

# Michał Stachura

---

## Kann die Annahme der weltlichen Kriege in die spätantike Kirchengeschichten als diese Gattung der Geschichtsschreibung an die Mustern der militärisch-politischen Zeitgeschichten annähernd bewertet werden? : Der Fall des Kirchenhistorikers Sokrates

---

Res Gestae. Czasopismo Historyczne 5, 7-24

---

2017

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## ARTYKUŁY

Michał Stachura  
Uniwersytet Jagielloński

### Kann die Annahme der weltlichen Kriege in die spätantike Kirchengeschichten als diese Gattung der Geschichtsschreibung an die Mustern der militärisch-politischen Zeitgeschichten annähernd bewertet werden? Der Fall des Kirchenhistorikers Sokrates<sup>1</sup>

Can the Inclusion of Secular Wars Theme in the Late Antique Church Histories Be Recognized as a Factor That Brings This Genre Closer to the Political And Military Patterns of Zeitgeschichten? The Case of the Church historian Socrates.

**Abstract:** The specific nature of Late Antique Church histories in comparison with Greco-Roman historiography is understood as both the outcome of the difference in the narrative's subject and the particular method of its performance. Apparently, the Church historians' growing interest in the traditional theme of wars seems to account for this approaching to the "classical" patterns and the blurring of the genre's specific character. The author argues that this "assimilation" phenomenon was essentially the consequence of the proximity of the main subject of the narration, the history of the Church represented as a story of conflict, while – as the present analysis of some relevant sections from the work of the Church historian Socrates has demonstrated – the narrative of the history of wars would rather play the role of a digression in this narration and the "Divine" commentary on the events being depicted, thus hindering rather than facilitating the assimilating of the "Church History" to the norms determined by the so-called Zeitgeschichten.

**Key words:** Later Roman Empire, historiography, Church histories

---

<sup>1</sup> Ich möchte mich herzlich bedanken für Kollegen, die – unter der gesundheitlichen Bedingungen, die mir längere Bibliotheksreisen erschwerten – mir geholfen haben, die Literatur zu dem Aufsatz doch zu erreichen: Peter Van Nuffelen, Sebastian Schmidt-Hofner, Kamil Choda, Paweł Janiszewski. Die Verantwortungen für die Mangel dieses Aufsatzes, der höchstens als eine Arbeitshypothese angesehen werden kann, trage selbstverständlich nur ich selbst.

Der Sonderstellung der „Kirchengeschichten“ im Rahmen der spätantiken Geschichtsschreibung hat man so viel Platz in dem wissenschaftlichen Diskurs der letzten Jahren geschenkt, dass eine neue Interpretation in diesem Bereich zu bieten darf zurecht als ein Zeichen des Dünkels angesehen werden. Bestimmt auch dieser Beitrag darf sich nicht das Recht anmaßen, eine völlig neue und selbständige Überarbeitung der Thema zu werden, höchstens eine neue Fragestellung aufgrund der Ergebnissen von früheren Forschungen, „ein Zwerg, der auf die Schultern der Riesen kletterte“. Wenn ich mich doch meine Überlegungen öffentlich vorzustellen erlaube, so kommt es von einer Überzeugung, dass eine Untersuchung zur Art und Weise, auf welcher das Kriegsgeschehen die in Kirchengeschichtswerke angenommen war, ein neues Blick auf dem Sondercharakter der Gattung doch werfen kann.<sup>2</sup> Dabei bin ich mir auch völlig bewusst, dass mit der Analyse lediglich einer Kirchengeschichte eher signalisiere ich weitere Forschungsmöglichkeiten und dass ein breiteres Überblick meine Anfangshypothese sowohl unterstützten, wie auch modifizieren oder sogar völlig falsifizieren kann.

Allen diesen Schwächen der von mir gebotenen Antworten bewusst, möchte ich mich aber mit einem potenziellen Vorwurf auseinandersetzen, nämlich dass die Titelfrage unwichtig oder sogar künstlich sein solle. Im Wahrheit ist sie künstlich in dem Sinne, dass sie auf dem Zwischengebiet gestellt wurde, wo sich die modernen und antiken Vorstellungen zur Geschichtsschreibung zusammentreffen, in einem vergeblichen aber doch nutzbaren Probe der antike Phänomen nach modernen Kategorien systematisch zu ordnen. Dies gilt aber zu jeden Geschichtsforschung, ein Historiker darf sich doch nie naiv anmaßen etwas mehr als eine „Übersetzung“ oder „Modellierung“ des vergangenen Gedankenwelt zum Zwecke seiner modernen Wissenschaftsinteresse vollzuziehen (und wenn er ein solcher Fehler begeht, wird er am stärksten von anachronistischen Interpretationen bedroht).

