman of the Church the Theotokos' a certain Gregory, who was trained and earned money as a copyist and who had been a slave of Anna Boilas."

regional nobility, might receive elementary education from a local pastor before perfunctory presentation to the local bishop for ordination.[11] In commenting on William of Pagula and John de Burgh's insistence that "ordinands are not to be examined too rigidly, but rather in a summary fashion, and leniently," as well as other smilier high medieval opinions, Leonard Boyle writes that "it seems likely that much of the *scientia* necessary for the pastoral care was picked up in towns and cities by attendance at a cathedral school or at the local theological schools of the Friars, and in rural areas by apprenticeship."[12] Diocesan chancery records from the late Middle Ages show a large number of these poor priests, many of whom did not themselves possess any benefice, but lived as vicars, dependent on the largess of the parish priest with canonical *cura animarum*.[13]

In the face of this wide spectrum of variation in clerical education, church leaders of the fifteenth and early sixteenth centuries made efforts all across Europe to raise the level of preparation for ecclesial service. Some of these initiatives, in combining rigorous programs of study with spiritual and moral instruction, seem to presage the eventual form of the Tridentine seminary.

In Spain, several universities in the medieval tradition formed part of this nascent movement to reform clerical education.[14] In particular, the reforming friar Francisco Jimenez de Cisneros, archbishop of Toledo from 1495 to 1517, founded the University Complutense of Alcalá de Henares.[15] This was to be a university for

11 L. E. Boyle, Aspects of Clerical Education in Fourteenth-Century England, in: The Fourteenth-Century 4 (1977) 19–39, here 19–20. For evidence that even rural clergy did in fact seek and obtain education for pastoral work, see: R. Meens, Frequency and Nature of Early Medieval Penance, in: P. Biller/A. J. Minnis (eds.), Handling Sin: Confession in the Middle Ages, Woodbridge 1998, 39–47. Meens, over the course of evaluating manuscript evidence of penitential books from the rural churches of Carolingian Bavaria, notes the general literacy of even country clergy, all of whom seem to have owned libraries, and whose penitentials "still bear marks that show heavy use."

12 Boyle, Aspects of Clerical Education (as in note 11), 19–20.

13 Bowker (as in note 9), 72–73: "Many others shared the same fate of serving a curacy for a very long time, sometimes even for life … of the 112 [priests ordained by Bishop Smith of Lincoln examined earlier in the book] selected for investigation, only twenty-eight received benefices by 1526."

14 For an overview of Spanish university colleges as precursors to Tridentine seminaries, with particular attention to the clerical colleges of Seville, see: F. M. Hernández, La formación clerical en los colegios universitarios Españoles (1371-1563), Vitoria 1961, xxi–ii, 12–13, 25–35.

15 For a general view of Cardinal Cisneros and his reform program, see: J. Garcia Oro, El Cardenal Cisneros, Vida y Empresas, Madrid 1992. For examples of Cisneros' catechetical initiatives, see:

students preparing to serve in ecclesiastic roles, where they would not only receive training in systematic theology, but also patristics, and scripture studies, as well as learn Greek, Hebrew, Arabic, and Chaldean.[16] While studying, these students in ecclesial formation would also receive some spiritual and moral training as well, from professors selected for their integrity of life as well as their academic skill. Thus, the Complutense of Alcalá would serve "as a radiating center of spiritual and priestly life ... where candidates for priesthood would find a more appropriate spiritual climate and a more choice formation."[17]

Italy too furnishes a number of forerunners to the seminary in the form of its own schools for clerical education. In Rome, in 1457, Cardinal Domenico Capranica transformed his own palace into a theological school for poor clerics, which now continues as the oldest of the Roman colleges.[18] As humanistic trends later spread across northern Italy, centers like the University of Padua provided the opportunity to study not only theology as such, but also to engage in direct scripture study, complete with the beginnings of textual criticism, as well as the study of the patristic authors, much like in Alcalá.[19] Padua in particular would educate and link together such important figures for the conciliar period to come as Reginald Pole,

J.-P. Dedieu, Christianisation en Nouvelle Castille: catéchisme, communion, messe et confirmation dans archevêché de Tolède, 1540-1650, in: Mélanges de la Casa de Velázquez 15 (1979) 261–294, here 264. Cisneros' 1497 synod required parish priests to perform a ceremony each Sunday, beginning with a chanted Hail Holy Queen, during which they would teach small children their sign of the Cross, Our Father, Hail Mary, Creed, Hail Holy Queen, the Commandments, and Act of Contrition.

16 J. Garcia Oro, Cisneros y la reforma del clero Español en tiempo de los reyes católicos, Madrid 1971, 345.

17 Ibid., 346: "La Universidad Complutense debía ser también un centro irradiador de vida espiritual y sacerdotal, en el cual los clérigos y especialmente los profesores de la Universidad viviesen eminentemente los principios de la reforma cisneriana ... Era este uno de los propósitos que presidió la creación de los colegios universitarios, en donde los candidatos al sacerdocio encontrarían un clima espiritual más apropiado y una formación más selecta ... La fundación cisneriana fue hecha con el preciso designio de promover la formación sacerdotal y la renovación de los estudios eclesiásticos entre el clero secular."

18 M. Fois, L' importanza del Collegio Capranicense per la formazione del clero romano nel Quattrocento, in: Capranicense. Supplemento a Rivista diocesana di Roma 34 (1993) 21–36. Negruzzo (as in note 1), 211.

19 O'Donohoe (as in note 1), 90: "In 1519 ... Pole left Oxford and went to Italy for the purpose of taking up his studies at the University of Padua. For a period of eight years he pursued his study of the classics, the Fathers of the Church and the New Testament, thereby acquiring the formation of a Christian Humanist."

Pietro Bembo, Gian Matteo Giberti, Stanislaus Hosius, Cristoforo Madruzzo, and Giovanni Morone.[20]

Among the Italian institutions for clerical education, we do well to note the unique school attached to the Cathedral of Verona. Gian Matteo Giberti, one of the humanist-trained reforming prelates who came out of the University of Padua, upon receiving the diocese of Verona in 1524, inherited a centuries old "school of acolytes" that had grown from the early medieval cathedral school.[21] As part of his immense efforts at diocesan reform, Giberti organized, systematized, and transformed the school into a true house of formation. Students would not only receive a complete theological and humanistic education, but would carry out their studies under the eye of the bishop himself, along with his most trusted advisors. The Verona acolytes would assist at cathedral liturgies, eat frequently as a community with the bishop, and even undergo his academic scrutiny – Giberti being well capable of testing their knowledge of Aquinas, Cajetan, and other essential theological writers.[22] Their supervisors would watch carefully for signs of their moral and spiritual suitability, though the bishop himself would examine the manner in which they performed the Church's rituals and liturgies, requiring demonstrations in his personal chapel.[23] Thus, any man arriving at holy orders in Verona would have had to prove not only his intellectual competence, but also his personal character and authentic religious devotion. Though somewhat unique for its moment, and never cited in later conciliar debates or decrees, Giberti's school of acolytes remains in the background of the reforms to come during the Council of Trent, as does, according to the opinion of Hubert Jedin, Giberti's entire figure and program of Veronese pastoral reform.[24]

[20] T. F. Mayer, Reginald Pole: Prince and Prophet, Cambridge 2000, 50. A. Prosperi, Tra Evangelismo e Controriforma: G. M. Giberti (1495-1543), Rome 1969, 110–111. G. H. Williams, Stanislaus Hosius 1504-1579, in: J. Raitt (ed.), Shapers of Religious Tradition in Germany, Switzerland, and Poland, 1560-1600, New Haven 1981, 158.

[21] A. Grazioli, Gian Matteo Giberti: Vescovo di Verona, precursore della riforma del concilio di Trento, Verona 1955, 55. Prosperi (as in note 20), 233–234.

[22] Grazioli (as in note 21), 56, 62–63.

[23] Ibid., 46–47, 55–57, 65–66. Apparently, Giberti extended this pattern of supervision and evaluation to his entire presbyterate, calling them in themselves, one by one, for regular examinations, particularly to celebrate liturgy in his presence. He would also gather the entire presbyterate monthly, at a rotating series of churches, for prayer, advice, mutual support, and to hear the confessions of the faithful wherever the meetings took place.

[24] Grazioli (as in note 21), ix: "Come modello di un Pastore di anime stava sempre davanti agli occhi dei Padri del Concilio di Trento il Vescovo di Verona Gian Matteo Giberti." H. Jedin/E.

In terms of official legislation, the late medieval Church had also made some efforts towards encouraging and requiring clerical education. We have already mentioned Boniface VIII's decree *Cum ex eo*, the full importance of which in relation to Trent remains to be explored fully, to be sure.[25] The third[26] and fourth Lateran councils mandated that cathedrals and larger churches provide teachers for clerics, both in grammar and, where possible, theology and other *matters which are recognized as pertaining to the cure of souls*.[27] Lateran V forbade clerics from abandoning

GRAFT (trans.), The History of the Council of Trent, Vol. 1, St. Louis 1957, 418–419. Jedin mentions Giberti among a list of reforming figures within the Church who had become so emblematic for the movement that their contemporaries coined terms for reform based on their names: "The term *Gibertalis disciplina* is Giovio's description of the efforts of Bishop Giberti of Verona to establish a truly up-to-date pastoral administration in his diocese, one suited to the requirement of the times, and to realise in his own person the new conception of what a bishop should be." PROSPERI (as in note 20), 233-234: "E chiaro qui il passaggio dalla tradizionale scuola della cattedrale al futuro seminario; nelle intenzioni del Giberti infatti (e lo stesso allargamento numerico della 'scuola Accolythorum' lo dimostra) si doveva provvedere al bisogno di sacerdoti dell'intera diocesi."

25 BOYLE, The Constitution 'Cum ex eo' (as in note 7), 278, 302. After noting Reginald Pole's uneasiness with *Cum ex eo* licenses, as well as the Congregation of the Council's successful efforts to revoke the decree in defense of clerical residence, Boyle states: "There is, nevertheless, a continuity between Boniface and Trent that is more real than apparent. The emphases are different, but the fundamental idea is the same. In fact, the Tridentine seminary legislation improved on rather than rejected the solution of the problem of the education of the parochial clergy which had held the field from the promulgation of Boniface VIII's constitution *Cum ex eo* in 1298."

26 Conciliorum Oecumenicorum Decreta = COD, (ed. G. ALBERIGO et al.), engl. ed. Decrees of the Ecumenical Councils, by N. TANNER, Volume I, Nicaea to Lateran V, London 1990, 220: Lateran III, canon 18. *Since the church of God is bound to provide like a mother for those in want, with regard to both the things which concern the support of the body and those which lead to the progress of the soul, therefore, in order that the opportunity of learning to read and progress in study is not withdrawn from poor children who cannot be helped by the support of their parents, in every cathedral church a master is to be assigned some proper benefice so that he may teach the clerics of that church and the poor scholars.*

27 COD (as in note 26), 240. Lateran IV, constitution 11: *Zeal for learning and the opportunity to make progress is denied to some through lack of means. The Lateran council therefore dutifully decreed that "in each cathedral church there should be provided a suitable benefice for a master who shall instruct without charge the clerics of the cathedral church and other poor scholars, thus at once satisfying the teacher's needs and opening up the way of knowledge to learners". This decree, however, is very little observed in many churches. We therefore confirm it and add that not only in every cathedral church but also in other churches with sufficient resources, a suitable master elected by the chapter or by the greater and sounder part of it, shall be appointed by the prelate to teach grammar and other*

the study of theology in favor of philosophy or poetry, and also enjoined a reform and renewal of preaching that pre-supposed knowledge of sacred scripture and of traditional scriptural interpretations only possible for clerics with thorough education.[28] These decrees seem to have had little eventual effect at the parish level, but at the least, we can say that the Church universal across the medieval period showed a continuing concern for improving priestly formation.[29]

1.2 The Council of Trent: First Period

Though the Council of Trent, begun in December of 1545, would not produce any direct seminary legislation until its third period, its first period, specifically in the context of the proposed reform decrees of the fifth session, did give occasion for a certain preliminary discussion. Those reform decrees included the stipulation that churches of sufficient size, not necessarily only cathedrals, establish or fill a benefice with a teacher of sacred scripture for the instruction of the people.[30] As mentioned

branches of study, as far as is possible, to the clerics of those and other churches. The metropolitan church shall have a theologian to teach scripture to priests and others and especially to instruct them in matters which are recognized as pertaining to the cure of souls.

28 COD (as in note 26), 606, 636. Lateran V, Session 8 Dec 19th, 1513: *We ordain and rule by this salutary constitution, in order to suppress all occasions of falling into error with respect to the matters referred to above, that from this time onwards none of those in sacred orders, whether religious or seculars or others so committed, when they follow courses in universities or other public institutions, may devote themselves to the study of philosophy or poetry for longer than five years after the study of grammar and dialectic, without their giving some time to the study of theology or pontifical law. Once these five years are past, if someone wishes to sweat over such studies, he may do so only if at the same time, or in some other way, he actively devotes himself to theology or the sacred canons; so that the Lord's priests may find the means, in these holy and useful occupations, for cleansing and healing the infected sources of philosophy and poetry.* Lateran V, Session 11, Dec 19th, 1516. *We decree and ordain, with the approval of the sacred council, that nobody – whether a secular cleric or a member of any of the mendicant orders or someone with the right to preach by law or custom or privilege or otherwise – may be admitted to carry out this office unless he has first been examined with due care by his superior … We command all who undertake this task of preaching, or will later undertake it, to preach and expound the gospel truth and holy scripture in accordance with the exposition, interpretation and commentaries that the church or long use has approved and has accepted for teaching until now, and will accept in the future, without any addition contrary to its true meaning or in conflict with it. They are always to insist on the meanings which are in harmony with the words of sacred scripture and with the interpretations, properly and wisely understood, of the doctors mentioned above.*

29 Comerford, Clerical Education (as in note 4), 244–245. Ead., Italian Tridentine Diocesan Seminaries: A Historiographical Study, in: SCJ 29 (1998) 999–1022, here 999.

30 H. J. Schroeder (trans.) The Canons and Decrees of the Council of Trent, Charlotte 1978, 24–26. Jedin, Historia del Concilio de Trento IV/2 (as in note 2), 61.

above, Lateran III and IV had already legislated for such positions, but these mandates had apparently fallen out of usage, if indeed they had ever gained traction. During the debates on the draft decrees, one intervention broached the topic of clerical formation, namely, that of the Jesuit Claude Le Jay, who spoke as personal theologian for Cardinal Otto Truchsess von Waldburg, prince-bishop of Augsburg.[31]

While discussing the first reform canon on establishing professorships of sacred scripture, on April 6th, 1546, Le Jay alluded to the need for renewed clerical formation. He lamented that beyond lacking professors, the Church lacked clerical students, and urged that diocesan clergy should themselves attend the required lectures in sacred scripture.[32] This suggestion apparently gained supporters in the council hall, such that in the days following, the papal legates could write to Cardinal Farnese that "the bishops had enthusiastically proposed the revival of the ancient practice of having educational institutions in which the proper formation of priests would be assured even from the candidates' earliest years."[33] Though the decree itself, voted through at Trent's fifth session, June 17th, 1546, did not include any mandate that clerics should attend the scripture courses required at large churches, Father Le Jay's exhortation and the response of the Council Fathers at least set the tone for future discussion. The idea of reviving – not inventing – a system of raising

[31] O'Donohoe (as in note 1), 35. During the first section of this paper, I will, for the most part, follow the narrative of O'Donohoe in describing the formation of the decree on seminaries. Though I will include some details that he does not, will indicate other views as they apply, and will eventually address entirely different concerns than his, the fact remains, as Kathleen Comerford notes, that "James A. O'Donohoe's Tridentine Seminary Legislation: Its Sources and Formation ... has had no true successors. Comerford, Italian Tridentine Diocesan Seminaries (as in note 29), 1004–1005.

[32] Societas Goerresiana (ed.) Concilium Tridentinum: Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova collectio, Freiburg i. Br. 1901-2001, Tomus V, 79. Hereafter cited as CT [tome], [page]. *circa primum caput, circa lectionem addam alium abusum videlicet, in aliquibus ecclesiis sunt lectores sed non auditores; provideatur igitur etiam de auditores, quod omnes sacerdotes illius ecclesiae irent ad lectionem. Et si non sunt sacerdotes, erigantur collegia, ubi scolastici erudiantur et nutriantur.* O'Donohoe (as in note 1), 36. Jedin, Historia del Concilio de Trento IV/2 (as in note 2), 61.

[33] CT IV, 501 note 6. *Ut scribunt legati die 10. aprilis* [1546] *Farnesio, episcopi cum quodam fervore proponevano fare come si faceva anticamente il seminario di boni preti, allevandoli da piccoli con speranza di haver ad essere benefitiati, portandosi bene, quae verba iure a Pallavicino* (7.2.3) *de erigendis seminaries intelliguntur, cum non ut dici Brandi* (Mon. Trid. 471 adn. 1) *primo loco de tribuendis beneficiis, sed de instituendis bonis animarum pastoris agatur.* O'Donohoe (as in note 1), 36.

clerics for the church *as was done of old* would remain in the background from the point onward.

1.3 Reginald Pole and the *Reformatio Angliae*

Though the Council's second period did discuss and compose decrees on such explicitly priestly topics as the Eucharist and the Sacrament of Penance, the floor debates contain little directly related to the formation and education of those clerics – far more influential in that regard would be the work of Reginald Cardinal Pole during the years following that period. Having received the office of papal legate to England after the Protestant Edward VI's death in 1553, Pole undertook the task of reforming the English Church, seeking to bring it back solidly into the Catholic fold, to bring it into line with the reforming spirit of the Tridentine fathers, as well as to draw it forward according to his own humanist training.[34] This reform took concrete shape in the, unfortunately never executed *Reformatio Angliae*, published in 1555, the year before Pole took on the Archbishopric of Canterbury. That document would represent a touchstone for Tridentine seminary legislation for reasons both of textual content and opportune publication.

First, and most importantly, Pole dealt directly with the subject of clerical education in decree eleven of the reform text. Here, he famously mandates that there be *founded and cultivated at least in cathedral churches … a seed-bed (seminarium) of ministers.*[35] The decree continues to describe in some detail a system of life and education for young literate men beginning at the age of eleven or twelve, who would, while living as clerics in dress and manner, study first grammar, then Church teaching and conduct.[36] The decree commands division of these students into two classes

[34] Ibid., 93, 99.

[35] Reginald Pole, Reformatio Angliae ex decretis Reginaldi Poli Cardinalis sedis Apostolicae legati, anno M.D.LVI, Rome: Apud Paulum Manutium Aldi Filium, 1562, republished London 1962, Decretum XI p. 23, F iii^{v}. *Cum magna sit hoc tempore ecclesiasticarum personalem peniuria, praesertim idonearum, quae Ecclesiis, seu ecclesiasticis muneribus vel praeficiantur, vel inserviant atque huis incommodo nulla ratione magis occurri possit, quam si sobole quaedam, et tamquam seminarium ministrorum saltem in cathedralibus ecclesiis instituatur et conservatur.* O'Donohoe (as in note 1), 100.