Folgend, treten wir ins Gebiet der bewussten oder (schlimmer) unbewussten Wertestellung in Anbetracht an das vergangene Gedankengut, hier konkret an „die spätantike Kirchengeschichtsschreibung“. Unvermeidlich wird jeder Forscher der Epoche, der unserem Kulturkreis gehört, ins „Gibbonische Frage“ verwickelt, indem er, seiner Weltanschauung folgend, die Christianisierung der antiken Welt als Gutes oder Schlechtes, ein Entwicklungs- oder Dekadenzfaktor usw. zu sehen neigt.<sup>3</sup> Meiste akademische Historiker halten sich zwar den offenen ideologischen Deklarationen zurück, man kann aber überlegen, inwieweit leben die doch weiter, verhüllt, in anscheinend neutralen Vorstellungen wie die von dem „Ende der antiken Geschichtsschreibung“.

Wenn wir auch den bewussten oder unbewussten Parteilichkeit im Klammern nehmen, bleibt der Hauptproblem der Dualität, mit dem ein moderner

---

<sup>2</sup> Hier polemisch zu P. Allen, 1989, s. 5, die zwischen der Rolle der weltlichen Ereignisse in Kirchengeschichtswerken als integrale Glieder der vorgestellten Ereigniskette und als Gottesstrafen nicht unterscheidet.

<sup>3</sup> Wie erkennbar wird diese parteiische Einstellung auch heutzutage, wenn die Historiker über spätantike Kirchengeschichte schreiben zeigte E. Wipszycka, 1994.

Historiker auf die Werke seiner antiken Kollegen schaut.<sup>4</sup> Einerseits ist er bewusst, die antike Geschichtsschreibung dem Gebiet der Rhetorik zugehörte,<sup>5</sup> so wenn er dem präsentischen Fehler vermeiden wolle, sollte er sie ausschließlich mit rhetorischen Kriterien, die in der Epoche als wichtig galten, beurteilen. Andererseits, zurecht sieht er die „Studien über Vergangenheit“, die von den antiken Geschichtsschreibern unternommen wurden, als vorläufigerisch zu seinem eigenen Fach – und in diesem Sinne darf er sie als mehr oder weniger den modernen Forderungen der wissenschaftlicher Redlichkeit erfüllend anschauen. Dabei darf er aber nie vergessen, dass auch der moderne Geschichtskonzept kein unantastbares Prinzip bildet, vielmehr selbst einer geschichtlichen Entwicklung unterliegt. Dies gilt in besonderem den von Felix Jacoby erschaffenen Klassifikationskriterien der antiken Geschichtsschreibung.<sup>6</sup> Jacoby hat zurecht erkannt, dass die antike Geschichtsvorstellung viel reicher war als der in neunzehnten Jahrhundert geltende Paradigma, die Geschichte sei eine kausale Anordnung von Ereignissen, die meist der politisch-militärischen Sphäre des menschlichen Wirkens zugehörten.<sup>7</sup> Selbst aber dem Paradigma unterworfen hat er zwischen den erfundenen Kategorien „Zeitgeschichten“ ausgezeichnet, die als dem „modernen“ Geschichtsvorstellung nächste und somit wertvollste erkannt werden sollten.<sup>8</sup> Mit allem Respekt auf die Meisterwerk von Jacoby kann ein heutiger Historiker nur schwerlich seine Vorurteile folgen. Die Geschichte von Athenischen Polis als „allgemein“, die Geschichte des Persischen Reiches aber als „lokal“ bewerten<sup>9</sup> wird doch ein kurioser Beispiel einer Weltanschauung, die heutzutage eher in spezifischen politischen Kreisen als in Universitäten gepflegt wird. Mehr sachlicher scheint das Kriterium des Objekts zu bleiben, indem die antike Historiker die Ereignisse aus militärisch-politischen Bereich als Entwicklungsprozess zu fassen vermochten,<sup>10</sup> das andere Stoff aber eher statisch und ohne kausalen Zusammenhang vorstellten.<sup>11</sup> Dies heißt selbstverständlich nicht, dieser Stoff weder in Antike als weniger „geschichtswürdig“ gälte noch im XXI Jahrhundert als solches gelten darf, die Antiken waren einfach nicht bereit, hier die Fakten in einem kausalen Faden einzuordnen, was besser dem modernen Geschichtsvorstellung entsprechen würde.