[36] Pole, Reformatio Angliae (as in note 35), Decretum XI, 23, F iii^{r}: *Hi primum grammaticam discant; post in ipsam metropolitanam seu cathedralem ecclesiam adsciti, sub cancellario ecclesiae, aut alio docto et gravi viro, qui ad hoc minum delectus sit, in ecclesiastica doctrina et disciplina erudiantur … Universi autem tam prioris classis, quam posterioris, tonsura, et habitu clericali, eademque vivendi ratione utentur, et divinis in ecclesia officiis opportune inservient.* O'Donohoe (as in note 1), 101.

according to age and maturity, the older class consisting of acolytes.[37] These acolytes, after reaching legitimate age, character, and education, would receive holy orders and benefice, first in the cathedral, then elsewhere.[38] Pole's decree also makes provision for funding, drawn from other pre-existing sources of diocesan income, as well as provision for sound teachers who could oversee not only the academic but also the moral formation of candidates.[39]

Of course, Pole's work did not come to be in a vacuum, and we must ask what his direct sources and influences may have been. James A. O'Donohoe opines that Pole's seminary legislation matches in many of its details the work of Thomas Cranmer.[40] In 1552, Cranmer had himself written a *Reformatio* as part of the effort to provide England with its own ecclesiastical law in the place of Roman canon law.[41] Under the heading *about the schools to be kept at cathedral churches*, he outlines a program wherein literate boys between eight and fourteen years of age would receive catechetical instruction from *sincere … serious … expert* supervisors.[42] All

37 Pole, Reformatio Angliae (as in note 35), Decretum XI, 23, F iii^{r}. *Horum classes instituentur due, altera provectiorum ac litteris, quis Acolytos esse volumus … altera iuniorum.* O'Donohoe (as in note 1), 101.

38 Pole, Reformatio Angliae (as in note 35), Decretum XI, 23, F iii^{r}. *Porro ex acolytorum classe quicumque ad aetatem legitimam pervenerint, et in moribus, atque in literis profecerint, sacris ordinibus initiabuntur, et ipsi cathedrali seu metropolitanae ecclesiae, in quocumque ministero episcopo, et capitulo commodum videbitur, operam navabunt; atque in his ut pro cuiusque merito beneficium aliquod ecclesiasticum deferatur, ipse episcopus et capitulum curabit.*

39 Pole, Reformatio Angliae (as in note 35), Decretum XI, 24, F iv^{v}. *Et quia, ad hanc puerorum sobolem alendam, necesse est, ut, quoad certa dos ex reditibus beneficiorum, quae deinceps vacaverint, huic tam pio operi in perpetuum assignandorum, seu quo alio modo erit constituta, quod brevi factum iri speramus, census alibis annus ad tempus provideatur.* 24, F iv, r. *Eorum autem, qui iam scholis praefecti sunt, fides, mores, et doctrina sedujo examinentur: et, si tales reperti fuerint, quale in praesenti constitutione requirimus, confirmentur, et de omnibus supra dictis admoneantur: sin aliter, eos amoveri, et in eorum locum alios idoneos suffici mandamus.* O'Donohoe (as in note 1), 103–104.

40 Ibid., 108–109: "It would not be an exaggeration to state that there does exist a certain similarity between Pole's seminary decree and the statutes drawn up for the re-foundation of the Canterbury Cathedral School … there is a very definite similarity in the ideas which are expressed."

41 J. C. Spalding, The Reformatio Legum Ecclesiasticarum of 1552 and the Furthering of Discipline in England, in: ChH 39 (1970) 162–171, here 166–167. The English translations of Cranmer's *Reformatio* included here are the authors, but for a a more current English translation of the legislation, see: J. C. Spalding, The Reformation of the Ecclesiastical Laws of England, 1552, Kirksville 1992.

42 E. Cardwell (ed.), Reformation of the Ecclesiastical Laws as attempted in the Reigns of King Henry VIII, King Edward VI, and Queen Elizabeth, Oxford 1850, 116–118: *De scholis habendis*

prospective candidates would have to know how to read English, have the English Catechism memorized, and know how to write their own names, as well as possess their own English New Testament.[43] On Sundays and holidays, the schoolmaster would take them to class and to church for prayers and study, particularly of the Bible.[44]

Though Pole's *Reformatio* does not seem to be indebted to Cramner's *Reformatio* at a textual level, it presents a similar structure for clerical formation. Both documents call for schools attached to cathedral churches, overseen by the bishop and his chosen delegate, in which literate boys might learn first grammar, then theological subjects as preparation for ministry. Cranmer included more specific requirements for admission, aimed at deep knowledge of the word of God, and at producing a properly English clergy. Pole, on the other hand, took greater care to describe in detail the means of funding the seminaries, as well as the process by which a boy would pass through the program on the way towards ordination and ministry. Nevertheless these two documents, composed only years apart from one another, do present similar enough ideas that it seems likely for one to have influenced the other.

Of course, Cramner's work is not the only possible antecedent of Pole's seminary. Jedin, based in part on the fact that Pole requested a copy of Bishop Giberti's work sent to him in London on the eve of the legatine synod, sees the school of acolytes in Verona as the immediate antecedent to the *Reformatio Angliae*.[45] Antoine Degert, basing his opinion on letters between Pole and Ignatius Loyola, sees

in ecclesiis cathedralibus … Volumus ut quaelibet ecclesia cathedralis per universum nostrum regnum scholam habeat, ut pueri, qui prima jam elementa praeceptorum labore perdidicerunt in scholis publicis deinceps erudiantur. Atque decano et capitulo erit curae … Examinatio et admissio ludimagistri ad episcopum pertinent … Sit in evangelica doctrina sincerus, moribus integris, vita gravis, grammatices et humanarum literarum peritus, atque valetudine tam firmus ut docendi labores ferre valeat … Cum pueri sunt in scholam recipiendi, non sint minores octo annis que natu majores quatuordecim.

43 CARDWELL, Reformation (as in note 42), 119: *Nullus puer in scholam recipiatur, qui non possit Anglice apprime legere, atque catechismum Anglice editum memoriter recitare atque suum nomen propria manu scribere. Puer item qui n on habet novum Testamentum Anglicum ne admittatur.*

44 Ibid.: *Dominicis autem et festis diebus conveniant pueri mane ad scholam, atque inde a ludimagistro ad templum deducantur ac illic sub ejus custodia maneant quoad sacra fuerint absoluta.*

45 JEDIN, Historia del Concilio de Trento IV/2 (as in note 2), 114: "El decreto londinense se proponía desarrollar la escuela catedralicia medieval en una escuela semillero ('tamquam seminario') para la formación del clero … El cardenal Pole tenia a la vista el ejemplo de la escuela de acólitos de Verona fundada ya en 1495, pero reformada después por el obispo Giberti poseída de un nuevo espíritu. El 'camino de Giberti' no era ciertamente el único que se había imaginado para mejorar la formación hasta ahora descuidada de los sacerdotes mediante la creación de nuevas instituciones."

the German College in Rome, on which Ignatius was actively working at the time, as the major influence on the *Reformatio*'s seminary.[46] Kathleen Comerford sees not only Ignatius, but also Juan de Avila in the background of both Pole's work and the actual decree of Trent.[47] In all likelihood, all three examples of clerical education, Cranmer's, Giberti's, and Ignatius', would have played some role in the work Pole undertook for his future English clergy.

In addition to its textual content, the *Reformatio Angliae* gained influence at Trent's third period as the consequence of a publication event. In response to attacks on the legitimacy of the Council, Pole, who had served as legate during its first period, wrote a systematic defense for the Tridentine project called *De Concilio*. The legates for the third period had asked Carlo Cardinal Borromeo to help make the work available to all of the gathered council fathers, and the Cardinal responded by sending 200 copies of a newly published book, containing not only the *De Concilio*, but also the *Reformatio Angliae*.[48] In this way, Borromeo, though not present himself at the Council, seemingly unwittingly provided the commission drafting the canons on reform with a textual template for their eventual draft on seminaries.

1.4 The Council of Trent: Third Period

While not textually decisive for the eventual decree on seminaries, we would be remiss if we did not mention the speech of Sigismund Baumgartner, envoy of Albrecht V, Duke of Bavaria, on June 27th, 1562.[49] While lamenting the abuses that a

H. Jedin, Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica, E. Durini/G. Colombi (trans.), Brescia 1985, 36–37. Jedin notes the influence of Giberti on Francesco Carafa, who "procurò pratici avvertimenti dal vescovo di Verona," Seripando, Pole, to whom "Zini stesso mandò il suo scritto in Inghilterra nel 1555" ahead of the legatine synod, and Carlo Borromeo, who kept in his service a disciple of Giberti.

46 Degert (as in note 1), 623: "Le cardinal Pole qui s'intéressant si vivement a l'état du College germanique songeait lui-même à généraliser cette institution au profit des diocèses de l'Angleterre où l'autorité du pape été rétablie depuis la mort d'Henri VIII et l'avènement de Marie Tudor."

47 Comerford, Italian Tridentine Diocesan Seminaries (as in note 29), 1001. For her broader treatment of Jesuit influence on Tridentine seminaries, see: Ead., The Influence of the Jesuits on the Curriculum of the Diocesan Seminary of Fiesole, 1636-1646, in: CHR 84 (1998) 662–680.

48 O'Donohoe (as in note 1), 142–145.

49 O'Malley (as in note 1), 186: "Citing information gathered from an extensive visitation of Bavaria in 1558, Baumgartner painted a dark picture. The vast majority of the parish clergy was ignorant and infected with heresy. Out of a hundred, only three or four were not secretly married or keeping concubines, to the great scandal of the faithful. The envoy pleaded for three remedies

visitation of Bavarian churches had brought to light, specifically an unlearned clergy commonly falling into all the vices of their people, as well as engaging in barely-hidden concubinage, Baumgartner called for a series of solutions.[50] He insisted on renewing clerical discipline according to the *old canons*, as well as allowing for clerics to take wives instead of concubines.[51] He did, at the same time, also make use of the word "seminary" when urging that the council set up schools for forming parochial clergy, the first time it seems that word had appeared in the council hall.[52] We may note here that in Baumgartner's proposals, we have an awareness of the "old canons" as an essential standard for reform, though admittedly, no evidence makes clear what canons he has in mind. Though actual legislation on clerical education was still months away, Baumgartner's impassioned intervention did presage the forthcoming drafts of the following year.

In the spring of 1563, the committee responsible for drafting the *canones super abusibus circa administrationem sacramenti ordinis*, led by Nicolas Psaume, bishop of Verdun, composed a set of potential decrees, among which was a proposal for clerical education highly dependent on the *Reformatio Angliae*.[53] Psaume, a Norbertine canon, was himself a reforming bishop before his arrival at Trent, and in 1558

to prevent further slippage from the Catholic faith … the second was reform of the clergy, to be accomplished through two measures: enforcing a stricter discipline upon them as laid down in the traditional canons and, to remedy their ignorance, establishing schools for their training. Baumgartner thus for the first time brought "seminaries" to the floor of the council in an authoritative way." For Baumgartner's intervention, see CT VIII, 620–626.

50 CT VIII, 622: *Quippe clerus noster tantes ecclesiae calamitatibus nullo modo neque afficitur neque affligitur, sed multo magis insolescit, gulae libidinibusque indulget ac quasi velit in contemptum Dei hominumque omni generi vitiorum se coopertum potius palam cognosci, quam minima aliqua in re emendatum animadverti. Ut cetera cleri vitia, quae cum populo communia habent, taceantur … In proxima visitatione per Bavariam facta tam frequens concubinatus repertus fuit ut vix inter centum tres vel quattuor inventi sint, qui aut manifesti concubinarii non fuerint, aut clandestina matrimonia non contraxerint, aut uxores palam not duxerint.*

51 CT VIII, 623: *Primum igitur, quantum attinet ad submovenda publica scandala cleri … ut cleros iuxta antiquos canones reformetur.* CT VIII, 624: *Ceterum existimant plerique viri rerum Germanicarum periti, tale nunc esse in Germania saeculum quasi quandam occultam naturae vim, quae non modo omnes libidinosos, sed etiam moderatos vereque catholicos eo perduxit, ut plerique omnes castum matrimonium contaminato ceoelibatui preferandum arbitrentur.*

52 CT VIII, 623: *Alterum, ut praelati dent operam erigendis domesticis scholis et amplificandis publicis academiis … Nam diligentem operam impendere antistites debeant educando ecclesiasticae iuventutis seminario, et quo in locum eorum, qui vel apostasia abrepti vel morte defuncti essent, restitui possent.*

53 CT IX, 399: The ten men on the commission were Nicholas Psaume of Verdun, Patriarch John Trevisano of Venice, John Bruni of Antivari (Montenegro), Nicholas Peleve of Sens, Francis

had already founded a college for future priests in Verdun.[54] As a member of the French delegation, he was also in favor of the general French project of reviving the disciplines of the ancient Church.[55] O'Donohoe, setting Pole's *Reformatio* and Psaume's draft side-by-side ably demonstrates that the first draft of canon sixteen on the foundation of seminaries extensively copies not only the *Reformatio Angliae*'s content, but even its wording.[56] He notes in particular that the first draft even goes so far as to carry over Pole's complaint that the Church languishes from a lack of candidates for priesthood, despite the fact that Psaume's draft of canon ten laments precisely the opposite, a sickening overabundance of clergy.[57] The draft thus repeats Pole's schema in detail, calling for a curriculum beginning at the age of eleven or twelve, passing through grammar to theology, including moral and disciplinary formation, to the reception of a benefice. The first draft includes the *Reformatio*'s division of students into two classes, their use of clerical attire, attendance at cathedral liturgy, and provision for funding drawn from all manner of diocesan benefices.[58]

Discussions on this first draft lasted from May 12th, 1563 until July 6th of that year. The assembled bishops offered varied amendments, but among them, certain

Blanco de Salcedo of Ourense, John Facinetti of Nicastro (future Innocent IX), Alexander Sforza of Parma, Caspar do Casal of Leiria, Jerome Melchiori of Macerata, and Valentine Herboth of Premysl (ambassador of the Polish King). O'Donohoe (as in note 1), 127–128.

54 For a general overview of Nicolas Psaume's teaching and program of reform, see: B. Ardura, Les Sacrements dans l'enseignement d'un pasteur du XVIe siècle, le prémontré Nicolas Psaume (1518-1575), évêque et comte de Verdun, in: DT 92 (1989) 74–149. Degert (as in note 1), 625: "On était en droit de s'attendre, sur ce sujet particulier, a trouver dans le travail du secrétaire de la commission [Nicolas Psaume] des vues toutes personnelles. Il venait lui-même de fonder à Verdun (1558) un collège où étaient nourris et instruits vingt-quatre orphelins qui se destinaient à l'état ecclésiastique."

55 Jedin, Historia del Concilio de Trento IV/2 (as in note 2), 59: "Los miembros franceses de la comisión lograron introducir en el proyecto su idea fundamental de que la reforma debiera consistir en la vuelta a las circunstancias de la Iglesia antigua, y esto en el nombramiento de obispos a base de restituir la unión de ordenación y cargo y revitalizar los grados u 'órdenes' antes de la ordenación sacerdotal."

56 O'Donohoe (as in note 1), 133–139.

57 CT IX, 481: *Sit melius paucos habere ministros, qui digne possint sibi munus commissum exercere, quam multos inutiles, ecclesiae et ordinatori graves: providendum esse sancta synodus censet super effrenato sacerdotum numero, quod hoodie turba contemptibiles reddit*. 483. *Cum magna sit hoc tempore ecclesiasticarum personalem peniuria, praesertim idonearum.* O'Donohoe (as in note 1), 140.

58 CT IX, 483–484. For direct comparison, again, see: O'Donohoe (as in note 1), 136–139.

common corrections emerged. Above all, the gathered bishops wanted to reserve the founding and governance of these seminaries to the bishop alone, without much assistance, or perhaps interference, from his cathedral chapter, and they wanted to see the final decree allow for greater latitude in the details of these foundations.[59] Dozens of interventions called for the Council to take pity on poor bishops and dioceses where seminaries might be too heavy a burden, to mandate seminary foundations only where possible or even convenient, and to allow for each bishop to modify the legislation's requirements as much as possible to fit their local circumstances.[60] At the end of this period, on July 6th, 1563, the drafting commission produced a second version of the document, with most of Pole's language changed or removed, though the essential aspects of the decree remained much the same.[61]

Discussions after the second draft proved far more perfunctory. The bishops commented, for the most part, on what groups ought to receive exemption from the collections necessary to provide seminaries with funding, usually the Military Order of St. John of Jerusalem and some selection of religious orders.[62] Also in contention was the question of whether seminary supervisors ought to compel young clerics to confess their sins and receive communion on a pre-determined schedule, with most of the bishops objecting to compulsory language.[63]

The bishops' suggestions received and adjustments made, the council fathers approved the final version of the *canones* in session on July 15th, 1563. The seminary legislation now appeared as canon eighteen, but preserved the same general features it had possessed in its first draft, or even as decree eleven of the *Reformatio Angliae*. The final decree called for seminaries at every cathedral or large church, where

59 For interventions in favor of sole episcopal control, see: CT IX, 502, 505, 506, 507, 510, 523, 528, 533, 535, 545, 547, 548, 559. *Ostunensis: si cura animarum soli episcopi committitur, quanto maggio commettendo est cura constituent collegia?* 560, 564, 604, 610, 611.

60 For interventions urging greater latitude and mercy for poor bishops, see: CT IX, 501: *Rossanensis: summopere placet, et valde laudandi sunt, qui egrigium hoc opus excogitarunt, et quia maxime cupio, tale seminarium fieri, maxime etiam vereor, ne tam bonum opus aliqua ratione impediatur. Arbitror enim, non omnibus ecclesiis eandam formulam accomodari posse.* 502, 503, 511, 524. *Cenetensis: … uti valde utilis et necessarius. Sed pauperes ecclesiae eximantur ab hoc onere.* 528, 532, 539, 544, 577, 605, 609, 614.

61 CT IX, 596–598.

62 For the almost thirty interventions in favor of exempting the Order of St. John of Jerusalem from collections to fund seminaries, see: CT IX, 604–615.

63 For interventions objecting to compulsory language regarding seminarian confession and communion, see: CT IX, 605, 606, 608, 609, 611, 613. Opinions in favor of such language at CT IX, 607, 610.

young, legitimate, literate boys would study the full range of theology and ecclesiastical discipline in preparation for service as priests within the diocese. They would live in a house founded by the bishop, which the bishop himself would oversee, together with chosen and proven co-workers from among his clergy, the funding of which he would provide by taxing the various benefices of his diocese. With this, the Council had provided the Catholic world, wanting for reliable pastors, a solution it intended to serve as a standard for clerical education throughout the Church universal.

2 The Council's Self-Perception

The historical data considered, we can now examine the self-perception of the bishops involved in composing, debating, and approving the canon on seminaries. Though history has seen the legislation as a great novelty, to what degree did the council fathers at Trent see themselves as innovators? If they saw themselves as restorationists, what did they intend to restore? If they saw themselves as innovators, by what principles did they innovate? To answer these questions, we will rely on the personal witness of the characters most involved in the story of the seminary decree. We will first consider Reginald Pole, then the bishops present for the discussions of May through July, 1563, then finally, the intervention of Martin Perez de Ayala, bishop of Segovia.