Eine große Missverständnis kommt hier mit dem Begriff „klassisch“, der mindestens in polnischen akademischer Welt üblich im Anhang an die große

<sup>4</sup> Siehe R. Nicolai, 2007, s. 12.

<sup>5</sup> Ch.W. Fornara, 1983, s. 2–3, Note 16.

<sup>6</sup> Die Kritik an Jacoby's Systematik mit einem Versuch, andere Kriterien hier zu bieten siehe Marincola, 1999.

<sup>7</sup> J. Marincola, 1999, s. 306–307, dazu auch G. Schepens, 1997, s. 146.

<sup>8</sup> Die Sache ist mehr kompliziert, wie Ch.W. Fornara, 1983, s. 2–3 zeigt, mit der unzutreffender Name (der Hauptmerkmal dieser Gattung ist nicht, dass die Narration bis ins Zeitgeschehen geführt wird) wollte Jacoby die Name der „Geschichte“ sogar seiner gegenwärtiger Geschichtsvorstellungen nächster Gattung absagen.

<sup>9</sup> Siehe dazu J. Marincola, 1999, s. 297–299.

<sup>10</sup> Dies, wiederum, wurde den homerischen Epos übernommen (Ch.W. Fornara, 1983, s. 31).

<sup>11</sup> J. Marincola, 1999, s. 302.

politisch-militärische Geschichtswerken der Spätantike benutzt wird.<sup>12</sup> Es wird damit eine antike Wertekategorie angeführt, als ob die spätantike Geschichtsschreiber sich verpflichtet fühlten, die Mustern von Jacoby's „Zeitgeschichte“ zu folgen, in derselben Weise wie sie sich verpflichtet fühlten dem attischen Dialekt zu benutzen – und wenn sie sich ein eigenes Erzählungsparadigma aussuchten, wie es bei Kirchenhistorikern der Fall war, wurden sie dieser Aufnahme folgend als Neuigkeitsstifter oder Ungebildete, die den „klassischen Geschichtsschreibung“ nicht gewachsen sind, getadelt.

In Jacoby's Fassung wird Thucydides' Werk einigermaßen als Muster der „Zeitgeschichten“ vorgestellt. Man darf Thucydides' Autorität in der Antike keineswegs unterschätzen,<sup>13</sup> wie es aber vor einigen Jahren John Marincola zeigte, fühlten sich die antike Geschichtsschreiber keineswegs mit einem Verbot verbunden, andere Muster für eigene Geschichtsschreibung zu suchen oder sogar neue zu erfinden.<sup>14</sup> Und, da nicht eine Erklärung, sondern eine Erzählung von Geschichte ein primäres Ziel für sie war, so wenn's, darf man die Kategorie „klassisch“ nur der Erzählungsweise, nicht der Erklärungsweise anzuordnen.

Wie stellt sich aber die Ausgangsfrage im Lichte diesen Überlegungen vor? Zweifellos hat Eusebius von Caesarea mit seiner „Kirchengeschichte“ ein neues Qualität in die Tradition der antiken Geschichtsschreibung eingebracht,<sup>15</sup> zweifellos haben seine Nachfolgern die Originalität dieses Werkes stufenweise verkannt und sich den anderen Geschichtsschreibungsmustern angenähert – was letztendlich zu Verschwinden der „Kirchengeschichten“ als einer spezifisch der kirchlichen Geschichte gewidmeter Geschichtsschreibungsgattung führte.<sup>16</sup> Die Frage, die ich in diesem Aufsatz stelle ist, ob die breitere Berücksichtigung des politisch-militärischen Stoffes in den jüngeren Kirchengeschichtswerken zum wichtigen Faktor in dieser Entwicklung wurde, wobei die Annahme dem „Thucydideischen“ Stoff auf einer Werkstatt naturell zu einer Versuchung geführt hätte, die ganze Geschichte in der „Thucydideischen“ Weise zu erzählen. Meine Antwort, eindeutig negativ, wird mit einer Untersuchung der Rolle unterstützt, die „weltliche Kriege“ in dem Werk von Kirchenhistoriker Sokrates vorspielen. Der Phänomen wird, im verschiedenen Grade, bei allen zeitgenössischen Kirchenhistoriker beobachtet,<sup>17</sup> da aber nur Sokra-

<sup>12</sup> Hier wird J. Janiszewski 1999 maßgebend, indem sein Kapitel zur Thema in dem einzigen polnischen akademischen Schulbuch für spätantike Quellenkunde erschien, und so darf entweder als ein Ausgangspunkt für jede weitere polnische Forschungen auf dem Gebiet angesehen werden oder mindestens eine Stimme, die nicht übersehen werden kann. Janiszewski teilt die spätantike Geschichtsschreibung auf, indem er „klassischen Historiographie“ Kirchengeschichten, Breviarien und Chroniken entgegenstellt.

<sup>13</sup> B. Croke, 1977, s. 567 zur Geschichtsschreibung der römischen Kaiserzeit.

<sup>14</sup> Wenn's Thucydides ein Muster für Kriegsmonographie bat, so blieb sein Werk höchstens ein Einzelfall, dem zu gleichen die Verfasser den anderen Kriegsmonographien strebten (T. Rood, 2007). Zur Innovation in der antiken Geschichtsschreibung siehe J. Marincola, 199, s. 309–321.

<sup>15</sup> Sogar Seine zweite „Neuerfindung“, die christliche Weltchronik, hatte mehr eindeutige Vorläufer in dem früheren Geschichtsschreibung (R.W. Burgess, M. Kulikowski, 2013, s. 63–98).

<sup>16</sup> M. Whitby, 2007, s. 491–492.

<sup>17</sup> Geringer bei Theodoretus, der dem Eusebianischen Muster näher bleibt (P. Allen, 1989, s. 6).

tes eine Reflexion dazu bietet, betrachte ich seine programmatische Aussage als ein Anhaltspunkt für meine Erwägungen.

Wenn man die Soderstellung der Eusebius' Kirchengeschichte in der Geschichte der Geschichtsschreibung überlegt, wird allmählich „wie“ dem „worrüber“ vorangestellt – da niemand früher die Geschichte einer Glaubensgemeinschaft geschrieben hat, wird es als selbstverständlich genommen, dass ein neuer Thema neue Erzählungs- und Erklärungsweise gebrauchte. Wird aber das Thema wirklich ohne Präzedenz? Wie ich oben aufgezeigt habe, die Begrenzung des „geschichtlichen“ in antiken Geschichtsschreibung zum politisch-militärischen Sphäre ist ein anachronistisches und zeitbedingtes Sicht der modernen Geschichtswissenschaft, die antiken Geschichtsschreiber haben sehr wohl über andere Bereiche des menschliches Tätigkeit geschrieben, sie taten es nur auf eine andere Weise. Die antiken Historiker, von Herodotus an, scheuten sich nicht auch über religiöse Ansichten, Bräuche oder Strukturen zu schreiben,<sup>18</sup> sie wurden von ihnen aber „statisch“ gesehen, und somit könnten sie nur zu einem statischen Faktor in der politisch-militärischen Auseinandersetzungen werden oder auch zum Objekt einer Beschreibung im Rahmen der „ethnographischen Exkurse“. Im Gegensatz dazu, die Christen sahen ihre Kirche im gewissen dynamischen Entwicklung, die nicht zufällig die Dynamik der politisch-militärischen Geschehen ahnte.