Before this, we have the aforementioned witness of the papal legates from 1546. As we saw earlier, they wrote to Cardinal Farnese after Claude Le Jay's intervention of April 6th that the assembled bishops expressed a desire to return to communal clerical formation *as was done of old*. Indeed, when commenting on the provision for scripture lectureships that had occasioned the discussion of ancient clergy houses, those bishops would remind one another that the Lateran Councils had already mandated theological instruction attached to cathedrals and large churches. Thus, the measures Trent sought to employ were therefore either superfluous, or simply reiteration of previous explicit Church law.[64] Where there was already law,

[64] CT V, 115: Giovanni Michele Saraceni, archbishop of Acerenza and Matera: *Materanus: Circa lectionem habemus concilium Lateranense sub Innoc. III; illud videretur servande, non alia lex addenda*. CT V, 116: Benedetto de Nobili, bishop of Accia: *Aciensis: … Restat ut cogites de remedio, quomodo servanda sint, quia constituta ab alias conciliis, praesertim a Lateranensi ultimo, non servantur*. CT V, 117: Pierre Van der Vorst, bishop of Acqui: *Vorstius: Inveniatur modus quo exequantur iam statuta, et renovari etiam possunt quae iam decreta sunt. De lecturis est provisum in Lateranensi; servetur sed addatur etiam quod in decreto hoc statuitur, ubi prebenda non est*. CT V

the Council ought to enforce it; where there was precedent, the Council ought to renew it. Thus it is no stretch to assert that the first period bishops sought revival rather than innovation in the matter of clerical formation.

2.1 Reginald Pole's Self-perception

Given that, as indicated above, Reginald Pole authored the work that stood behind Tridentine legislation on seminaries, we next ought to consider, if possible, how he understood his own intended reform measures. First of all, we may note that despite often receiving credit for introducing the term "seminary" Pole was not the first to use it; the council legates did so when writing about the opinion of the Fathers on 10 April 1546. Ignatius of Loyola used the term in a 1550 letter to the Duke of Ferrara, and John Fisher used the same word in 1505 referring to Christ's College Cambridge.[65] Thus, at the very level of terminology, Pole does not invent, but takes from his immediate predecessors. In terms of his own self-understanding though, we may quote him directly. In a letter to Cardinal Morone, dated 19 February, 1556, Pole writes an account of his recently concluded reform synod: *Certain ancient regulations have been revived about provincial councils, and giving benefices on lease; and there being a great scarcity in England of ecclesiastical ministers, with risk, unless provision be made, of its increasing daily, orders have been given for every cathedral, according to the quality of the church and extent of the diocese, to rear a certain number of scholars according to ecclesiastical discipline, especial regulations being instituted about the books they are to read and their mode of studying, which may also serve for the other schools throughout the realm*.[66]

Here we can see in the first place a reference to *certain ancient regulations*, which though not applied to seminaries, does give us the sense that Pole may well see himself in the role of reviving rather than creating. He also characterizes the work of his seminaries as taking place *according to ecclesial discipline*. Though this too is only allusive, far from an explicit reference to former modes of clerical education, it does

118: Francisco de Navarra y Hualde: *Pacensis: Lectio sacrae scripturae placet; sed timeo non serventur ista, prout neque alia iam statuta; viderentur iam decreta servanda, non nova edenda.* O'Donohoe (as in note 1), 39–40.

65 Ibid., 104–105. Negruzzo (as in note 1), 214. Negruzzo does credit Pole with coining the term "seminary" in the context of clerical education, but mentions uses by Ambrose of Milan, referring to Noah's ark in his work *De Noe et Arca*, and further back, by the Roman writer Columella, in his *De Arboribus*, describing literal seed-beds for nurturing young saplings.

66 Reginald Pole, in: Calendar of State Papers Relating to English Affairs in the Archives of Venice, Volume 6, 1555-1558, London 1877, MS. St. Mark's Library, Cod. xxiv. Cl. x, 159, 161. O'Donohoe (as in note 1), 105.

again set the tone of one rebuilding rather than inventing. While this text does not indicate for us exactly which ancient orders and institutions Pole had in mind, it does allow us to say that he, for certain, saw himself as bringing to life ancient practice, and not as one inventing new modes of life for his contemporary Church.

2.2 The Bishops of May-July, 1563

Though greatly influential, Cardinal Pole did not himself draft, debate, or approve the final decree on seminaries. If we wish to understand the self-perception of the bishops gathered in Council in 1563, we have to look at their interventions during those debates. Even a brief sampling of their own words will show them to be reformers rather than innovators. We can take as representative three interventions, namely, those of Francisco Blanco Salcedo bishop of Ourense in Galicia, Simone Pasqua, bishop of Luni and Sarzana in Liguria, and Sebastiano Vanzi, bishop of Orvieto, on May 26th, June 7th, and June 11th, 1563, respectively.

These three bishops made their statements on the relation of the Council with ecclesial precedents in the context of a first proposed canon, wherein Psaume and the drafting committee suggest reviving the practice of episcopal election. Though the gathered bishops almost unanimously reject the idea, discussion began with an impassioned intervention from Charles de Guise, Cardinal of Lorraine in favor of this ancient practice.[67] Two weeks later, on May 26th, 1563, Francisco Blanco Salcedo, bishop of Ourense in Galicia, articulated the principle that *regarding reformation, nothing can be done but keep laws, abrogate privileges, and refrain from dispensations.*[68] The council fathers noted Blanco Salcedo for his *zeal and freedom in promoting reform*, so the fact that he expressed his thoughts on how to go about reform in terms of restoring what the Church had already legislated seems more significant.[69] Blanco Salcedo was also a member of committee responsible for the

[67] CT IX, 487–489. The Cardinal cites both Old and New Testament, Origen, the Council of Nicaea, Pope Clement and Anacletus, as well as Cyprian of Carthage. O'Malley (as in note 1), 215. O'Malley considers this an example of "the French … desire to restore the discipline of the 'primitive church,' a radical ressourcement."

[68] CT IX, 536: *Auriensis: … de reformatione agi non potest, nisi leges serventur, privilegia abrogentur, et a dispensationibus abstineatur.*

[69] C. Gutierrez, Españoles en Trento, Valladolid 1951, 387. The bishops at Trent during the third period took note "de la gravedad y erudición de nuestro obispo [Francisco Blanco Salcedo] al emitir su parecer en el Concilio, de su celo y libertad en promover la reforma, y de su intervención y diligencia en la preparación de los decretos disciplinares y dogmáticos."

draft decree, so this opinion of his may shed light on the manner of thinking behind the document

Another two weeks later, the two aforementioned Italian bishops would give remarkably similar accounts of how the Council ought to go about reform. On June 7th, 1563, Simone Pasqua, bishop of Luni and Sarzana in Liguria in fact rejected all of the reform canons, *since in other councils ... the material of these canons has been decided, and therefore there is no work to do but to carry them out.*[70] On June 11th, Sebastiano Vanzi, bishop of Orvieto gave a more expansive intervention: *Orvieto ... wants this synod, in order to remove abuse, to renew those things that were established about this matter at the Council of Vienne, where it is said that the old canons should be observed. For abuse does not come about except by negligence of the laws, not by absence of laws ... he mentioned that Charlemagne asserted this ... As regards the seminary, the old laws are to be observed, above all, the eight synods.*[71]

This intervention includes several important features, from the reference to a former council, albeit not in connection with seminaries, to the assurance that abuses are deformations that requires renewed fidelity rather than invention. He then refers the seminary project to the most ancient authorities. The combination of a reference to Charlemagne, here related to episcopal election,[72] alongside an invocation of the first eight ecumenical councils, evokes a similar sentiment found in an early Carolingian rule of life for diocesan clergy.[73] Though Vanzi never elaborated on how the "eight synods" related to seminary legislation, his desire for renewal rather than invention is clear.

So then, since it seems that at least some of the council fathers involved in discussing the *canones super abusibus* saw themselves as beholden to church tradition rather than as innovators, we have to specify what they meant when they sought "to do as was done of old," or what exactly they had in mind when referring to "other

70 CT IX, 568: *Sarzanensis: ... non probat canones, quia in aliis conciliis et etiam in hoc materia eorundum canonum est decisa, et ideo non est opus nisi exsecutione.*

71 CT IX, 579–580: *Urbevetanus: ... cupit ut haec synodus ad tollendos abusus renovet ea, quae circa hoc statuta sunt in concilio Viennensi, ubi dicitur, quod canones antiqui observentur. Nam abusus non eveniunt nisi ex inobservantia legum, non autem ex carentia legum ... Allegavit Carolum Magnum hoc asserentem. Quoad seminarium observanda sunt iura antiqua et praesertim 8. synodi.*

72 CT IX, 579, n. 2. Directs the reader to the *Liber Capitularium Caroli et Ludovici Imperatorum,* cap. 84, describing the right manner of episcopal election, according to the "sacred canons."

73 The Rule of Saint Chrodegang, J. BERTRAM (trans.), in: J. BERTRAM, The Chrodegang Rules, New York 2005, 52. *Were the discipline of the Three Hundred and Eighteen* [bishops present at Nicaea] *still in force, with that of the other holy Fathers, were clergy and bishops still living according to the pattern of conduct they laid down, it would be superfluous or us, insignificant as we are, to make any further comment, or say anything, as if it were new, about a subject which has been so well treated.*

councils," or "old canons," specifically with regards to seminary legislation. We already surveyed the most proximate possible antecedents for these sentiments: the long-standing cathedrals schools, papal and conciliar declarations such as *Cum ex eo* or the Lateran Councils, the widespread universities, as well as certain unique institutions like Cisneros' Alcalá and Verona's school of acolytes. Yet none of these find direct mention during debates on the Council floor in connection with the seminary project.

2.3 Martin Perez de Ayala and the Councils of Toledo

In fact, only in one intervention, aside from Bishop Vanzi's broad and incomplete reference to the "eight synods," does a council father explicitly mention any specific document in direct connection with the decree on seminaries. On May 22nd, 1563, Martin Perez de Ayala, the bishop of Segovia, took the floor to give his extended commentary on the *canones*. He provided a number of suggestions for the particulars of the seminary life, including provision for supporting poor students, requirement that they attend cathedral liturgy on feast days, and that neglected benefices should go towards supporting the institution, but before all of this, he demanded that the canon of the council of Toledo ought to be preserved with regards to seminaries.[74] Though Perez de Ayala did not specify which of the councils of Toledo he meant, the editors of *Concilium Tridentinum* think that he was making reference to the second Council of Toledo in the year 527, which legislated a form of clerical education under direct episcopal supervision.[75]

At first glance, this one reference, the only explicit link between the seminary decree and any particular previous institution or legislation, might seem rather sparse. Perez de Ayala mentions Toledo only briefly, in passing, and neither he nor any other bishop returns to elaborate further. Yet, we do have access to what the bishop of Segovia likely intended by his reference, as well as evidence that his opinion was known to the council fathers.

[74] CT IX, 523: *Placet de seminario faciendo, cuius necessitatem ostendit, pro cuiusque ecclesie ratione, et servetur canon concilii Toletani. Praeterea provideri etiam a concilio debet, ut hoc relinquatur iudicia episcopi, non autem in synod cum duobus ex capitulo, et ut applicetur aliqua portio pro eis nutriendis. Tertio, ut imponeretur onus his pueris, ut festis diebus assisterat in ecclesiis cathedralibus. Quarto, ut beneficia non curata applicentur istis collegiis, ut sc. iis, qui in eis collegiis nutriuntur, dari possent.*

[75] CT IX, 523, n. 5: *Scilicet Toletani 2. de a. 527 al. 531, caput 1, quod est primaevum quoddam de seminariis episcopalibus erigendis statutum.*

Martin Perez de Ayala was in fact well known in his day for his deep knowledge of church history. He had studied philosophy and theology at Cisneros' Complutense at Alcalá de Henares, with its emphasis on ancient Christian writers.[76] His superiors there described him as *a man of sound soul, surpassing intellect, most skilled in ancient church study*.[77] The fruit of his scholarship was a work entitled *On the Divine, Apostolic, and Ecclesial Traditions*, in which he marshals examples from the Bible, as well as from dozens of patristic writers and church councils, in order to defend the seven sacraments as well as particular Catholic practices under Protestant attack.[78] He published the work in Paris in 1549, a full fourteen years before the debates on clerical reform ahead of Trent's twenty-third session.

In the section on the discipline of celibacy in the *Ecclesial Traditions,* immediately after describing the amount of time a cleric should spend in each of the minor orders, Perez de Ayala not only references the Toledo II, but also the Toledo IV, and gives in addition a summary of his opinion on their legislation. *The same practice is commanded in second Toledo, or the practice that the fourth Synod of Toledo directs will be brought forth. That indeed, all those who aspire to the clerical state should, from boyhood, dwell in one enclosure, under the most proven superior, whom they shall have as a teacher of Christian life, church discipline, and as a witness of their life, where they might pass the years of slippery age neither in lust nor in frivolities, but in Christian discipline, carrying the yoke of the Lord from their youth. From these, they should be ordained who wish to be ordained, and if they do not, they should be urged on for the good of the Church, and the law of celibacy should be kept as most suitable for the Church. If few should be found, it is nothing to us: everything rare is precious.*[79]

Perez de Ayala here paraphrases chapter twenty-four of Toledo IV, but adds his own approval, seeming to propose these practices for the contemporary Church. Thus, more than a decade before making reference to Toledo at Trent, the bishop

[76] Gutierrez (as in note 69), 777.

[77] Ibid., 780: *Vir prater integrum animum et excellens ingenium, veteris ecclesiasticae lectionis consultissimus, quibus dotibus sic urget haereticos opere illo de ecclesiasticis traditionibus.*

[78] Martín Perez de Ayala, De Divinis, Apostolicis, atque Ecclesisticis Traditionibus deque authoritate ac vi earum sacrosancta, adsertiones ceu libri decem, Paris: Apud Audoneum Parvum, via ad D. Iacobum, sub intesignio Lilii, 1549.

[79] Ibid., 231[r]: *Idem fere modus in secundum Toletana prescribitur, aut feretur modus quem praescribit Synodus alia Toletana 4. Ut scilicet omnes qui ad Clerum aspirant, a pueritia in uno conclavi commorentur sub probatissimo seniore, quem magistram habeant Christianae vitae, & ecclesiastica disciplinae, & testem vitae suae, ubi lubricae aetatis annos non in luxuria aut levitatibus, sed in disciplina Christiana consumant, portantes iugum Domini ab adolescentia sua; ex his ordinentur qui velint ordinari & si renuerint, cogantur pro utilitate Ecclesiae & et lex coelibatus observetur tamquam Ecclesiae convenientissima; quod si fauci fuerint inventi, nihil ad nos: omne rarus est pretiosum.*

of Segovia had already put forward these fifth and sixth century solutions for clerical education and mores as appropriate solutions for sixteenth century problems.

What's more, we have evidence that this book was familiar to other council fathers at Trent, and that at least one copy was likely physically present during the discussions on clerical reform. On May 14th, towards the beginning of the discussions on the *canones super abusibus*, Charles De Guise made an intervention urging the bishops to reform abuses related to the minor orders, and in the process, referenced four authors who wrote on the subject: Domingo de Soto, Johannes Gropper, Stanislaus Hosius, and Martin Perez de Ayala.[80] Muzio Calini recounts that De Guise had the books in question with him as he spoke, that he read from them, and that he also spoke directly to Hosius and Perez de Ayala, urging them to defend with their voices what they had taught in writing.[81] It seems likely that Perez de Ayala's *Ecclesial Traditions* was among those texts, given that it was his best-known work, and the only one wherein he would address the question of minor orders. In fact, the place where he discusses that subject, as mentioned above, immediately precedes his citation of Toledo II and IV. It certainly seems possible that when the bishop of Segovia referenced Toledo in his own intervention, the council fathers would have just recently heard his book read aloud by no less a figure than the Cardinal of Lorraine. Thus some of the council fathers may well have understood what Perez de Ayala had in mind when referencing the *canon of Toledo*.

[80] CT IX, 492: *Quo vero ad minores ordines, maximi abusus sunt, praesertim in sacerdotibus, ut quatuor doctissimi viri scripserunt: Dominicus Sottus ord. Praed., Ioan. Gropperus presbyter secularis, Martinus Ayala ep. Segobiensis, et Stanislaus Hosius cardinalis Varmiensis.*

[81] CT IX, 492: *Verbaque Sotti legit, ac Gropperi et aliorum, praesertim quod per gradus minorum ordinum quis ad episcopatum ascendere debeat.* M. CALINI, Lettere conciliari 1561-1563, A. MARANI (ed.), Brescia 1963, 447: *Disse anchora essere necessario, che si restituissero almeno nelle Chiese Cathedrali tutti gli officij degli Ordini Ecclesiastici accioche gli heretici non potessero opporsi, come fanno continuamente, che questi ordini sono inventioni et cerimonie humane introdutte nella Chiesa senza necessità ovvero utilità alcuna, et per mostrare che questo era commune desiderio de' buoni et letterati huomini ne' nostri tempi addusse in questa materia il testimonio delli scritti di un religioso, di un prete, di un Vescovo, di un Cardinale, et questi furono il primo Fr. Pietro Soto, il secondo il Gropero, il terzo il Vescovo di Segobia, il quarto il Card. Varmiense Legato poi voltatosi a questi due ultimi, che erano presenti, disse, io spero et vi prego per l'honore di Dio, che si come havete insegnato con li scritti questa dottrina così vogliate difenderla ancho con voce.* A. TALLON. La France et le concile de Trent (1518-1563), Rome 1997, 742: "Le cardinal de Lorraine sait lui aussi utiliser toute la puissance de persuasion de son verbe. Il se garde bien de lire ses discours, même s'il est souvent capable de fournir un texte écrit après son intervention. Mais il préfère improviser ou du mois faire semblant apportant parfois des livres qu'il feuillette pour retrouver les passages invoques."

As a final piece of circumstantial evidence to the effect that Perez de Ayala's Toledo reference carried some weight at Trent, we may look at a key difference between the first and second drafts of the seminary decree. The opening of canon sixteen in the first draft follows Pole's *Reformatio*, with its lament over the small number of good candidates for ministry. In the second draft, however, the canon follows a different rhetorical route, calling for seminaries as a counter to the inclination of youth *to follow after the pleasure of the world*.[82] The twenty-fourth canon of Toledo IV opens with a similar observation, stating that *nothing is more uncertain than the life of youths*.[83] While there is no direct evidence that the writers of the second draft consciously chose Toledo IV over Pole to set the tone for the seminary decree, the similarity is striking, and may suggest, when taken with the other evidence cited above, a possible textual link between the two councils.[84]

To further justify the seriousness with which we may consider Perez de Ayala's Toledo reference we will examine a short series of fascinating interventions as a sort of coda. They will show that the bishops had some awareness of the ancient communal life of clergy, centered on the house of the bishop, the same way of life referenced in Toledo II and IV. On May 21st, 1563, in relation to discussion of the first proposed canon on episcopal elections, Pedro Agustín y Albanell, bishop of Huesca, rose and, after giving approbation to Charles de Guise's amendments, declared that he would like it established *that bishops should live in common with the canons*.[85]

[82] CT IX, 596: *Cum adolescentium aetas nisi recte instituatur prona sit ad mundi voluptates sequendas et nisi a teneris annis ad pietatem et religionem informetur antequam vitiorum habitus totos homines possideat numquam perfecte ac sine maximo ac singulari propemodum dei omnipotentis auxilio in disciplina ecclesiastica perseveret.*

[83] Sacrorum Conciliorum nova, et Amplissima Collectio: in qua praeter ea quae Phil. Labbeus, et Gabr. Cossartius S.J. et novissime Nicolaus Coleti in Lucem edidere ea omnia insuper suis in locis optime disposita exhibentur, quae Joannes Dominicus Mansi Lucensis, Congregationis Matris Dei evulgavit. Florence 1794, Reprinted in Paris 1901, Tomus X, 626. Hereafter: MANSI, [Tome], [column] Toledo IV, *Prona est omnis aetas ab adulescentia in malum, nihil enim incertius, quam vita adulescentium.*

[84] O'DONOHOE (as in note 1), 149–150. O'Donohoe notices the similarity, but does not see any possible origin for the appearance of a Toledo reference: "In the second draft, we immediately see that the few lines of the opening passage have been changed … In their remarks made in reference to canon XVI, none of the Fathers suggested this change. However, it might have been proposed by means of a written note given to the secretary or else it might have been remarked by Nicolas Psaume himself or by any of the member of his commission … Its origins seem to lie in the text of chapter XXIV of the Fourth Council of Toledo (a. 633) which much the same idea and a not too different expression of it may be found."

[85] CT IX, 510: *Oscensis: … placeret quod staterentur, ut episcopi viverent in communi cum canonicis in victu, et reliqui fructus, qui superessent, darentur pauperibus.*

Three days later, Eustache du Bellay, bishop of Paris, took up the bishop of Huesca's comment on *the communal life of bishops with the canons to be undertaken*, but translates its context, mentioning the suggestion in relation to canon 16 on seminaries rather than canon 1.[86] This does, if only in a suggestive way, show some connection in the mind of at least one influential bishop between the way of life of the seminary and the communal life of the ancient clergy. Only two days later, on May 26th, another Spaniard, the aforementioned Francisco Blanco Salcedo, bishop of Ourense, would bring up the communal life again, intensifying the proposal by stating that *bishops ought to have all things in common with the clergy*.[87] Here, the bishop references clergy generally, rather than the merely the canons, and specifies that diocesan clergy ought not just live together, but possess all things in common. These three bishops indeed make a bold proposal, and one that the Council unsurprisingly ignores. Yet it does evidence their awareness of the ancient way in which diocesan clergy lived, as well as their openness to its restoration.

Thus, we can say with some assurance that those responsible for Trent's seminary legislation, whether Cardinal Pole, or the bishops gathered together for the debates of May through July of 1563, understood themselves as reformers, open and deferential to ancient Church practices, rather than as innovators. The intervention of the bishop of Segovia, when understood in the light of his own publications, indicates at least one traditional practice that some of the council fathers may have had in mind as they considered the matter of seminaries. A direct comparison between the decree of Trent and the canons of Toledo II and IV will show us to what extent the council fathers did in fact revive that ancient practice.

3 Comparison Between Trent and Toledo

We have seen that the only explicit reference to tradition among the interventions of the reforming bishops was Martin Perez de Ayala's citation of Toledo, almost certainly referring to Toledo II and IV. Despite the fact that this is only one citation, we have also seen that it may have carried some real weight. Perez de Ayala cited and synthesized the relevant canons in his *Ecclesial Traditions*, and the book itself seems not only to have circulated among the council fathers, but to have been physically present at the council, in the possession of Charles De Guise. The reference to

[86] CT IX, 527: *Parisiensis: … 16. Placet cum notationibus patrum, et placet sententia D. Oscensis de communi vita episcopi cum canonicis facenda.*

[87] CT IX, 536: *Episcopique omnia communia cum clero habere debent, et nihil nisi victum isti acciperent. Cetera inter pauperes dividantur.*

Toledo might seem odd, both because other educational precedents did exist, such as legislation from the Lateran Councils, widely extant university programs, and institutions such as the acolyte school of Verona, but also because Toledo legislates on a different subject, namely that of the ancient communal life of clergy. That is to say, the Toledo councils do not found schools as much as they govern the entrance of candidates into ongoing clerical life. They share conceptual space with works such as the *Rule of Saint Chrodegang,* written c. 750 by Chrodegang of Metz, Peppinid and chief churchman of the Frankish kingdom after the death of Boniface of Mainz, as well as the *Canonical Institute* promulgated in 816, after the Carolingian Synods of Aachen.[88]

Nevertheless, Toldeo is the name that appears. One reference does not permit us to make too great a claim of direct influence. Still, we may profitably compare the Council of Trent with Toledo II and IV to see if they really do share similar features.[89] If they do, then we can say that at least to some degree, Trent revived an ancient discipline in order to meet the challenges of the sixteenth century.

In order to make the direct comparison between the decree on seminaries and the work of Toledo II and IV, we include the relevant canons here:

Toledo II

Canon I

Regarding those whom the will of parents shall free for clerical service from the first years of childhood, we determine that it is to be observed, that as soon as they should be tonsured or handed over for the service of the elect, they should be brought up in the house of the church, under the bishop's presence, by the one he has set in charge.

Canon II

Likewise, it is determined that they should watch, lest one of these who have been trained with such an upbringing, encouraged by some opportunity, should, leaving his own church, presume to move to another.[90]

88 For complete English and Latin texts of both, see: BERTRAM (as in note 73).

89 Indeed, the connection between clerical education and the ancient communal life of clergy remains woefully under-appreciated. The common narrative that sets apprenticeship model of priestly formation in contradistinction with the post-Tridentine seminary model obscures and neglects the origin of diocesan clergy in the cathedral community, and the degree to which this semi-monastic way of life persisted even into the high and late medieval period.

90 MANSI, VIII, 785. *De his quos voluntas parentum a primis infantiae annis in clericatus officio emanciparit statuimus observandum, ut mox cum detonsi vel ministerio electorum contraditi fuerint in*

Toledo IV

Canon XXIV

Every age from youth is inclined to evil, indeed, nothing is more uncertain than the life of youths. On account of this, it was right to establish that if there are boys or youths among the clergy, they should dwell in the one enclosure of the hall, so that they might pass the years of hazardous age not in lust but in ecclesial discipline. They are allotted to a most proved elder whom they might have as a teacher of doctrine and witness of life.[91]

We can summarize the content of these canons using three phrases from the first canon of Toledo II. In short, Toledo foresees formation beginning in the *first years of childhood*, stipulates that it must take place physically *in the house of the church* and that young clerics must grow *under the bishop's presence.* Conveniently, these three phrases neatly summarize the presumptions present in the great rules for diocesan clerics of later centuries, such as the *Rule of Saint Chrodegang* and the *Canonical Institute* mentioned above. We will include them as fuller indications of how this ancient form of life looked in greater detail as we compare Trent with Toledo.

3.1 Similarities between Trent and Toledo

First, Trent, like Toledo, foresees formation from youth. Trent, like Toledo IV, also explicitly understands an early start to formation as a guard against the tendency of youth *to follow after the pleasures of the world*, and the best hope of ensuring *perseverance in ecclesiastical discipline.*[92] Toledo II, on the other hand, simply takes as commonplace that *the will of parents* will offer children to the church for service in the clerical life from the age of three or four.[93] Later rules for clerical and monastic

domo ecclesiae sub episcopali praesentia a praeposito sibi debeant erudiri … Similiter placuit custodire, ne qui de his qui tali educatione imbuuntur, qualibet occasione cogente propriam relinquentes ecclesiam, ad aliam transire praesumant.

91 MANSI, X, 626: *Prona est omnis aetas ab adulescentia in malum, nihil enim incertius, quam vita adulescentium, ob hoc constituendum oportuit, ut si qui in clero puberes aut adulescentes existunt, omnes in uno conclavi atrii commorentur, ut lubricae aetatis annos non in luxuria sed in disciplinis ecclesiasticis agant. Deputati probatissimo seniori quem et magistrum doctrinae et testem vitae habeant.*

92 SCHROEDER (as in note 30), 177.

93 For more on the subject of child oblation and the education of very young children in the monastic context particularly, see: M. DE JONG, In Samuel's image: child oblation in the early medieval West, Leiden 1996, as well as ID., Growing up in a Carolingian monastery: Magister Hildemar and his oblates, in: JMedHist 9 (1983) 99–128.

life, written in ambits where this practice remained common, would make provision for even the most basic instruction in reading and writing, as well as for masters who would watch over these young clerical children almost like surrogate parents.[94] By the time of Trent, such so-called "child oblation" had fallen out of practice as socially unacceptable,[95] and the Council requires that its prospective candidates have passed the age of twelve already possessing basic literacy and education.[96] Nevertheless, we might note that both the ancient practice and the Tridentine legislation presume that formation, understood as a total immersion in clerical life, ought to begin from the earliest possible age.

Trent and the councils of Toledo also agree in insisting on education *in the house of the church.* Toledo II and IV, in agreement with other later rules for clerical life, presume that all formation must take place in the context of a physical house under the rule and administration of the diocesan bishop. Toledo II simply calls it a *domo*, while Toledo IV goes further, using the word *conclave* or *enclosure*, but both refer to a single physical home for young clergy. Though the final form of Trents's canon eighteen would allow for founding seminary houses wherever the diocesan bishop should deem suitable, the original wording requiring formation houses *located near*

[94] The Canonical Institute of the Council of Aachen, J. BERTRAM (trans.), in: BERTRAM (as in note 73) 161–162. *How strict a watch should be kept over the boys who are boarded and educated in the congregation of canons. The rectors of churches should be diligent in making sure that the boys and youths who are fed and educated in the congregations under their care, may be properly disciplined in the service of the Church. In this way, while they are of an age that is self-indulgent and very prone to sin, they may find no opportunity to fall into serious faults. The superiors should appoint someone to look after them and provide for their religious education, a brother of good repute who will take due pains over their welfare, and keep them under strict control; thus they may be instructed in the doctrine of the Church and equipped with spiritual weapons, to prepare them to be useful to the Church and to be promoted to ecclesiastical rank when they are ready for it.* For a more personal recollection of this way of life, see: Alcuin of York, Epistle 42, in: E. DÜMMLER (ed.), Epistolae Karolingi Aevi Tomus II, Berlin 1895 (= MGH.Epp IV), 85. *Dilectissimis et valde venerabilibus in Christi caritate Euboracensis ecclesiae fratribus vestrae filius pietatis Alcuinus diaconus salutem … Vos fragiles infantiae meae annos materno fovistis affectu; et lascivum puericiae tempus pia sustinuistis patientia et paternae castigationis disciplinis ad perfectam viri edocuistis aetatem et sacrarum eruditione disciplinarum roborasti.*

[95] DE JONG (as in note 93), 1: "Child oblation was to remain unchallenged until the late eleventh century … Gradually, criticism swelled to a chorus, turning a once flourishing institution into a remnant of the past. By the end of the twelfth century a new consensus had grown." Though De Jong focuses on the monastic setting of child oblation, evidence from the *Canonical Institute* and Alcuin of York, among a multitude of other sources, allow us to surmise that similar patterns obtained in diocesan houses as well.

[96] SCHROEDER (as in note 30), 176.

the said churches remained, indicating something like this ancient model.[97] Indeed, Trent does not foresee its young candidates for orders living either with family or in a parish, from which they would attend whatever classes the program might require. It also does not foresee them living in a privately founded college, or in the house of a religious order, outside of the bishop's domain, where in free association with other young clerics they might obtain their education ahead of presentation to a benefice. Such institutions already existed in great numbers, and Trent could have chosen to develop and regulate them. Instead, it chose to require residence in the house of the diocesan church, living only with other young diocesan clerics.

Given their instance that future priests live in the house of the diocesan church, it is no surprise that Trent and Toledo also agree in requiring that candidates for ordination grow up *under the bishop's presence.* Toledo's requirement of episcopal supervision again represents a common presumption of the age, reflected in sources both official and informal.[98] Trent, in agreement with this presumption, remains consistent across all its drafts in highlighting the bishop's personal responsibility not only in founding the required seminaries, but in ensuring the right conduct of the candidates as well as their instructors. The Tridentine legislation seems to expect that the diocesan bishop will govern the seminary at close distance, either by becoming personally familiar with the individual candidates, or by carefully choosing the delegates who would themselves form the young clerics.[99] The first draft is particularly explicit on this point, naming the bishop alone as responsible for

97 CT IX, 628. Schroeder (as in note 30), 177.

98 Rule of Saint Chrodegang (as in note 73), 68–69. The Rule presumes that even meals will take place in the bishop's presence: *Of the arrangement of the tables [in the Refectory]. The first table is for the bishop and his guests and pilgrims, where too the archdeacon may sit, and whoever the bishop bids. The second table is for priests; the third for deacons; the fourth for subdeacons; the fifth for the remaining orders; the sixth for abbots and whoever the superior bids; at the seventh the canons who live in the city outside the canonical close should eat on Sundays and festivals … within the refectory, neither layman nor cleric other than those in the Congregation may eat or drink without the bidding of the bishop or his delegates.* The Canonical Institute of the Council of Aachen (as in note 94), 168. *How the enclosure of the canons should be carefully guarded: The canons' enclosure should be carefully watched over, so that the Lord's flock may enjoy brotherly concord and peace. If the bishop, or his representative, or even another spiritual brother, find anyone behaving indecently within the enclosure, or spending his time outside in the streets and squares in idleness and foolish conversations, he should begin by admonishing him in private, but afterwards … in front of the brethren.*

99 CT IX, 628. Schroeder (as in note 30), 178: *All these and other things beneficial and needful for this purpose, the bishop shall prescribe with the advice of two of the senior and more reputable canons chosen by himself as the Holy Ghost shall suggest, and they should make it their duty by frequent visitation to see to it that they are always observed.*

frequent visitation, diligent promotion of the students' progress in character, and the correction or expulsion of those who prove wayward.[100] Aside from the actual witness of the drafts or final text, the interventions of individual council fathers between May and July of 1563 testify to the general concern for direct episcopal control, and ultimate authority of the bishop.[101] Again, the fact that Trent insists on the diocesan bishop's personal role in overseeing the education, formation, and ultimate approval of candidates stands in contrast to contemporary practice, according to which church proprietors often possessed greater control over presenting candidates for individual benefices, the bishop's role reduced a pro forma examination of candidates for orders.[102] Once again, rather than simply regulate and standardize an existing practice, here Trent chooses at least a partial return to an ancient model. We can understand this particular choice, of course, as a part of Trent's larger project of empowering the diocesan bishop.

3.2 Differences between Trent and Toledo

With similarities, and thus the ways in which we may consider Trent a revival rather than an innovation, considered, the differences that remain will answer the question of what Trent brought about for the first time, whether or not it intended to do so.[103] Three major differences immediately present themselves, namely, Trent's

[100] CT IX, 484: *Episcopus cum consilio capituli, huius scholae puerorum curam gerat, frequenter visitet et summa diligentia studeat, ut in ea doctrina simul cum morum integritate in dies augeatur, discolis autem aut emendatis aut inde expulsi.*

[101] CT IX, 502, 505, 506, 507, 510, 523, 528, 533, 535, 545, 547, 548, 559, 560, 564, 604, 610, 611.

[102] BOWKER (as in note 9), 40–41, 44, 65–66: "If the bishop had the power to keep the blatantly unsuitable from the cure of souls, his power was nevertheless a very limited one … For the most part, he could do little more than assent to the candidates presented to him by the various patrons in his diocese. Nearly half of the patronage of the diocese was in the hands of religious orders. This, in effect, meant that they had a decisive control of the parish churches". A. TALLON, Le concile de Trente, Paris 2000, 66: "Le mécanisme essentiel qui partout en Europe permettait à l'Église de remplir ses diverses missions était le système beneficial: un clerc assumait une fonction dans l'Église, de l'épiscopat jusqu'au service d'une humble chapelle, en échange d'un revenue, de nature très variée, affecte a cet office. Ces bénéfices étaient souvent dotes par des laïcs, personnes privées ou institutions, par pieté autant que par intérêt puisqu'il exigeaient en retour un droit de regard sur la nomination du bénéficiaire, voire la monopolisaient. Ce système dont le principe était simple avant atteint une complexité juridique sans égale à la fin du Moyen Âge. BOYLE, Aspects of Clerical Education (as in note 11), 19–20.

[103] G.-G. MEERSSEMAN, Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina nelle sue fonti letterarie, in: Il Concilio di Trento e la riforma tridentina; atti del convengo storico internazionale,

more extended treatment of regulations and curriculum for seminarians, its detailed provision for funding these new institutions, and its presumption that seminarians would graduate and receive a benefice wherein to offer their service to the Church.

The first two of those salient features, Trent's expanded detail in mandating curricula and funding methods, while certainly important, do not represent the heart of the seminary project. Yes, in comparison with Toledo, as well as with other late classical and early medieval plans for clerical education, Trent does provide far more particular instruction, specifying that candidates for orders will *study grammar, singing, ecclesiastical computation and other useful arts; shall be instructed in Sacred Scripture, ecclesiastical books, the homilies of the saints, the manner of administering the sacraments, especially those things that seem adapted to the hearing of confessions, and the rites and ceremonies*.[104] It specifies exhaustively the manner in which bishops are to collect funds, taxing every sort of benefice throughout their diocesan holdings, excepting only a few, like the Order of St. John of Jerusalem.[105] Yet, though the Toledo councils do not make detailed provision for curricula and funding, the fact is that they, as well as other old institutions of clerical education, must have dealt with both in practice. Regarding education, Toledo IV at least expects the elder set over the young clerics to be a *teacher of doctrine*, and the excerpt from *Canonical Institute* already given displays the care taken in the instruction of youths.[106] As far as the question of funding is concerned, though Toledo II and IV mention nothing, *The Rule of Saint Chrodegang* and the *Canonical Institute* do in fact specify the manner in which older and wealthier members of the clerical community would provide for the needs of the others, down to the order in which they would pay for meals on great feast days.[107] Thus, while Trent's detailed concern for

Trento 2-6 Settembre, 1963, Rome 1965, 28: "Sono soprattutto i ventun canoni super reformatione, votati nella ventitreesima sessione, che contengono la quintessenza dell'ideale del buon pastore propagato dal Concilio. A prima vista, questi canoni laconici, come pure le discussioni preparatorie, più esplicite, sconcertano per la loro aridità, per l'uso di formule stereotipate, per la mancanza apparente di esigenze nuove imposte al clero parrocchiale, cui il Concilio non sembra chiedere nient'altro all'infuori di ciò che avevano già chiesto i Padri della Chiesa e i Concili anteriori. Quasi tutti i ventun canoni potrebbero essere ricostruiti con l'aiuto dei passi già codificati nel Decreto di Graziano e nelle Decretali."

104 SCHROEDER (as in note 30), 178. CT IX, 628.

105 Ibid., 179. CT IX, 629.

106 The Canonical Institute of the Council of Aachen (as in note 94), 161–162.

107 Rule of Saint Chrodegang (as in note 73), 76–77. 30: *On the feasts of Saints … On Christmas and Easter, the bishop should give a dinner for his clergy in his own house, if he be in residence … after they*

curriculum and funding do seem like innovations with regard to the older custom Toledo represents, closer investigation shows that the Tridentine specifications are simply particularly instantiations of a constant need for a program of study and means of subsistence.