Christliches Selbstbewusstsein, was die Natur ihres Glaubensgemeinschaft angeht, ist ein Thema für sich, zum Zwecke unserer Überlegungen müssen wir aber klar erkennen, dass zugrunde liegt hier eine Vorstellung über die Kirche als Fortsetzer des Volk Israel, also einer politisch-religiösen Gemeinschaft, der zwar zur Zeit von Jesus Christus die Möglichkeit einer militärischen und weitgehend auch außenpolitischen Wirken entbehrt wurde, keineswegs aber damit zurechtkam. Im Gegensatz dazu haben die Christen von Anfang an ihre Unterwerfung in „weltlichen“ Sachen dem römischen Staat anerkannt, keineswegs war es aber ein Verzicht auf ihre „nationale“ Identität. Vielmehr schöpften sie aus der langen jüdischer Erfahrung der Existenz in Diaspora, indem sie vergeblich um, so zu sagen, ein gewisses „doppelter Bürgerstatus“ strebten, der ihnen Recht gäbe, auf die Religionspflichten ihrer „weltlichen Vaterlands“ zu verzichten.<sup>19</sup> Beim Aufbau ihrer Gemeindestrukturen wie auch der Mustern innergemeindlichen Lebens haben sie wiederum die politische Strukturen und Handelsweisen poleis, in denen sie lebten, nachgeahmt (was wiederum, paradox, war umso einfacher, dass Kultausüben wurde im Antike als nicht nur politischen Gemeinschaft zugehörend, aber auch als sie gründend gesehen<sup>20</sup>). Es ist vielleicht nicht verwunderlich, dass die ähnliche Strukturen mit ähnlichen Ambitionen und Leidenschaften, Konflikte und Lösungsmustern fruchteten, also: mit einer ähnlicher Geschichte.

<sup>18</sup> Zu dem religiösen Welt bei Herodotus siehe T. Harrison, 2002.

<sup>19</sup> In dem Kontext darf man erinnern, dass die Inspiration von Eusebius mit dem Werk Joseph Flavius längst erkannt wurde (A. Momigliano, 1990, s. 138–140).

<sup>20</sup> C. Morgan, 1990, s. 1–10.

Der Unterschied zwischen den weltlichen und innerkirchlichen Konflikte besteht nicht primär auf dem Art, sie zu lösen (die *poleis* in römischen Reich wurden ja auch die Gelegenheit, die militärische Mitteln in ihrer Streitigkeiten anzuwenden, entbehrt) sondern auf ihrem geistesgeschichtlichen Ausmaß. Die theologische Auseinandersetzungen hatten ihre Vorläufer im antiken Welt gefunden, nicht aber im Leben der politischen oder religiösen Gemeinden, sondern der philosophischen Schulen. Zurecht Arnaldo Momigliano machte uns auf dem Muster aufmerksam, das für die Kirchengeschichtsschreibung das Werk von Diogenes Laertios bat. Es gehören hier: die Aufteilung der christlichen Denker an die Fortsetzer und Abtrünniger von der Lehre des Gründers, die Zitate aus ihren Werken als Beweismaterial in diesem Bereich und demselben Zweck dienende Vorzeigen von einer konstanten Sukzession der rechtgläubigen Bischöfe der wichtigsten Städten seit der apostolischen Zeit.<sup>21</sup> Ohne diese einflussreiche Interpretationsidee zu entwerten darf man doch nicht übersehen, dass in allen den Bereichen setzt Eusebius von Caesarea die Ideen fort, die schon längst im christlichen Literatur existierten. Das Problem des Kampfes mit Irrlehre ist seit den apostolischen Zeiten eine der Zentralthemen, nicht Eusebius, sondern Irenäus von Lugdunum ist jener, der als erste alle Häresien mit Konzept der „häretischen Sukzession“ mit kausalen Zusammenhang ordnet und in der Weise ihre „Quasi-Geschichte“ erfindet.<sup>22</sup> Das Zurufen der Ansichten von anderen ist ein allgemein anerkanntes Aspekt von christlicher Polemik und die Idee der apostolischen Sukzession bildet ein mächtiger Argument innerhalb dieser Polemik. Die Aufzählung von Bischöfe der wichtigsten Städte des Reiches kann übrigens auch rein „politisch“ erklärt werden, sie waren ja auch Hauptakteure meisten Geschehen in der Kirche und ihren Sukzession eine Aufmerksamkeit zu schenken, wenn man über die Geschehen erzählt, ist genauso natürlich wie eine Aufzählung der Sukzessionen auf einem Thron in der Geschichte jeder Monarchie.