Far more important is the difference between Toledo and Trent on the point of graduation, namely, that Toldeo presumes a cleric's permanence in their church of education, while Trent mandates their graduation and departure to serve in a parish. In fact in its second canon, Toledo II calls on the bishop to watch, *lest one of these who have been trained with such an upbringing*, [from the first years of childhood, in the house of the church, under the presence of the bishop] *should, leaving his own church, presume to move to another*." While we may admit that the text might use the word "church" equivocally, perhaps intending the local church *qua* diocese rather than a particular church building, the insistence on stability seems clear, and Toledo II certainly does not specify how any newly ordained should obtain a pastorate.

Trent, on the other hand, makes clear that seminarians are not to remain forever in the house of the church. The first draft of the seminary decree, following the *Reformatio Angliae*, says this clearly, stipulating that bishops divide seminarians into two groups, younger and older, and that at the appropriate time, the older group, already acolytes, should receive holy orders as well as a benefice in the cathedral or

leave the refectory, they should have two or three drinks together in the recreation room, enough to celebrate, but to avoid drunkenness. On Epiphany, Easter Wednesday an Low Sunday, the Ascension, Pentecost and the Bishop's feast day, the bishop shall make for them a dinner in the refectory … The archdeacon, on his own responsibility, should himself provide for their needs with a dinner for them in the refectory after Sext on the feasts of the Purification [and Assumption] *of St. Mary, of all the Apostles, St. John the Baptist, and St. Remi … If we cannot bring ourselves to renounce everything, we should confine ourselves to keeping only the income from our property, and ensure that, whether we like it or not, our property descends not to our earthly heirs and relations, but to the Church … As the clergy are able to enjoy the goods of the church, so the church may rejoice that she and her poor are improved and enriched by the goods of those clerics.*

The Canonical Institute of the Council of Aachen (as in note 94), 150: *On the allowance of food and drink. On feast days, the custom of the Church is that the prelates should provide for the brethren the best food and drink they can manage. Therefore, in those places where the prelates have followed the example of their most devout predecessors, and are accustomed to give more to their subjects, they should in no way cease to perform that good work they have been doing. If anyone is capable of giving his subjects even more, he should cheerfully offer what he can, for the sake on an eternal reward.*

metropolitan church.[108] After a period of service, they would move on to another benefice, provided by the bishop. It is striking that on July 12th, 1563, during the discussions of the second draft, it is Martin Perez de Ayala, who had urged observance of Toledo II and IV two months prior, who also declares that those educated in the seminary ought to receive active benefices.[109] Trent's final seminary decree itself is less specific than the first draft, and removes the provision that a new priest's first post be at the mother church, but it retains the notion of graduation, calling the bishop to *assign some of them* [the seminarians] *to the ministry of the churches*.[110] At no point does Trent foresee or provide for seminarians living out their entire life of clerical service in the seminary itself, or in the presence of the bishop.

Thus it seems that the reality of the parish as the proper setting for priestly ministry differentiates the world of Trent from the older models that it seems consciously to imitate. The history of the parish and of its growth as an institution is far too extensive to rehearse here at any length, but for our purposes, it suffices to say that this form of pastoral structure did not yet exist in a robust and organized fashion during the days of Toledo II and IV, or even really until after the great Carolingian rules for clerical life.[111] Parishes, or at least non-cathedral and non-collegiate churches, grew ever more rapidly in number and importance from the 10th through the 15th centuries, by which point, they seem to have eclipsed the patristic way of life centered around cathedral and collegiate churches where clergy lived in more or less perpetual stability.[112] Indeed, Trent seems to have completed the rise of the parish, not only bringing parishes under complete episcopal oversight, but

[108] CT IX, 483: *Horum classes instituantur duae, altera provectiorum aetate et litteris, quis acolythos esse vult, altera iuniorum … sacris ordinibus initiabuntur atque ipsi cathedrali seu metropolitana ecclesiae, in quocumque ministerio episcopo cum consilio capituli commodum videbitur, operam suam navabunt.* Reformatio Angliae, Decretum XI, 23, F iii, r. *Horum classes instituentur due, altera provectiorum ac litteris, quis Acolytos esse volumus … altera iuniorum … sacris ordinibus initiabuntur, et ipsi cathedrali seu metropolitanae ecclesiae, in quocumque ministero episcopo, et capitulo commodum videbitur, operam navabunt.*

[109] CT IX, 610. *Item his, qui nutriuntur in seminario, conferantur beneficia curata.*

[110] SCHROEDER (as in note 30), 177.

[111] For a brief review of the situation between the sixth and ninth centuries, see: WOOD (as in note 9), 66, 68–69.

[112] For a review of parish multiplication from 800-1200, see: J. BARROW, The Clergy in the Medieval World: Secular Clerics, Their Families and Careers in North-Western Europe, c.800-c.1200, Cambridge 2015, 316–325.

setting them at the heart of all pastoral activity.[113] If the bishops at Trent did consider themselves to be reviving an ancient practice of clerical education, they did so for a new world in which the parish, not the cathedral or collegiate church, was the center of Christian life.

4 Conclusions

On the eve of the Council of Trent, the Catholic world teemed with institutions for theological study. Cities across Europe had experimented with different ways of developing these institutions as Despite this profusion of initiatives, as the Council of Trent opened, the Church still had no standard plan for training future priests. During its third period, following on the work of Reginald Pole, itself influenced by the work of Cranmer, Giberti, and others, the Council finally drafted just such a plan and created the Tridentine seminary. Yet, the testimony of the council fathers themselves does not reference these various models. As they drafted the decree on seminaries, the gathered bishops, considering themselves servants of tradition, avoided any mention of their contemporary influences. Instead, the only explicit reference made linked the seminary to the ancient tradition of clergy living in common with their bishop from a young age. Comparing records of that ancient form of life with the decree of Trent reveals important similarities; both presume that young clerics would learn in the house of the church, under the presence of the bishop. Yet Trent also makes provision for graduation, and presumes that the newly ordained would leave the seminary community to carry out ministry among the people.

Thus, though the fathers of Trent did not consider themselves innovators, intended to renew an ancient discipline, and did actually do so to some degree, they still provided in the seminary decree a solution tailored to new situations current in the life of the Church. By mandating a communal life for young men, in the house of the church, under the supervision of the diocesan bishop, Trent did in fact revive

[113] C. McNamara, Pastoral Care, in: N. H. Minnich (ed.), The Cambridge Companion to the Council of Trent, Cambridge 2023, 226: "The problem with pastoral care for the reformers at Trent was not its absence, but rather that the wrong people were providing it … they [laypeople] found other sources of spiritual care, most prominently in the mendicant orders or in other regular clergy … The Church in the fifteenth and early sixteenth centuries, then, was vibrant but not necessarily parochial … The Council of Trent did not make substantive reforms to what constituted pastoral care, but it did try to pull devotion back inside the parish church and return control to the secular ecclesiastical hierarchy." McNamara characterizes this movement as a simple power struggle, and misses the longer story about the rise of parish churches, changing interactions between the diocesan and monastic world, among other important historical factors.

an ancient form of life rather than creating something entirely new, or merely reforming the prevalent educational institution, the university. Nevertheless, by setting an end point for the seminary experience, the Council reoriented that communal life of the ancient diocesan clergy towards the modern reality of the parish. In short, Trent innovates neither by intending to, nor by creating something entirely new, but by applying something ancient to a new situation.

Pavel KRAFL, Canon Law in the Kingdom of Bohemia in the Middle Ages, Prešov: Vydavateľstvo Z. Magdová - Tlačiareň s.r.o., 2024 (= Ius canonicum medii aevi, Vol. 4). 420 pp.

Il diritto canonico, manifestazione giuridica strutturale della Chiesa, costituisce una validissima cartina di tornasole anche per comprendere la cultura e l'evoluzione normativa di un determinato territorio, di un'istituzione o di un ordinamento giuridico. Se, poi, si guarda al Medioevo, momento storico in cui la Chiesa è formante di civiltà anche per l'ordinamento giuridico civile, tale affermazione acquisisce un contenuto ancora più pregnante e manifesta inequivocabilmente il ruolo delle fonti e della scienza del diritto canonico, nonché delle istituzioni, nello sviluppo dell'ordinamento giuridico preso in esame.

Una considerazione di carattere generale come quella appena delineata, trova senz'altro positivo riscontro nel volume di Pavel Krafl, pubblicato nel 2024, avente ad oggetto il diritto canonico nel Regno di Boemia nel Medioevo. In esso, l'Autore, dopo aver bene indicato il *modus operandi* della ricerca condotta a livello di fonti e di letteratura, sviluppa il tema centrale offrendo un quadro sull'evoluzione del diritto e dell'organizzazione ecclesiastica in Boemia e in Moravia durante l'esperienza giuridica medievale; sul ruolo delle collezioni del diritto canonico (dalle collezioni pre-grazianee a quelle che saranno contenute nel *Corpus iuris canonici*, senza tralasciare le rilevantissime fonti conciliari); sul sistema della giustizia ecclesiastica; sull'istituzione notarile; sul diritto patrimoniale canonico (in modo particolare l'acquisizione, l'amministrazione e l'alienazione, nonché il patronato); sul diritto liturgico; sull'Ordinazione; sul diritto penitenziale; sulla Canonizzazione; sulla giurisprudenza canonica; sulla dottrina dei teologi ussiti in relazione al diritto canonico; sull'influenza, infine, del diritto canonico sul diritto secolare.

Certamente, il *fil rouge* dell'intero studio è rinvenibile – come si è evidenziato poco sopra – nelle parole che l'Autore utilizza per le notazioni introduttive, ovvero "the Church played an important role in society throughout Europe in the Middle Ages" (p. 9), e che "this development was also reflected in the Czech lands" (*ibidem*). In tal senso, attraverso la disamina condotta è possibile ricavare il dato secondo cui nel Regno di Boemia, nei secoli medievali (già dalla fine del dodicesimo - inizi tredicesimo secolo fino alla fine del quindicesimo secolo), le fonti e la scienza del diritto canonico hanno avuto un ruolo determinante nello sviluppo delle istituzioni ecclesiastiche e, anche, del diritto secolare.

Proprio alle fonti del diritto canonico riunito in Collezioni, l'Autore dedica un'abbondante parte di studio indicando tutte quelle Collezioni canoniche che hanno avuto una certa influenza – in modo diverso l'una dall'altra – sullo sviluppo e sulla recezione del diritto canonico nel Regno di Boemia nell'età medievale. Così, si passa dall'indicazione delle collezioni pre-grazianee, per esempio il *Decretum* di Burcardo di Worms e gli studi condotti su di esso, a quella del *Magister Gratianus* e all'influenza esercitata sui manoscritti della Repubblica Ceca e sullo sviluppo del diritto canonico; uno sviluppo così rilevante da segnare l'avvio di una tappa specifica nella più ampia evoluzione storica del diritto canonico, ovvero il tempo del *ius novum*.

Oltre a Graziano, fra le fonti dei diritto canonico medievale considerate dall'Autore e segnalate come foriere di interessantissimi lavori scientifici, vi sono le opere precedenti al gruppo di collezioni che faranno successivamente parte del *Corpus iuris canonici*, ovvero le *Quinque compilationes antiquae*, e quelle che vi saranno incluse: la *Collectio decretalium Gregorii IX*, universalmente nota come *Liber extra*; la raccolta di decretali pontificie promulgata da Bonifacio VIII nel 1298, ovvero il *Liber sextus*; le *Clementinae* e le *Extravagantes*.

Nel testo, poi, l'Autore fa ricorso ad un livello di fonti di notevole importanza per lo sviluppo del diritto canonico nel Regno di Boemia e che si legano strutturalmente al territorio esaminato: le fonti particolari. Tali fonti, in modo particolare quelle dei concili territoriali provinciali, interprovinciali, diocesani e interdiocesani, sono da tenere particolarmente in considerazione nella storia del diritto canonico al fine di comprendere lo sviluppo dell'organizzazione ecclesiastica e la diffusione del diritto canonico in un determinato territorio o in una specifica epoca.

Le succitate fonti canoniche conciliari particolari, infatti, fin dall'epoca del *ius antiquum*, hanno caratterizzato in modo peculiare lo sviluppo delle fonti e, successivamente, della scienza del diritto canonico, costituendo uno dei modi rilevanti in cui le disposizioni della Chiesa sono state fatte conoscere alle comunità di fedeli, sia per mezzo dei *canones* conciliari, sia per mezzo della fioritura delle Collezioni di canoni conciliari che hanno accompagnato e definito anche a livello territoriale – più o meno costantemente anche se con differenziazioni temporali a seconda delle varie epoche della storia del diritto canonico – la struttura giuridica ecclesiastica.

Così, per esempio, nel volume si afferma molto opportunamente che un importante mezzo per diffondere le norme del diritto comune, le disposizioni dei concili ecumenici e le Collezioni del diritto canonico sono stati senz'altro gli statuti dei legati pontifici, dai quali è certamente ben comprensibile lo "stato di salute" ecclesiastico di un determinato territorio e il suo rapporto con la Santa Sede per mezzo dei c.d. sinodi legatini, molto numerosi nel territorio preso in esame dall'Autore.

Come fonti del diritto canonico particolare, poi, assumono particolare rilevanza i riferimenti agli statuti provinciali, in modo specifico gli Statuti Provinciali di Praga del 1349 ai quali è dedicato un ampio paragrafo, e gli statuti diocesani, fra i quali sono menzionati quelli degli Arcivescovi di Praga, insieme ai protocolli sinodali, e dei Vescovi di Olomuc. In più, al fine di comprendere l'importanza dei concili, tanto ecumenici quanto particolari, l'Autore non manca di citare gli statuti emergenti dalle visite del Metropolita laddove l'*interrogatorium* e il protocollo della visita si presentano a noi come strumenti preziosi per comprendere lo *status* culturale del diritto canonico nel territorio esaminato.

Anche in questo caso, l'Autore molto opportunamente riesce a far emergere dai singoli documenti protocollari delle visite episcopali, l'attenzione della Chiesa rispetto al territorio e il necessario equilibrio sussistente fra un'attività ecclesiastica (la visita episcopale) e il suo svolgimento all'interno di un territorio nel quale è costituito un ordinamento giuridico civile (in questo caso il Regno di Boemia).

In conclusione, ci pare che il volume oggetto delle presenti brevi annotazioni costituisca in modo chiaro una robusta cornice, ben forgiata, sul rilevante ruolo del diritto canonico

nello sviluppo istituzionale-organizzativo del Regno di Boemia durante l'esperienza giuridica medievale evidenziando al tempo stesso, nell'ambito della storia del diritto canonico e come riflessione più ampia condotta in questa sede, il ruolo di "formante culturale" – oggi come allora – delle fonti e della scienza giuridica elaborate dalla Chiesa nelle diverse epoche storiche.

Matteo Nacci Roma

Joëlle Rollo-Koster, The Great Western Schism, 1378-1417. Performing Legitimacy, Performing Unity, Cambridge University Press: Cambridge UK – New York 2022. XIV + 406 pp. ISBN: 978-1-107-16894-7.

Mit der vorliegenden Untersuchung begibt sich die seit vielen Jahren an der University of Rhode Island lehrende Joëlle Rollo-Koster auf einen neuen und zu einer fruchtbaren Diskussion einladenden Weg der wissenschaftlichen Rezeption des Großen abendländischen Schismas (im Englischen: 'great western schism'). In den Fokus ihrer Arbeit rückt sie dabei die Selbstdarstellungs- und Legitimierungsstrategien der miteinander konkurrierenden Päpste und befasst sich mit deren zeitgenössischer Wahrnehmung und Interpretation. Als Spezialistin für die Papstgeschichte des 14. Jahrhunderts einschlägig ausgewiesen und durch wichtige Forschungsbeiträge mit kulturwissenschaftlicher und emotionsgeschichtlicher Fragestellung in der Fachwelt anerkannt, ist die Autorin geradezu prädestiniert, das schon vielfach in der Literatur behandelte Epochenereignis des Schismas unter Einbeziehung eines reflektiert soziokulturellen Ansatzes erneut zu analysieren und dem Thema dadurch neue Seiten abzugewinnen. Denn bislang wurde, wie sie einleitend feststellt, das Schisma primär aus administrativ-institutionellen, (kirchen-)politischen oder (kirchen-)rechtlichen Blickwinkeln untersucht. Zudem stand bis in die jüngere Vergangenheit die Beantwortung der Frage, wer denn der wahre Papst sei bzw. der „richtigen" Papstlinie angehöre, im Zentrum eines mitunter stark apologetisch ausgeprägten Forschungsinteresses. In der jetzt vorgelegten Darstellung des Schismas geht die US-Amerikanerin über diese 'traditionellen' Forschungsansätze deutlich hinaus, indem sie die Analyse des Schismas um eine soziokulturelle Perspektive erweitert, von der sie sagt: "the following approach emphasizes a modern historiography… At a Minimum, social and cultural anthropology can inform institutional history and vice versa" (10). Dazu legt sie ihrer Arbeit die der anthropologischen Ethnologie entstammende und von Victor W. Turner entwickelte Kategorie des 'social drama' zugrunde, dessen vier Phasen (knapp zusammengefasst bei »wikipedia« nachzulesen) sie für ihre Darstellung und Analyse dieser tiefsten Wahrnehmungs- und Bewusstseinskrise der spätmittelalterlichen Christenheit nutzt. Insbesondere weist sie auf die Bedeutung der Kategorie 'Selbstdarstellung von Autorität', d.h. ihrer 'performance' hin und führt eindringlich vor, wie diese präsentiert und von den Zeitgenossen wahrgenommen wurde. Diesem Ansatz folgend wird in den anschließenden Kapiteln an unterschiedlichen Teilaspekten untersucht, wie sich päpstliche Autorität während des Papstschismas zeigte und wie diese legitimiert wurde.

So interessiert sich die Autorin auch weniger für den Ausbruch und die Verfestigung des Schismas sowie die Überwindung der kirchlichen Spaltung und deren Hintergründe (das Versprechen des Haupttitels ihres Buches mag den neugierigen Leser in seiner Erwartungshaltung leichtsam in die Irre führen). Vielmehr stehen für sie die Päpste selbst und das durch sie verkörperte Papsttum während der langen Schismajahre im Mittelpunkt.

Nun ein Blick auf den Aufbau der Studie: Einer kurzen Einleitung (1-17), in der Rollo-Koster ihr Vorhaben vorstellt und die theoretische Grundlage erklärt, folgen zahlreiche mit anschaulichen Beispielen untermauerte Einzelaspekte, die sie in insgesamt sieben Abschnitte unterteilt. Zunächst beschreibt sie das Schisma als 'social drama' (18-68), das sich in vier Etappen – breach, crisis, redressive action, reintegration – vollzieht, bevor sie sich die Selbstdarstellung des Papsttums besonders im Verlaufe des Schismas (69-111) genauer ansieht: Dabei stellt sie fest, „[t]he multiplication of popes exaggerated papal behavior more than altered it" (69). Sie beschreibt dies an Formen des angemessenen Auftretens und Verhaltens der Päpste, ebenso an dem ritualisierten Produktionsprozess und der Verbreitung päpstlicher Bullen, um obödienzweit Präsenz zu zeigen und die eigene Person als rechtmäßigen Amtsinhaber zu präsentieren und zu legitimieren. Propagandistischem Zweck diente auch die Vereinnahmung der Gottesmutter Maria als Brückenbauerin für die Union, exemplarisch dargestellt an der Einführung des Fests Mariä Darstellung/Opferung (87-97). Nicht weniger hatte die Verleihung der goldenen Rose einen hohen symbolischen Wert; denn sie zeichnete eine Person (Herrscher) aus, die der jeweiligen Obödienz Glanz verleihen und ihr dadurch indirekt Unterstützung geben sollte. In Abschnitt 3 (111-144) analysiert die Autorin anhand dreier exemplarischer Darstellungen (Baldanas *De magno schismate*; Richentals Chronik des Konstanzer Konzils sowie des Apokalypsen-Wandteppichs von Angers) die dort sichtbar werdenden Vorstellungen von der Krise des Schismas. Im vierten Abschnitt (145-186) befasst sie sich mit den widerstreitenden legitimatorischen Grundlagen, die sie insbesondere an der rhetorischen Verwendung des Widerstandsbegriffs untersucht. Dabei kann sie zeigen, dass die französischen Kardinäle und ihre Anhänger, verärgert über die finanziellen Kürzungen, die sie trafen, sehr früh damit begannen, die Legitimation Urbans VI. offen in Frage zu stellen und ihn als einen *intrusus* zu bezeichnen. Das Verhalten wurde – gestützt auf Bartolus – zum Auslöser für ihr Bemühen, diesen Papstprotagonisten als einen Tyrannen zu beseitigen – ein Beispiel, das auch im weltlichen Bereich rasch Schule machen sollte. Die Nichteinhaltung von gegebenen Versprechen wurde damit zu einem zentralen Absetzungsgrund (⟶ Richard II. im weltlichen; Benedikt XIII. und Johannes XXIII. im kirchlichen Bereich).

In Abschnitt 5 (187-230) untersucht die Autorin exemplarisch einen Schlüsselaspekt der Liturgie, den Umgang mit dem gestorbenen Pontifex. Die Kontinuität des Papstes („res papae") als Institution über den Tod der Person hinaus diente letztlich ebenfalls der Permanenz der richtigen Papstlinie und verstärkte damit die Kompromissfindung zur Überwindung des Schismas. Die Abschnitte 6 und 7 (231-292, 293-356) sind den beiden miteinander konkurrierenden Papstsitzen Rom und Avignon gewidmet. Im Zentrum steht hier die Legitimierung durch eine Verschränkung von symbolischer Repräsentation und realem Machtanspruch des jeweiligen Papstes, die die Autorin an unterschiedlichen Manifestationen und kulturellen Symbolen festmacht. Dies wird besonders deutlich in der Neapel-Frage,

die das ganze Schisma durchzog: Die Durchsetzung ihres Protegés, Charles von Durazzo bzw. des Herzogs von Anjou, als rechtmäßigen Herrscher im süditalienischen Königreich diente den beiden Päpsten dazu, ihre eigene Position gegenüber dem Amtskontrahenten auszubauen. Ebenfalls der eigenen Legitimierung diente die Kanonisierung des Kardinals Pierre de Luxembourg in der Avignoneser Obödienz (329f.), während die Delegitimierung Benedikts XIII. nach der zweiten französischen Subtraktion (1408) die Entscheidung des Pisanums zur Wahl eines neuen Papstes abstützen sollte.

Rollo-Kosters Buch wird abgeschlossen durch eine knappe Zusammenfassung ihrer Ergebnisse, in der sie den Ausgangspunkt ihrer Untersuchung nochmals kurz skizziert und die Bedeutung des Schismas als 'soziales Drama' für den mittelalterlichen Menschen hervorhebt. Dieses beschränkt sich allerdings nicht nur auf das Sehen, Hören und Lesen, sondern schließt auch andere Sinne der Wahrnehmung mit ein. „Legitimacy was constructed around seeing and hearing, for sure – but the examples presented demonstrate the frequent references to other senses, such as touch, music, or even smell" (359). Insgesamt hätte sich der Vf. der Rezension allerdings mehr Beispiele (wie in Abschnitt 6 zu Rom) gewünscht, bei denen die Selbstaussagen der Zeitgenossen, soweit vorhanden, stärker herangezogen und ausgewertet worden wären – nicht zuletzt, um dadurch den potenziellen Erkenntnisgewinn des kulturwissenschaftlichen Ansatzes zu demonstrieren. Denn Inszenierung von Legitimität bedeutet ja nicht automatisch, dass diese auch so wahrgenommen wird.

Zuletzt folgen noch eine umfangreiche Bibliographie (366-390) sowie ein für den Benutzer nützliches Personen-, Orts- und Sachregister.

Nicht alles, was in dieser Studie vorgestellt wird, ist brandneu; einzelne Abschnitte sind bereits in kürzerer oder längerer Fassung in den diversen Untersuchungen der Autorin veröffentlicht worden, auf die in Fußnoten und Bibliographie selbstverständlich auch hingewiesen wird. Das schließt indes einen Mehrwert keineswegs aus, da die einzelnen Beobachtungen in ihrer aktuellen Publikation nicht mehr als Einzelphänomene beschrieben werden, sondern jetzt in einen größeren Rahmen gerückt sind. Dadurch entsteht ein zusätzlicher Erkenntnisgewinn, der diese Arbeit unbedingt lesenswert macht.

Überdies bietet Rollo-Kosters Schismageschichte auch etwas gänzlich Neues, weil ihre Herangehensweise stark kulturwissenschaftlich und ansatzweise auch intellektuellgeschichtlich orientiert ist. Dass darüber andere Aspekte zu kurz kommen, liegt in der Natur der Sache, d.h. in ihren grundlegenden Entscheidungen.

Details lassen sich immer bemäkeln, etwa die manchmal sprachlich inkorrekte Wiedergabe v.a. deutschsprachiger Literaturtitel – hier wäre ein aufmerksamer Lektorenblick gewiss hilfreich gewesen – oder eine nur rudimentäre bzw. fehlende Berücksichtigung wichtiger jüngerer Publikationen aus dem deutschsprachigen Raum (z.B. Florian Eßers fulminante Studie zum Pisaner Konzil und Mona Kirschs Arbeit zum Konzil im Spätmittelalter). Auch die klassische Darstellung Walter Brandmüllers zum Konstanzer Konzil wurde nur unzureichend berücksichtigt – andernfalls wäre bspw. die Einschätzung, dass Johannes XXIII. unter dem Druck König Sigmunds der Einberufung des Konzils zugestimmt habe, in dieser Form wohl kaum von ihr formuliert worden (279, 281). Man darf dies als "Schönheitsfehler" abtun, da es nicht den Kern ihres Vorhabens betrifft und deshalb auch nicht das Gesamturteil zu ihrer Studie verzerren sollte. Die eigentliche Frage ist, ob Rollo-Koster durch

die Anwendung eines der anthropologischen Forschung entnommenen Modells und die exemplarische, nichtsdestoweniger ausführliche Darstellung der 'performance of authority' der konkurrierenden Päpste einen Mehrgewinn für die Erforschung des Schismas erzielen kann. Das von ihr exemplarisch ausgebreitete Wissen über das 'Performen der Päpste', deren Strategien, wie sie diese umgesetzt und damit ihre Position nach außen legitimiert haben, gewinnt in diesem Kontext ganz neue Konturen. Es kann letztlich dazu beitragen, die Rolle der Schismapäpste partiell neu zu bewerten und diese nicht nur als 'schwache' oder 'bedrohte' Päpste wahrzunehmen. So wird man die Frage nach dem Nutzen der Arbeit Rollo-Kosters insgesamt bejahen dürfen.

Trotzdem bleibt mitunter ein kleiner Wermutstropfen zurück: So wird etwa bei der Behandlung der *bullae* und ihrer Rolle für die sichtbare Repräsentanz des Papsttums zwar angesprochen, dass die Bullenproduktion ein Versuch der Päpste ist, ihre Präsenz in der jeweils eigenen Obödienzen zu festigen, leider aber kaum gezeigt, inwiefern das Schisma eine neue Situation erzeugte, wie nämlich die römische Obödienz zunächst ins Hintertreffen geriet und wie sie versuchte, diesen Vorsprung Avignons – auch mit Hilfe der Bullenproduktion – aufzuholen. Nicht nur in diesem Fall werden die klugen Beobachtungen der Autorin durch zu wenige Belege aus den Schismajahren abgestützt. Die Konkurrenz der beiden (bzw. drei) sich um Anerkennung und Dominanz bemühenden Päpste, das Ringen um die eigene Legitimation bei gleichzeitiger Delegitimierung des Kontrahenten wird bedauerlicherweise zu selten vergleichend in den Blick genommen und kritisch thematisiert, um darüber die Frage nach dem Fortdauern des Schismas und seiner Überwindung zu klären.

Alles in allem ist der Studie Rollo-Kosters zu wünschen, dass sie die Tür dazu öffnen kann, auch andere als weitgehend ausgeforscht geltende Themen der spätmittelalterlichen Geschichte mit kulturwissenschaftlichen und emotionsgeschichtlichen Fragestellungen zu untersuchen, um darüber neue Perspektiven und Erkenntnisse zu gewinnen.

Der Neuansatz der amerikanischen Historikerin, das Schisma kulturhistorisch über die "Performance" des eigenen Legitimitätsanspruchs und den Versuch, die Einheit zu repräsentieren, zu erklären, wäre auch aus der Perspektive der Konzilsforschung auf ihren Nutzen zu überprüfen. Dabei würden sich insbesondere die 'Konkurrenzveranstaltungen' von Perpignan, Cividale und Pisa (1408/09) ebenso wie die von Basel und Ferrara-Florenz-Rom (1431-1449) als mögliche Untersuchungsobjekte anbieten, nicht zuletzt mit Blick auf die "Performance" der miteinander konkurrierenden Päpste.

Ansgar Frenken Ulm

STUMP, Phillip H., Conciliar Diplomacy at the Council of Constance (1414-1418): Unity and Peacemaking in a World Historical Perspective – Based on a True Story, Leiden-Boston: Brill 2024 [= Studies in the history of Christian traditions 207]. XVIII + 293 pp.; ISBN 978-90-04-53841-2.

Phillip H. Stump, mittlerweile *professor emeritus* am Lynchburg College, VA zählt zweifellos zu den wichtigsten zeitgenössischen Historikern des Konstanzer Konzils, dessen Arbeiten neue Wege auf dem Weg zur Erforschung des Constantiense eröffneten. Seine Studie "The

Reform of Papal Taxation at the Council of Constance (1414-1418)", 1994 erschienen, ist längst zu einem Klassiker der Konstanz-Forschung avanciert. Andere seiner Arbeiten befassten sich unter anderem mit der Überwindung des Großen abendländischen Schismas auf dem Konstanzer Konzil, mit Reformvorstellungen und ihrem Verhältnis zur Tradition, mit Konzilspredigten sowie mit den Quellen des Constantiense.

In seiner jüngsten Veröffentlichung beschäftigt sich der Autor erneut und wie er schreibt, "in a World Historical Perspective", mit der Wiederherstellung der Union, worin er zurecht die eigentliche Aufgabe des Konstanzer Konzils sieht (Kapitel 1-5 und 8). Detailliert analysiert er in dem neuen Buch den komplizierten und immer wieder vom Scheitern bedrohten Prozess, der im Endergebnis zur Überwindung der Spaltung führte, in der die abendländische Kirche seit 1378 zunächst in zwei, später drei Obödienzen zerbrochen war und die zum Aufbau jeweils eigener Hierarchien geführt hatte. Versuche, das Schisma zu beenden, waren immer wieder gescheitert – zuletzt in Pisa 1409. Mit allen Mitteln der Diplomatie versuchte daher eine breite Mehrheit der in Konstanz zusammengekommenen Konzilsteilnehmer – über alle nationalen Unterschiede und hierarchischen Ränge des Klerus hinweg – einen Ausgleich zwischen den verschiedenen Gruppen und ihren unterschiedlichen Interessen herzustellen, um die kirchliche Einheit mit friedlichen Mitteln wiederherzustellen. Diesem gemeinsamen Ziel waren auch die zu Beginn des Konzils noch vorhandenen Loyalitäten zu den verschiedenen Päpsten, die bislang nicht bereit waren, ihren Anspruch als einzig wahres Kirchenoberhaupt aufzugeben, nachgeordnet. Deren geringe Bereitschaft, den Weg zur Union durch ihren Rücktritt freizumachen, ließ jedoch den Unwillen der Konzilsteilnehmer wachsen und setzte sie zunehmend unter Druck, selbst initiativ zu werden. Ein breites Bündnis, bestehend aus dem römischen König Sigmund, den Kardinälen d'Ailly und Fillastre, der "Gallicana", der "Germanica" und der "Anglicana", sowie zunehmend auch Vertretern der "Italica", brachte zunächst den Pisaner Papst Johannes XXIII. dazu, dass dieser seinen Rücktritt in Aussicht stellte und – nach seiner Flucht – vom Konzil abgesetzt wurde. Assistiert durch seinen loyalen Anhänger und Bevollmächtigten Carlo Malatesta ließ nun auch Gregor XII. in Verhandlungen mit Sigmund und dem Konzil seinen Rücktritt erklären, während Benedikt XIII. zögerte und auf Zeit zu spielen versuchte. Die Reise einer Konzilsdelegation sowie des römischen Königs nach Südfrankreich konnte zwar den Aragoneser Papst nicht zur Aufgabe seines Anspruchs bewegen, erreichte aber bei den ihn unterstützenden Herrschern und deren Königreichen, dass sie ihre Obödienz gegenüber dem halsstarrigen Benedikt aufgaben. Der Umsetzungsprozess der Gehorsamsaufkündigung gestaltete sich auf der iberischen Halbinsel allerdings als eher schwierig und langwierig, dessen Hintergründe Stump eingehend analysiert. Erst 1416/17 schickten die iberischen Königreiche ihre Gesandten nach Konstanz, um dem Konzil beizutreten und mit der Wahl eines einzigen und unbezweifelbaren Papstes die kirchliche Einheit im Okzident wiederherzustellen. Letzteres erwies sich allerdings als deutlich schwieriger als erhofft, was einerseits mit dem mühsamen Prozess der Integration der Anhänger Benedikts XIII. – vor allem denen aus Kastilien – zusammenhing, schließlich aber an der Frage des Wahlrechts im Konklave und der Frage, ob zunächst die Reformfrage gelöst oder aber zuvor die Neuwahl stattfinden solle, zu scheitern drohte. Ein letzter Kompromiss der Mehrheit des nach einem

Konsens suchenden Konzils, einschließlich des römischen Königs, mit den für ihre traditionellen Vorrechte beim Konklave streitenden Kardinälen und ihren Anhängern ebnete schließlich den Weg zum Konstanzer Konklave und der Wahl Martins V. und damit zur erfolgreichen Herstellung der Union.

Soweit die vom Autor in sechs von acht Kapiteln dargestellten historischen Ereignisse. Stumps zentrale These ("principal goal") ist das Aufzeigen der Konsensbemühungen der Konzilsväter – intern z.B. in Wahl- und Abstimmungsverfahren, die einen breiten Konsens herstellen sollten (S. 65), auch gegenüber Johannes XXIII., dem die Wahrung des Gesichts bei seinem Rücktritt zugestanden wird (S. 74). Nach außen zeigte sich die Suche um eine breite, auf Frieden angelegten Konsensbildung durch den Einsatz diplomatischer Mittel, während auf Gewaltanwendung (*via facti*) bewusst verzichtet wurde. Damit vermittelt der Autor einen guten Eindruck von einer Konzilspraxis, die auf friedliche Konsensbildung in einer vielfach gespaltenen Welt setzte (S. XI f., 22). Fast zwangsläufig richtet sich damit Stumps Fokus auf die Konzilsväter als einer gemeinschaftlich handelnden Gruppe (S. 83) und weniger auf einzelne herausragende Personen, etwa den römischen König, einen der drei Päpste, einzelne renommierte Kardinäle etc. En passant weist er auch darauf hin, dass es nicht so sehr einzelne Diplomaten bzw. Gesandte waren, sondern stets mehrköpfige Gesandtschaften, die mit den Verhandlungen beauftragt wurden (etwa bei der Wahl des Konzilsorts oder bei dem Treffen mit Benedikt XIII.). Auf diese Weise sollte der Konsens des Konzils widergespiegelt werden. In den Kontext der Betonung einer gemeinsamen Zielsetzung des ganzen Konzils steht auch die Neubewertung der Person König Sigmunds, einerseits durch dessen diplomatische Bemühungen ("his astute diplomacy", S. 37, 41), andererseits durch seine enge Kooperation mit dem Konzil, wodurch, wie Stump betont, das gemeinsame Handeln gestärkt wurde ("an effective mediator in cooperation with the Council", S. 41). Sein Bündnis mit Heinrich V. von England wird vom Autor daher auch nicht als einseitige Parteinahme im englisch-französischen Krieg interpretiert, sondern als der Versuch des römischen Königs, ein breites Bündnis europäischer Mächte zustande zu bekommen, nicht zuletzt um seine eigenen politischen Fernziele, vor allem die Befreiung des Heiligen Lands, nach einem Erfolg in der Unionsfrage auf dem Konzil umsetzen zu können. Auch sein späteres Arrangement mit Herzog Johann Ohnefurcht von Burgund diente insofern neben reichs- und hausmachtpolitischen Zielen letztlich der Wiederherstellung der Union, womit sich Stump eher bislang vernachlässigten Forschungsmeinungen (Fritz Quicke, Les relations diplomatiques entre le Roi des Romans Sigismond et las Maison de Bourgogne [fin 1416-début 1417], in: BCRH 90 [1926] 193-241, Jean-Louis Kupper, Empire et Bourgogne: le séjour a Liège du roi des Romains Sigismond [décembre 1416-janvier 1417], in: CRAI 149 [2005] 457-477), und auch Hoensch anschloss ("Quicke rightly recognizes that Sigismunds's most important long-range goal was the reunion of the church, and his opposition to the Armagnac government of France was principally because of the count of Armagnac's support for Benedict XIII", S. 199, auch S. 201). Die Argumentation des amerikanischen Historikers kann durchaus überzeugen und zwingt den Leser dazu, althergebrachte Forschungspositionen, die sich auf eine allzu unkritische Lektüre der Aufzeichnungen Fillastres stützen, zu überdenken und auf ihre Haltbarkeit und Tragfähigkeit zu überprüfen.

Manch ein Leser mag vielleicht kritisieren, dass andere wichtige Konzilsaufgaben wie die Umsetzung einer Reform an Haupt und Gliedern oder die Bewahrung des wahren Glaubens in der Auseinandersetzung mit häretischen Ansätzen in Stumps aktueller Studie nur peripher behandelt werden. Es liegt indes in der Fokussierung des amerikanischen Gelehrten auf die Unionsfrage als Kernanliegen der Konzilsarbeit und wird von ihm bereits in der Einleitung (S. XI; vgl. S. 65 und öfter) auch explizit benannt. Schon der Untertitel der vorliegenden Studie sollte an dieser Zielsetzung keinen Zweifel aufkommen lassen.