Die christliche Kirche kann mit einer philosophischer Schule vergleichen, aber nicht geglichen werden – dem Fehler, dem Kaiser Konstantin zum Beginn der arianischen Streit begangen hat<sup>23</sup> darf man seinem Lobredner Eusebius nicht zuzuschreiben. Um zu antworten, warum die „Kirchengeschichten“ wurden so unerbittlich zur Geschichten den doktrinären Auseinandersetzungen würde ich lieber „Auseinandersetzung“ als „Doktrin“ zum Schlüsselbegriff wählen. Wenn Eusebius seine Geschichte zu Geschichten den weltlichen Kriegen vergleicht, meint er eher eine Gegenstellung als eine Nachahmung. Die geistige Kampf der Märtyrer wird zwar als (mindestens) genau so heroisch (also geschichtsschreibungswürdig) wie die Taten eines Kriegers vorgestellt, der Kampfarm und Gegner sind hier aber ganz unterschiedlich (man soll aufmerksam werden, dass Märtyrertod ist zwar auch ein Weltereignis, als eigentli-

<sup>21</sup> A. Momigliano, 1990, s. 140; P. Janiszewski, 2009, s. 164–165.

<sup>22</sup> Ich meine hier Irenäus, *Adversus Haereses* 1.22–31, wo der Autor versucht, eine historische „Genealogie“ der Häresien zu bieten.

<sup>23</sup> Ich meine hier selbstverständlich den Brief Konstantins an Arius und Alexander, der in Eusebius, *Vita Constantini* 2.69–72 zitiert wird.

che Gegner werden aber von Eusebius nicht die Heiden, sondern Böse Geister erkannt, und die eigentliche Kampf spielt sich nicht vor dem Auge des Publikums ab, sondern in der Seele des Heiligen).<sup>24</sup> Ganz andere Parallele beider „Kriegsgeschichten“ entdeckt Eusebius' Nachfolger Sokrates, indem er zum Schluss seines Werkes mit einem Biss von Melancholie schreibt, wenn die Kirchen in Frieden leben werden, wird auch ein Kirchenhistoriker kein Stoff für seine Erzählung finden.<sup>25</sup> In dieser Fassung ein Konflikt wird zum eigentlichen Motor des Geschehenes oder mindestens zum Faktor, der das Geschehen in eine Erzählung zu verwandeln ermöglicht (man kann bedenken, ob die Regel für mehrere menschliche Kulturen und ihre Erzählungsweisen oder nur für Antike gilt, auch in dem zweiten Fall sollte man eher aber Homer als Thucydides zur Verantwortung ziehen).

Ein Konflikt zum eigentlichen Thema der Kirchengeschichte zu machen ist aber nicht eine perverse Idee von Eusebius' Nachfolgern, sie stammt von dem Gründer der Gattung selbst. In dem Vorwort zu seinem Werk nennt er wörtlich die Auseinandersetzungen mit Häretiker, Juden und Heiden als die Hauptfaden, die er folgen möchte<sup>26</sup> – es ist eine programmatische Aussage, also auch eine bewusste Auswahl. Bei der Vorstellung dieser Konflikte war Eusebius tief in der Tradition der christlichen Polemiken verankert, somit werden auch einige Partien seines Werkes mehr zur Anthologie solcher Texte als zu einer Erzählung. Man könnte überlegen, in welchem Grade war dies programmatisch, in welchem ein Zeichen einer schlechten Schriftstellerwerkstatt. Wenn die modernen Historiker die eusebianische Neuigkeit, seine Unterlagen zu zitieren so gerne preisen,<sup>27</sup> müssten die Antike Leser nicht gerade mit diesem Merkmal der Gattung begeistert werden (ein Vergleich der Narrationsführung von Sokrates und Sozomenus zeigt auf, wie unterschiedlich die Eusebius' Nachfolgern selbst diesen Muster betrachteten).

Je mehr die Geschichte der Konflikte zur Erzählung wird, desto mehr ahmt sie die Kriegserzählungen nach. Bei Sokrates wird es sogar an dem benutzten Wortschatz sichtbar, indem die für Kriegsgeschehen typische Termini für Beschreibung der innerkirchlichen Streitigkeiten angewendet werden.<sup>28</sup> Die Ereignisse werden zu einer kausalen Kette, die sonst für Fassung politisch-militärischen Stoffes in der antiken Zeitgeschichten charakteristisch ist. Die Erklärung wird auch meist, nach dem Thucydideischen Muster, zum „menschlichen“ Bereich begrenzt, als Ursachen werden üblich die menschliche Leidenschaften oder Kalkulationen erkannt,<sup>29</sup> sie scheinen den Nachfolgern von Eusebius völlig zu reichen, um die Geschichte der Kirche zu erzählen. Inwieweit reichen sie auch, um sie zu erklären, ist eine andere Frage.