In der hier vorgelegten Arbeit geht es dem Autor nachdrücklich darum, zentrale Positionen und Interpretationsansätze der bisherigen Forschung anhand einer direkten Konfrontation mit den originären Quellen zu überprüfen und, wo dies nötig scheint, die Geschichte des Konstanzer Konzils neu zu schreiben. Im Rahmen seiner Darstellung der Verhandlungen der Kastilier zu ihrem Beitritt zum Konzil sowie zur Absetzung des Aragoneser Papstes, einem Kernstück dieser Arbeit, wertet Stump darüber hinaus erstmals systematisch die Handschrift 2599 der Biblioteca Universitaria de Salamanca aus. Bei dieser handelt es sich um eine umfangreiche Materialsammlung aus dem Besitz des Bischofs Diego de Anaya von Cuenca, des Verhandlungsführers der kastilischen Gesandtschaft auf dem Konzil, der als loyaler Anhänger Benedikts die Arbeit der Kirchenversammlung zu torpedieren versuchte. Dessen Strategie, mit Verweis auf das Fehlen von Freiheit und Sicherheit auf dem Konzil dessen Legitimation zu untergraben, scheiterte jedoch, wohl auch, weil er sich im eigenen Lager ins Abseits manövriert hatte (S. 207). Das Material der Handschrift gibt jedenfalls einen guten Überblick über das intransigente Verhalten Benedikts und seiner Anhänger, die Konstanzer Unionslösung mit allen Mitteln zu untergraben und jeden Versuch, ihn zum Rücktritt zu bewegen, bzw. ihn abzusetzen, als illegitim zu unterlaufen (S. 219). Das Vorgehen des spanischen Papstes und seiner Vertrauten in Kastilien, mit der sie mit falschen Gerüchten Königin Catalina verunsichert hatten (vgl. Ansgar FRENKEN, El trabajoso y difícil camino hacia la unión: Sancho Sánchez de Rojas, arzobispo de Toledo, y el papel clave que jugó en la extinción del gran cisma de Occidente en el reino de Castilla, in: En la España medieval 32 (2009) 51-83, hier 93f.), zeigt dazu deutliche Parallelen und findet damit eine Bestätigung für ein Vorgehen, dass an einer einvernehmlichen, friedlichen Beendigung des Schismas keinerlei Interesse zeigte. Eine Übersicht über die einzelnen Stücke dieser Handschrift enthält Appendix 2 (S. 262-271). Da dieses zentrale Manuskript für das Konzil bislang noch ungedruckt ist und nur an seinem Aufbewahrungsort eingesehen werden kann, ist es ein dringendes Anliegen der Konstanz-Forschung, dass es in gedruckter Form oder digital publiziert sowie kritisch aufbereitet wird. Wer wäre für diese Aufgabe nicht prädestinierter als der Autor der hier rezensierten Studie?

Ein Wermutstropfen bleibt jedoch. So fehlen im Kapitel zur Entwicklung Kastiliens nach Unterzeichnung der Capitula Narbonensia (Kap. 4.5, auch 4.6), dem Abschlussdokument der Verhandlungen von Perpignan, die Quellennachweise; auch die Sekundärliteratur wird in den wenigen Fußnoten kaum zitiert. Warum in diesem Kapitel – es bleibt ein Einzelfall – vom Autor auf den üblichen "Apparat" weitgehend verzichtet wurde, ist nicht zu erkennen.

Stump arbeitet nicht nur quellengestützt, sondern er informiert auch über den Aussagewert seiner Quellen, über Intentionen ihrer Verfasser und andere quellenrelevante Probleme

(vgl. Appendix 1, S. 257-261). Mit Argwohn betrachtet er insbesondere die Aufzeichnungen des Kardinals Fillastre, der keineswegs ein unparteiischer und objektiver Beobachter des Geschehens gewesen ist (S. 42-45), was allerdings in Teilen der älteren Forschung übersehen oder negiert wurde und dadurch zu manchen Fehlschlüssen und -interpretationen verleitet hat.

Seine Arbeit versteht sich als eine kritische, jedoch stets sachorientierte Auseinandersetzung mit althergebrachten Positionen der Konstanz-Forschung. Kritisch setzt er sich insbesondere mit den Positionen Walter Brandmüllers, des Verfassers einer umfassenden zweibändigen Darstellung des Konzils (1991/1997), eines Standardwerks der neueren Forschung, auseinander, man könnte in Teilen sogar von einem Gegenentwurf sprechen. Detailliert (S. XIV, 53 und öfter) begründet der Autor seine abweichenden Einschätzungen, z.B. bei der Einberufung des Konzils und der Beurteilung wichtiger Personen (Sigmund, Johannes XXIII., Benedikt XIII., Kardinal Fillastre etc.).

Stumps Studie basiert auf dem aktuellen Forschungsstand und berücksichtigt die einschlägige Fachliteratur, selbst wenn dem Rezensenten einzelne Lücken aufgefallen sind, etwa die bahnbrechende Studie Florian Essers zum Pisaner Konzil (2019), die etwas ältere Darstellung Johannes Grohes zu den Aragoneser Konzilien (1991), vor allem aber auch die beiden Bände zu den Verhandlungen in Perpignan 1415 (2017/18). Etwas misslich ist, dass die von ihm benutzten Werke und Autoren nicht immer in den Fußnoten (oder wenigstens im Literaturverzeichnis) nachgewiesen werden, bspw. W. McNeill (S. XII), C.M.D. Crowder und E.F. Jacob (S. 234). Ein bloßer Querverweis auf Stumps eigene ältere Arbeiten ist unpraktisch (S. 250 FN 4); nicht jeder Leser hat diese stets griffbereit. Hilfreich ist in jedem Fall der Index (S. 286-293), der die vorkommenden Orts- und Personennamen verzeichnet (wenngleich nicht ganz lückenlos; es fehlen – stichprobenmäßig festgestellt – etwa Henricus de Piro, S. 89, Dietrich von Münster, S. 85, oder Jean de Bertrands, Bischof von Genf, S. 94).

Man kann gewiss darüber streiten, ob es wirklich notwendig ist, Gegenwartsbezüge herzustellen, die teilweise doch sehr gewollt erscheinen (z.B. die Analogie zwischen geglückter bzw. nichtgeglückter interkultureller Kommunikation zwischen den Konzilsnationen mit der des Kalten Kriegs, S. 14f.). Nicht zu bestreiten ist aber, dass der perspektivische Vergleichsblick Erkenntnisse für spätere Epochen bis hin zur Gegenwart liefern kann, wie der Autor in Einzelfällen auch deutlich macht (etwa S. 75, 208 FN 20).

Auch weitere Verbeugungen vor dem Zeitgeist, etwa das Kapitel über die Frauen im Kontext des Konzils (Kap. 6) – gewiss ein interessanter Anstoß, der substanziell aber wenig Neues enthält – wären im Rahmen der Fokussierung seiner Studie nicht notwendig gewesen, sieht man vielleicht von der Rolle ab, die die Königin Catalina von Lancaster in der Phase der Loslösung Kastiliens von Benedikt XIII. spielte (S. 165-168). Der Bedeutung des Forschungsgegenstands angemessen wäre jedenfalls eher eine andere, eigenständigere Form der Veröffentlichung gewesen. Das mag auch für den Abschnitt zur Finanzierung des Konzils (Kap. 7) gelten, der eher bruchstückhaft einiges interessantes Neues für den Konstanz-Forscher bereithält und zeigt (wie der Abschnitt zu den Frauen), wo künftige Detail- und Vergleichsforschung ansetzen könnte.

Erfreulicherweise enthält das vorliegende Buch wenige Verschreibfehler, die den Lesefluss stören (eine Ausnahme: Tannenburg statt korrekt Tannenberg, S. 41). Nur hier und

da haben sich darüber hinaus Unrichtigkeiten eingeschlichen: Auf S. XIV ist zu lesen, dass die Zeitschrift *Annuarium historiae conciliorum* 1979 gegründet worden sei; tatsächlich war 1969 das Startjahr dieser Publikation, die seit dem Jahrgang 50 (2020) unter dem Titel *Annales historiae conciliorum* firmiert. Das Konzil von Pisa dauerte nicht von 1409-1410 (S. 10), sondern wurde bereits nach drei Monaten am 7. August 1409 beendet. Auf dem ersten Konzil von Lyon (1245) spielten die *naciones* keine nennenswerte Rolle (S. 16), anders als auf dem Nachfolgekonzil (1274, ebenfalls in Lyon). Manuel Chrysoloras starb auch nicht auf dem Weg zum Konzil (S. 29), sondern erreichte zusammen mit Johannes XXIII. Ende Oktober 1414 Konstanz, wo er dann am 14. Mai 1415 verschied. Schief ist auch die Angabe, dass Johannes von Wallenrode, Erzbischof von Riga, Oberhaupt des Deutschen Ordens oder der Leiter der Ordensgesandtschaft in Konstanz gewesen sei; dies war der Ordensprokurator an der Kurie Peter von Wormditt (S. 41). Die Capitula Narbonensia wurden im Dezember 1415 abgefasst, nicht erst im Dezember 1416 (S. 60). Der Bischof von Trier, Werner von Königstein (S. 80), war ein Erzbischof und hieß Werner von Falkenstein. Das erste Bleisiegel des Konzils wurde nicht 1417 (S. 115), sondern bereits 1415 verwendet. Sigmund und die Konzilsdelegation erreichten am 12. August nicht Perpignan, sondern erst das etwas nördlich gelegene Narbonne (S. 153). Zweifellos sind das vermeidbare, allerdings etwas ärgerliche Nachlässigkeiten, die den Wert der Studie indes nicht grundlegend in Frage stellen können. Auch in der Bibliographie sind eine Reihe von Verschreibungen, vor allem bei der Wiedergabe deutschsprachiger Literaturtitel, zu finden. Ein besseres Lektorat hätte hier womöglich Abhilfe leisten können.

Trotz der Komplexität der Thematik, für die einschlägige Vorkenntnisse in hohem Maße nützlich sind, lässt sich Stumps Studie flüssig lesen. Dies entspricht auch dem selbstgesetzten Anspruch "to tell a good story" (S. XVI). Für den Rezensenten war es jedenfalls eine spannende wie gewinnbringende Lektüre, die neben neuen Erkenntnissen vielfältige Anstöße gegeben hat, um über bisher als sicher geglaubte Forschungsgewissheiten erneut nachzudenken.

Mit seiner Arbeit setzt der renommierte US-amerikanische Konstanzforscher überdies Maßstäbe für ein 'Zurück zu den Quellen' und zugleich für einen kritischen Umgang mit den von ihm herangezogenen Quellen. Er traut sich darüber hinaus, althergebrachte und liebgewonnene Ansichten und Klischees der einschlägigen Literatur über Bord zu werfen, wenn er nach genauer Analyse seiner Quellen zu anderen Einschätzungen bzw. neuen Erkenntnissen gelangt, und er begründet diese sorgfältig. Dadurch kann der interessierte Leser auch erkennen, auf welcher Basis der Autor zu seinen neuen Positionen gelangt ist, und sich ggf. mit diesen produktiv auseinandersetzen. Damit zeigt die klar und strukturiert angelegte Studie ein Vorgehen, dass hoffentlich auch bei älteren wie jüngeren Forschern Schule machen wird. Die Erforschung des Konstanzer Konzils ist jedenfalls noch nicht an ein Ende gekommen, wie man nach den zahlreichen Festlichkeiten zur 600jährigen Wiederkehr des Ereignisses und seiner publizistischen Vermarktung zuweilen den Eindruck gewinnen konnte.

Ohne Zweifel gehört Stumps Studie zu den wichtigsten Publikationen aktueller Forschung zum Konstanzer Konzil. Dieser in vielen Aspekten unser Wissen um das Constantiense bereichernden Arbeit sind daher viele neugierige wie kritische Leser zu wünschen. Dem Autor gehört großer Dank ausgedrückt.

P.S.: Eine knappere Version dieser Besprechung findet sich in dem US-amerikanischen Rezensionsjournal "The Medieval Review", veröffentlicht am 2.3.2025: https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/41224/43191.

Ansgar Frenken Ulm

Bibliographie zur Konziliengeschichte

zusammengestellt von Ansgar Frenken / Ulm

I. Allgemeines und Übergreifendes

1. N.N., Les synodes (= Connaissance des Pères de l'Eglise 173 [mars 2024]), Paris: Nouvelle Cité Èditions 2024. 63 pp.
2. Abadías Aurin, David, Historia de los concilios: la Iglesia a través de sus concilios ecuménicos, Córdoba: Sekotia 2023. 510 pp.
3. Pallath, Paul, Primacy and Synodality According to the Common Tradition of the Church in the First Millennium, in: Iustitia 14 (2023) 9–48.
4. Scipioni, Luigi Isnardo, Che cosa è un Concilio ecumenico, in: SacDo 68 (2023) 28-40.
5. Forlani, Filippo / Frenken, Ansgar / Prügl, Thomas (Hg.), *Synodalis consonantia*. Konziliengeschichte als Spiegelbild kirchlicher Diskussionskultur und Identitätsfindung. Johannes Grohe zum 70. Geburtstag, Münster: Aschendorff 2024. XIV + 759 pp.
6. Klöckener, Martin, La dimension liturgique des conciles et synods: l'apport de l'histoire à une question actuelle, in: MD H.314 (2023) 65–81.
7. Huerga, Alvaro, Primato e collegialità la struttura monarchico-gerarchica della Chiesa nei due Concili Vaticani, in: SacDo 68 (2023) 137–165.
8. Rougé, Matthieu, Première session du "Synode sur la synodalité": une relecture théologique, in: NRTh 146 (2024) 107–124.
9. Theobald, Christoph, La première session de la XVIe assemblée générale ordinaire du Synode des évêques: point d'étape sur un chantier ouvert, in: RSR 112 (2024) 15–31.
10. Zaccaria, Francesco, Synodality and Decision-Making Processes: Towards New Bodies of Participation in the Church, in: Religions 15 (2024) Artikel-ID 54.

II. Altertum:

11. Edwards, Robert, Canon Lists of Church Fathers in Early Christianity, in: Religion & theology 31 (2024) 57–76.
12. Weckwerth, Andreas, Konzil als Liturgie – der liturgische Rahmen spätantiker westlicher Synoden, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 19–40.
13. Graumann, Thomas, Beobachtungen zur "Streitkultur" der altkirchlichen Konzile, in: Müller, Andreas (Hg.), Streitkulturen in der Kirchengeschichte. Synodal – politisch – akademisch, Leipzig 2024, 25–58.
14. Graumann, Thomas, Mitwirkung im Konzil: Status – Rang – Rolle, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 41–60.
15. Price, Richard, Conciliar Definitions and the Development of Doctrine, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 61–74.

16. Boddens Hosang, Francina J. E., The Fourth Century: The Council of Elvira, in: Koet, Bart J. / Murphy, Edwina / Ryökäs, Esko (ed.), Deacons and Diakonia in Late Antiquity: The Third Century Onwards, Tübingen 2024, 331–343.
17. Heil, Uta / Scheerer, Christoph, Neuedition der sogenannten Akten des sogenannten Konzils von Cäsarea zum Ostertermin und Fastenfragen, in: ZACh 26 (2022) 403–445.
18. Fernández, Samuel, Fontes Nicaenae Synodi: The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-337), Boston [u.a.]: Brill (Schöningh) 2024. XXXVI + 302 pp.
19. Melloni, Alberto / Bianchi, Costanza (eds.), The Creed of Nicaea (325). The *Status Quaestionis* and the Neglected Topics, Göttingen: V&R unipress 2024. 182 pp.
20. Link, Hans-Georg, Attraktive Fremdheit Gottes: Das Ökumenische Bekenntnis von Nizäa (325-2025), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2024 [= Online-Ressource].
21. Maspero, Giulio, John of Damascus' Epistemology at Nicea II: a Key to the First Seven Ecumenical Councils, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 75–92.
22. Maspero, Giulio, Dall'ontologia di Nicea all'ontologia trinitaria, in: PATH 23 (2024) 49–70.
23. Mira Iborra, Manuel, El concilio de Gangra a la luz del pensamiento de Eusebio de Cesarea, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 93–103.
24. Stewart-Sykes, Alistair, τὰ ἅγια εἰς λόγον εὐλογιῶν: Laodicea Canon 14 in its Phrygian Context, in: VigChr 78 (2024) 489–495. [zu Konzil im 4. Jahrhundert]
25. Ferreiro, Alberto, Did Priscillian have a Manichaean View of Creation?, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 105–116.
26. Kooijman, Marijke, Narratives of Authority around Chalcedon's Canon 28: The Emperor Marcian, Bishop Leo I, and the Functions of Late-Antique Imperial Letters in Ecclesiastical Letter Collections, in: JECS 32 (2024) 519–551.
27. Horn, Stephan O., Das Konzil von Chalcedon. Die Stellung des Papstes innerhalb der Synode und angesichts der kirchenpolitischen Absichten des Kaisers, in: Ders. / Trimpe, Martin / Twomey, Vincent (Hg.), Der römische Primat – angefragt in Zeiten des Umbruchs: Nicäa, Konstantinopel, Chalcedon und Reformation in England, St. Ottilien 2024, 71–168.
28. Kinzig, Wolfram / Brüggemann, Thomas (Hg.), Acta conciliorum oecumenicorum 1.1: Translationes. Concilium Universale Ephesenum – Von den Anfängen der Nestorianischen Streitigkeiten bis zur Einberufung des Konzils, Berlin: De Gruyter 2024. LV + 540 pp.
29. Lange, Christian, Nestorios war kein "Nestorianer": Eigenwilliges Vorgehen auf dem Konzil von Ephesus, in: Welt und Umwelt der Bibel H.112 (2024) 48–53.
30. Frenkel, Luise Marion, Power and Authority in Late Antique Synods: Memnon of Ephesus and the Leadership of the Council of Ephesus (431), in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 117–136.

31. ORLANDI, Tito, Coptic Documents on The Council of Ephesus, in: Occidente-Oriente 4 (2023) 173–189.
32. GRATSIANSKIY, Mikhail Viacheslavovich, Church of Rome and the Condemnation of Nestorios of Constantinople during the Third Ecumenical Council (auf russisch), in: Anticnaja drevnost i srednie veka 51 (2023) 51–75.
33. SZIDAT, Joachim, I funzionari dell'amministrazione civile al concilio di Calcedonia (451), in: LIZZI TESTA, Rita / MARCONI, Giulia / GIOMMA, Alessandra (Ed.), The Collectio Avellana and the development of notarial practices in Late Antiquity, Turnhout 2023, 259–268.
34. MIŠKOVIC, Mirko / FILIC, Andrea, »Petar je progovorio po Leonu«. (II) Recepcija Dogmatske poslanice Flavijanu Leona Velikoga na zasjedanjima Kalcedonskoga koncila (IV. - V. sjednica, 17. i 22. listopada 451.) [»Peter Spoke Through Leo«. (II) The Reception of the Dogmatic Letter to Flavian of Leo the Great at Sessions of the Council of Chalcedon (4th - 5th Session, October 17 and 22, 451)], in: Diacovensia 31 (2023) 165–186.
35. KOVÁCS, Péter E., The acts of the council of Chalcedon as source for the history of the Huns, in: NEMETI, Sorin / NEMETI, Irina / FODOREAN, Florin-Gheorghe / COCIS, Sorin (eds.), Est modus in rebus. Essays presented to Professor Mihai Barbulescu at his 75th anniversary, Cluj-Napoca 2022, 93–106.
36. BARCELLONA, Rossana, Concili perduti o censurati? I dibattiti smarriti su grazia e libero arbitrio (Gallia, secoli V e VI), in: Aug. 63 (2023) 507–525.
37. BARCELLONA, Rossana, Il Secondo Concilio di Orange: Gli esiti di un laboratorio secolare, in: VetChr 60 (2023) 49–66.
38. MAS, Silvia, Fausto di Riez, da spettatore a voce autorevole dei concili gallici del V secolo, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 137–159.
39. FORLANI, Filippo, La schiavitù nei concili della penisola Ibéricain época Visigótica, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 161–184.
40. HEID, Stefan, Synodalakten als Quellen der Christlichen Archäologie am Beispiel Spaniens, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 185-203.
41. SPIRITI, Andrea, Il concilio di Pavia (698) e gli affreschi "greci" di Castelseprio, in: Bizantinistica 24 (2023) 107–121.
42. RALL, Jaime, John of Damascus as "Saracen-Minded": The Anathema of the Council of Hiereia in Light of Byzantine Iconoclasm and Early Islam, in: SVTQ 67 (2023) 55–94.
43. PRICE, Richard (Bearb.), The acts of the Council of Constantinople of 869-70, Liverpool: Liverpool University Press 2024 [= Translated texts for historians 79]. 520 pp.
44. LARENTZAKĒS, Grēgorios, Konflikt und synodale Konfliktlösung: Kein "Photianisches Schisma" und gemeinsame Anerkennung des Unionskonzils von Konstantinopel (879/880) als 8. Ökumenisches Konzil, in: WINKLER, Dietmar W. / CERNY-WERNER, Roland (Hg.), Synodalität als Möglichkeitsraum: Erfahrungen - Herausforderungen – Perspektiven, Innsbruck–Wien 2023, 159–196.