<sup>24</sup> Eusebius HE 5.pr.3–4.

<sup>25</sup> Sokrates, HE 7.48.6–7. Siehe auch Sokrates, HE 1.18.15. Die Fassung der Kirchengeschichte bei Sokrates als „eine Geschichte der innerkirchlichen Kriege“ siehe T. Urbainczyk, 1997, s. 70.

<sup>26</sup> Eusebius, HE 1.1.1–2.

<sup>27</sup> A. Momigliano, 1963, s. 92. Ausführlich wird das Phänomen in F. Winkelmann, 1977 besprochen.

<sup>28</sup> P. Allen, 1989, s. 5; T. Hidber, 2007, s. 57–58.

<sup>29</sup> T. Hidber, 2007, s. 54–57.



Das Übernatürliche tritt in der Kirchengeschichten mehrartig hervor. Erstens, es werden Wunder berichtet. Dies ist keineswegs für der Gattung besonders, indem die Wunder treten auch in der „klassischen“ spätantiken Geschichtswerken massenhaft, nicht nur bei Zosimos, der in seiner geschichtlichen Polemik in vielen Aspekten die Kirchengeschichtsschreibung nachahmt, aber auch beispielsweise bei Ammianus Marcellinus.<sup>30</sup> Die Schlüsselfrage ist nicht, ob ein Historiker in Wunderbaren glaubt, sondern inwieweit stellt er Wunderbare als auf dem Lauf der Geschichte direkt beeinflussend vor. In der Kirchengeschichten Sokrates und Sozomenus wird es selten ein Fall.<sup>31</sup> Viel öfter werden Wunder außerhalb der Hauptfaden der Narration vorgestellt, wie beispielsweise die Wundertate der Heiligen.<sup>32</sup> Sie gehören der Kirchengeschichten in der Weise zu, wie Landesbeschreibungen und an ihnen angeknüpfte Anekdoten seit langen Zeit den antiken Geschichten gehörten, also: sie sind zwar vollberechtigte Stoff der Erzählung, werden aber außerhalb der Lauf der Geschehen präsentiert und üben keinem direkten Einfluss auf ihn aus. Andere wunderbare Erscheinungen werden wiederum als Vorzeichen der künftigen Geschehen oder als Antwort auf sie, ein Ausdruck Göttlicher Zornes oder Segens, befasst. Solange aber werden diese Zeichen nicht von den in der Geschichte wirkenden Menschen in die Acht genommen, solange bleiben sie nur ein „Göttlicher Kommentar“ zur Geschichtsverlauf, der allein aus historischer Perspektive lesbar wird.

Ein antiker Historiker kann aber auch Übernatürliches treffen, indem er nach tieferen Ursprüngen sucht, Regeln, die hinter dem Laufe der Ereignisse stehen<sup>33</sup> oder sogar ein Plan, der seinem Sinn erklärt. Eusebius wird zurecht als ein großer Geschichtstheologe gelobt, indem er die Kirchengeschichte, wie auch ganze Menschheitsgeschichte im Rahmen der Göttlichen Erlösungsplan zu erfassen vermochte. Die Bedeutung der Annahme der christlicher Theologie in Geschichtserklärung für die Entwicklung der geschichtliche Wissenschaften kann verschieden beurteilt werden,<sup>34</sup> die für unsere Überlegungen relevante Frage ist vielmehr, ob mit sie wirklich ein neues, dem Antike unbekanntes Faktor erschien, der über Diskontinuität zwischen antiken und mittelalterlichen Geschichtsschreibung sprechen lässt.<sup>35</sup> Die Geschichtstheologie Eusebius wird doch sogar von seiner bewussten Nachfolgern nicht im seiner

<sup>30</sup> T. Cracco Ruggini, 1977, s. 114–116.

<sup>31</sup> P. Van Nuffelen, 2004, s. 299, 305.

<sup>32</sup> Die Fassung der hagiographischen Berichten in Sokrates und Sozomenus siehe P. Van Nuffelen, 2004, s. 196–198.