45. Osbat, Luciano, Gli antichi sinodi nelle diocesi dell'alto Lazio, Manziana (Roma): Vecchiarelli editore 2023. 177 pp.
46. Sowerby, Richard, The "Second Synod of St. Patrick" and the "Romans" of the Early Irish Church, in: Tr. 78 (2023) 47–78.

III. Mittelalter:

47. Woelki, Thomas, Die fürsorgliche Kirche? Kinderschutz und *Oppressio puerorum* in mittelalterlichen Synodalstatuten, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 207–222.
48. Álvarez de las Asturias, Nicolas, *In Nicena statutum synodo:* la "ampliación" del concilio de Nicea en las Decretales Pseudo–Isidorianas, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 223–239.
49. Heil, Michael, Canons, books of canons, and ecclesiastical judgments in Carolingian Italy: the Council of Mantua, 827, in: De Angelis, Gianmarco / Veronese, Francesco (eds.), Networks of bishops, networks of texts. Manuscripts, legal cultures, tools of government in Carolingian Italy at the time of Lothar I, Firenze 2022, 91–110.
50. Żak, Łukasz, *Apud Sanctum Genesium.* Un sinodo dimenticato del periodo della riforma gregoriana, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 241–256.
51. Strack, Georg, Redekultur und Konsens auf den Konzilien des Reformzeitalters, in: Speer, Andreas / Jeschke, Thomas (Hg.), Consensus (= MM 43 [2024]), Berlin–Boston 2024, 619–631.
52. Foulon, Jean-Hervé, Un synode fondamental de la Reforme Gregorienne, Latran 1059: ideal sacerdotal et premisses d'une vie canoniale reguliere? Autour d'une lecture du canon 4, in: Ardura, Bernard / Melville, Gert (a cura di)'Secundum Evangelium Christi et vitam apostolicam'. I Canonici Regolari dal Medioevo ai nostri giorni, Cillà del Vaticano 2023, 55–98.
53. Rouxpetel, Camille, Le concile de Clermont et ses suites: croisades, pouvoir et société, in: Bousquet-Labouérie, Christine / Henriet, Patrick (éd.), Église, société et pouvoir dans la chrétienté latine (910-1274), Paris 2023, 99–107.
54. Somerville, Robert, Pope Alexander III and the council of Tours (1163). A study of ecclesiastical politics and institutions in the twelfth century, Berkeley: University of California Press 2024. XI + 110 pp.
55. Bruns, Peter, "Als der Nil Byzanz überschwemmte..." – Eine armenische Häresie auf einer griechischen Synode der Kreuzfahrerzeit, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 257–272.
56. Vrankić, Petar, Die Legatensynode in Bosnien von 1203, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 273–303.
57. Frenken, Ansgar, Der hohe Reichsklerus in der Auseinandersetzung zwischen Kaiser Friedrich II. und Papst Innozenz IV. Seine Beteiligung am Ersten Konzil von Lyon und an der Wahl des (Gegen-)Königs Heinrich Raspe, in: RQ 119 (2024) 107–139.

58. WUNSCHHOFER, Jörg, Das Jahr 1274, das Konzil von Lyon und der Bau von St. Stephanus in Beckum, in: Münsterland. Jahrbuch des Kreises Warendorf 73 (2024) 118123.
59. FRENKEN, Ansgar, *Quibus sic peractis prefata sancta sinodus concorditer et unanimi omnium accedente consensu* [...] *deputavit approbavit et confirmavit* ... – "Consensus" und "Unanimitas" als Strukturprinzipien des Pisaner Konzils (1409), in: SPEER, Andreas / JESCHKE, Thomas (Hg.), Consensus (= MM 43 [2024]), Berlin–Boston 2024, 632–655.
60. GIORDANI, Federica Germana , Il fondo *Bollario di Benedetto XIII* dell'Archivio Apostólico Vaticano e due *litterae clausae* inedite sul concilio di Perpignan, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 305–329.
61. CINELLI, Luciano, I domenicani tra concili e osservanti agli albori del XV secolo, in: Quaderni di storia religiosa medievale 26 (2023) 161–176. [zum Pisanum 1409]
62. PASHKIN, Nikolai Gennadievich, [Byzantine Riddle of the Council of Constance: The Problem of the Motives of Emperor Manuel II Palaiologos (in russ.)], in: Anticnaja drevnost i srednie veka 51 (2023) 432–451.
63. GUIDI, Michela, *Vices apostolorum in ecclesia gerentes*. L'argomento della successione apostolica nel sermone di Leonardo Dati al concilio di Pisa (1409) e in Pierre d'Ailly a Costanza (1416), in: COTZA, Alberto / POLONI, Alma (a cura di), Chiesa e civitas nell'Italia medievale: studi per Mauro Ronzani, Pisa 2023, 31–46.
64. PROVVIDENTE, Sebastián, Decision Making at the Council of Constance (1414-1418): The case of Johannes Falkenberg at the *natio gallicana*, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 331-348.
65. STUMP, Philip H., Conciliar diplomacy at the Council of Constance (1414-1418): unity and peacemaking in a world historical perspective, Leiden–Boston: Brill 2024 [= Studies in the history of Christian traditions 207]. XVIII + 273 pp.
66. LEPPIN, Volker, Konstanz: das Konzil als Repräsentation des globalen Christentums, in: DELGADO, Mariano / DERS. (Hg.), Globales Christentum: Transformationen, Denkformen, Perspektiven, Basel–Stuttgart 2023, 197–211.
67. KLÖCKLER, Jürgen, Zwei Päpste aus Italien auf dem Konstanzer Konzil (1414-1418): Johannes XXIII. und Martin V., in: DERS. (Hg.), Konstanz und Italien: transalpine Beziehungen durch die Jahrhunderte, München-Tübingen 2023, 97–107.
68. LANGELOH, Jacob, A Fair Fight or a Rigged Jury? The Council of Basel (1431-1449) and the Structure of its Debate about the Immaculate Conception, in: CLAESSENS, Guy / DELLA SCHIAVA, Fabio / DRUWÉ, Wouter / FRANÇOIS, Wim (eds.), True Warriors? Negotiating Dissent in the Intellectual Debate (c. 1100-1700), Turnhout 2023, 117–149.
69. CADILI, Alberto, Una rilettura del *modus sedendi* al concilio di Basilea, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 349–361.
70. SEGL, Peter, *Quasi manu conserta in ius vacant*. Scheyrer Mönche verklagen Abt Konrad VI. (1427-1436) beim Konzil in Basel, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 363–383.

71. WOELKI, Thomas, Gesandter – Reformer – Bischof. Studien zu Nikolaus von Kues, (Habil. Humboldt-Univ. Berlin) 2024 [als elektron. Ressource: »http://edoc.huberlin.de/18452/29443«].
72. PRÜGL, Thomas, Ein neu aufgefundener Traktat zur Autorität der Konzilien von Andreas de Escobar, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 385–408.
73. IZBICKI, Thomas M., General Councils and the Errors of the Greeks according to Nicholas Eymeric and Francisco Peña, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 409–420.
74. FALCIONI, Anna, Pandolfo Malatesti e il concilio ecumenico di Ferrara (1438), in: RSCI 77 (2023) 43–51.
75. BERNATSKY, Mikhail, The Interpretation of the Epiclesis from the Acta Graeca of the Council of Florence (1439) and Its Impact on the Editio Princeps of the Liturgies of St. John Chrysostom and St. Basil the Great: Nicholas Cabasilas Reinterpreted, in: StLi 54 (2024) 176–206.
76. BARMIN, A. V., The Epiclesis Debate at the Council of Florence, written by Ch. Kappes, in: Scrinium 20 (2024) 401–408.
77. CHRYSOS, Evangelos, Das Unions-Debakel des Spätmittelalter sund die Verurteilung des Florentinums im Jahre 1484, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 421–440.
78. MINNICH, Nelson H., Lateran V and the Missions, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 443–455.
79. BULLNOIS, Olivier, Le concile de Latran V (1513), la dogmatique philosophique et l'histoire de la théologie, in: DERS. / DE FRANCESCHI, Sylvio Hermann / HOFFMANN, Philippe (èd.), Connaître Dieu. Métamorphoses de la théologie comme science dans les religions monothéistes, Turnhout 2024, 429–453.

IV. Neuzeit:

80. MELLONI, Alberto / BRAGHI, Gianmarco (a cura di), Conciliorum oecumenicorum generaliumque decretala. Edition critica. VI: Synods of the churches of and after the Reformation. The dawn of the Reformation (16th-17th centuries), part 1&2, Turnhout: Brepols 2023. XVIII + 1-566 / VI + 570–1092.
81. AL KALAK, Matteo, Election and Appointment of Bishops at the Council of Trent, in: MELLONI, Alberto / RUOZZI, Federico (eds.), Episcopal Elections in the Churches: Laws, Practices, Doctrines, Boston: Brill 2024, 189–210.
82. SARANYANA, José Ignacio, Disposiciones de Trento sobre el asociacionismo católico y su recepción en los concilios provinciales americanos, in: Cauriensia 18 (2023) 855–869.
83. VAN BÜHREN, Ralf, Die Trierer Domkanzel (1570-1572) von Hans Rupprecht Hoffmann. Ein frühes Hauptwerk künstlerischer Rezeption des Trienter Konzils, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 495–519.

84. KINGATA, Yves, Das Konzil von Trient in seiner Bedeutung für die Kanonistik: Anmerkungen zu einigen Aspekten des Heiligungsdienstes, in: Folia theologica et canonica 12 (2023) 267–302.
85. GILBERT, David, Ein Weg voller Hindernisse: die Theologie des Bischofsamts und die Residenzpflicht auf dem Konzil von Trient, in: OUELLET, Marc (Hg.), Für eine Fundamentaltheologie des Priestertums: Beiträge des internationalen Symposiums, 17. bis 19. Februar 2022, Band 2, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2023, 263–318.
86. BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, Las cofradías penitenciales y Trento: Origen y consolidación de la Semana Santa procesional en el ámbito castellano, in: Cauriensia 18 (2023) 871–894.
87. SCHMIDT, Bernward, Kirchenreform im Windschatten? Kontexte und Implikationen der Eichstätter Diözesansynode des Jahres 1548, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 457–473.
88. JUSTO FERNÁNDEZ, Jaime, El Concilio Provincial Compostelano celebrado en Salamanca 1565-1566. Etapa preparatoria, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 475–494.
89. TRAXLER, Christina, Die Verbreitung der Dekrete des Trienter Konzils im 16. Jahrhundert am Beispiel Österreichs, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 521–538.
90. AL KALAK, Matteo, Tramonto di un concilio. Superare Trento per un nuovo inizio: Giuseppe Alberigo e Paolo Prodi, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 539–556.
91. TUSOR, Peter, Councils of Hungary in the Early Modern Period, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 563–583.
92. COSTARD, T., Art. "Lima: III. Conciles", DHGE 34 (Lfg. 197, 2024) 1364–1370.
93. PIOPPI, Carlo, Il concilio provinciale di Pisa del 1850, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 585–603.
94. SCHATZ, Klaus, Trient als Argument - Das Tridentinum in Praxis und Diskussionen des 1. Vatikanums, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 605–616.
95. LLAMAS DÍEZ, Miguel, Misiones y misioneros en el Concilio Vaticano I: contexto, protagonistas, debates y documentos, Roma: EDUSC 2023. 710 pp.
96. ÁLVAREZ ALONSO, Fermina, La primauté dans les conciles du Vatican: Réception ou rupture?, in: BOSSCHAERT, Dries / MEY, Peter de / BEENTJES, Simon (ed.), Vatican I, infallible or neglectable? Historical and theological approaches to the event and reception of the First Vatican Council, Turnhout 2023, 277–300.
97. COLBERG, Kristin, Contributions of Vatican I to a Theology of Lay Leadership: Exploring Ecclesial Indefectibility as a Basis for Complementary Modes of Authority, in: StCan58 (2024) 153–170.
98. MORGAIN, Stéphane-Marie, Hyacinthe Loyson: Raisons et conséquences d'une opposition personnelle à Vatican I (septembre 1869 - octobre 1870) (I), in: Ter. 75 (2024) 243–267.
99. VON TEUFFENBACH, Alexandra, "Cuius panem manduco, carmina canto", in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 645–662.

100. Cerveró García, José Maria, El Concilio Provincial de Burgos (1898): contextos, participantes, decretos, Roma: EDUSC 2023 [= Quaderni di storia della chiesa 11]. 371 pp.
101. Fuster, Mónica, La Conferenza di Dar es Salaam (6-9 agosto 1928). Sinodalità in Africa durante l'epoca coloniale, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 663–694.
102. Ciftci, M. Y., Vatican II on Church-state Relations: What Did the Council Teach, Cham: Springer Int. Publ. – Palgrave-MacMillan 2024. IX + 268 pp. [Online-Ressource]
103. Körtner, Ulrich H. J. (Hg./Kommentar), Gaudium et spes. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute des II. Vatikanischen Konzils, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2024. 232 pp.
104. González, Ramón Sala, Releyendo la Gaudium et Spes con el Padre Arrupe, in: EstAg 58 (2023) 27–59.
105. Quisinsky, Michael, Ökumene als aggiornamento: Yves Congars Chrétiens désunis zwischen Konvergenz, Konflikt und Konzil, in: RoJKG 41 (2022) 43–62.
106. Pié-Ninot, Salvador, Apostolicam Actuositatem: Qué pasó en el Vaticano II con el decreto Apostolicam Actuositatem?, in: Gr. 104 (2023) 881–888.
107. Hauke, Manfred, Der positive Ausgang des Zweiten Vatikanums in den dogmatischen Fraugen. Die Quintessenz des Konzilstagebuches von Heribert Schauf, in: FKTh 40 (2024) 66–77.
108. Jiménez Lozano, José, Un momento deslumbrante; crónicas del Concilio Vaticano II, Sevilla: Renacimiento 2024. 340 pp.
109. Marchetto, Agostino, Per la storia e l'ermeneutica del Vaticano II. Un 'Sommario' ne apre lo scrigno della Segreteria di Stato, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 695–703.
110. Marchetto, Agostino / Porfiri, Aurelio, Rinnovamento o Rivoluzione? Dialogo intraecclesiale su Vaticano II e altri Sinodi, Napoli: Ed. Simone 2024. 87 pp.
111. Chiron, Jean-François, Vatican II et la présidence unifiée des trois fonctions ecclésiales, in: RDC 73 (2023) 291–310.
112. Niekämper, Miriam, Bischofsamt & arme Kirche? Die "Fraternität der Kleinen Bischöfe" und der Essener Weihbischof Julius Angerhausen (1911-1990) vor dem Hintergrund der Theologie einer "Kirche der Armen" auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Münster: Aschendorff 2024. 534 pp.
113. Pascarella, Marco, Teologia della Chiesa locale dal Vaticano II alla sfida della sinodalità, Assissi: Cittadella editrice 2024. 293 pp.
114. Wünsch, Thomas, Karol Wojtyla, das II. Vatikanische Konzil und der Entwurf einer kirchlichen "Ostpolitik", in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 719–733.
115. Grech, Sergio, The Reception of the Second Vatican Council by the Church in Malta, in: MTh 74 (2024) 113–140.
116. Delgado, Mariano, Aspekte der 'religionspolitischen' Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Spanien, in: *Synodalis consonantia* (wie Nr. 5), 705–718.
117. Louzao, Joseba, Las Resistencias Anticonciliares: Las apariciones marianas ein Espanã despues del Vaticano II, in: Rivista di storia del cristianesimo 20 (2023) 81–95.

118. CLIFFORD, Catherine E. / LAMPE, Stephen (ed.), Vatican II at 60. Re-energizing the renewal Vatican two at sixty, Maryknoll, NY: Orbis Books 2024. XIII + 191 pp. [auch: Online-Ressource].
119. FANTAPPIÈ, Carlo, Metamorfosi della sinodalità: dal Vaticano II a papa Francesco, Venezia: Marcianum Press 2023. 117 pp.
120. COLERIDGE, Mark, Pope Francis and synodality: A new phase in the reception of Vatican II, in: ACR 101 (2024) 74–85.

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Peter Bruns, Universität Bamberg, An der Universität 2, D – 96047 Bamberg, *peter.bruns@uni-bamberg.de*
Dr. Ansgar Frenken, Gögglinger Str. 59, D – 89079 Ulm, *ansgarfrenken@aol.com*
Prof. Dr. Johannes Grohe, Oppenhoffallee 6, D – 52006 Aachen, *johannesgrohe@gmail.com*
Prof. Dr. Gregory Halfond, Framingham State University, Department of History, 303 May Hall, 100 State Street, Framingham, MA 01701 USA, *ghalfond@framingham.edu*
Prof. Dr. Matteo Nacci, Pontificia Università Lateranense, Piazza San Giovanni in Laterano, 4, I – 00120 Città del Vaticano, *nacci@pul.va*
Prof. Dr. Thomas Prügl, Institut für Historische Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Schenkenstraße 8-10 A – 1010 Wien, *thomas.pruegl@univie.ac.at*
Fr. Joseph M. Rampino, 1427 West Braddock Road, Alexandria, Virginia 22302 USA, *rampino@cua.edu*
Prof. Dr. Ulli Roth, Universität Koblenz, Universitätsstraße 1, D – 56070 Koblenz, *uroth@uni-koblenz.de*
Prof. Dr. Matthias Simperl, Universität Augsburg, Universitätsstraße 10, D – 86159 Augsburg, *matthias.simperl@kthf.uni-augsburg.de*
Dr. Till Stüber, Institut für Mittelalterforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Dominikanerbastei 16, A – 1010 Wien, *Till.Stueber@oeaw.ac.at*
Prof. Dr. Petar Vrankić, Königsbergerstr. 14, D – 86381 Krumbach, *vrankic@t-online.de*
Dr. Johannes Anton Zieme, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Seminar für Neues Testament, Franckeplatz 1, Haus 25, D – 06110 Halle/Saale, *jazieme@posteo.de*