<sup>33</sup> Solche verhüllte Regeln könnten auch ganz dem „menschlichen“ Welt zugehören, wie bei Thucydides (1.24) der erste und wirkliche Ursprung (prophasis), der dem unmittelbaren Kriegsangelegenheiten (aitiai) entgegengestellt wird.

<sup>34</sup> Eine positive Interpretation bietet hier R. Nicolai, 2007, s. 17–18 (mit einer Anweisung an weitere Literatur): erst mit der holistischen Vision der christlicher Geschichtstheologie wurde menschliche Geschichte den allgemein geltenden Regeln unterworfen, was einerseits weitere, auch atheistische Geschichtsphilosophien ermöglichte, andererseits auch in der Menschheitsgeschichte ein Sonderfall der Naturgesetze erkennen lässt.

<sup>35</sup> So D. Timpe, 2001, s. 108; M. Maier, 2004, s. 185.

allumfassenden Form übernommen.<sup>36</sup> Wahrhaftig, wenn diese ab und zu die „tiefere Mechanismen“ der Geschichte bedenken, greifen sie, anders als gegenwärtige Historiker der militärisch-politischen Geschichte, eher an christliche Begriffe als an traditioneller Vokabular heidnischer Ursprung.<sup>37</sup> Wenn dies aber Freiheit oder Bedeutung des menschlichen Handelns in der Geschichte bedroht, so wäre es eine alte Gefahr, *Pronoia* als Geschichtsfaktor ist nicht mehr oder weniger gewaltig als *tyche*,<sup>38</sup> ob es *liberum arbitrium* bedroht, ist eher eine philosophische als geschichtsgeschichtliche Frage.<sup>39</sup>

Ich hoffe, ich habe damit dem Leser überzeugt, dass auch ohne dem Einführung der „traditionellen“ politisch-militärischen Stoff die spätantiken Kirchengeschichtsschreiber neigten dazu, in seiner Geschichtsvorstellungsweise sich dem antiken Mustern der Zeitgeschichte anzunähern. Heißt es aber, die Annahme der Kaisergeschichte in diese Kirchengeschichten war für diese Entwicklung irrelevant? Oder sie doch beeinflusste und, zumindest, beschleunigte? Wir beobachten ja, dass je mehr sich die Kirchengeschichten in ihrer Darstellung der Ereignislaufes dem Zeitgeschichten annähern, parallel wächst auch ein Anteil der „Kaisergeschichte“ in ihrer Narration. Oder, dürfte man doch auch umgekehrt argumentieren, die Anteil wächst je mehr die evolvierende Erzählungsweise der Werke ermögliche, auch die weltliche Geschichte zu fassen?

Dass die Kaisergeschichte nicht der Kirchengeschichte natürlich zugehört bezeugt der weit analysierte Prologe zum Fünftes Buch des Werkes von Sokrates, wo der Autor sich vor dem Leser verpflichtet fühlt, ihre Annahme in seine Erzählung zu rechtfertigen. Ich würde hier vorschlagen, die zwei Ausmäße der „Kaisergeschichte“ eindeutig zu trennen,<sup>40</sup> die jeweils in den ersten und den zweiten Teil dieses Textes erwähnt werden. In ersten Worten des Prologes schreibt Sokrates über die weltlichen Kriege,<sup>41</sup> in seinem zweiten Teil erwähnt er das Kaisergeschichtliches, das unbestritten mit der Geschichte der Glaubensauseinandersetzungen verknüpft ist, wie beispielsweise die Rolle der Kaiser im Zusammenrufen der Synode.<sup>42</sup> Man kann überlegen, inwieweit das

<sup>36</sup> T. Morgan, 2005 meint, keiner den Eusebius' Nachfolger hat sein Muster nach die Geschichte so konsequent dem Prinzip der „Göttlicher Kausalität“ untergegeben. Nur bei Theodoretus HE 1.2.5–12 wird deutlich die Rolle der Übernatürlichen unterstrichen (das Unterschied zu Sokrates besprochen von P. Allen 1990).

<sup>37</sup> Zur Neigung der spätantiken Historiker der militärisch-politischen Geschichten, die Termini heidnischer Ursprung hier zu benutzen siehe P. Janiszewski, 2009, s. 155, zum Verhältnis der Christlichen und Heidnischen in Geschichtsvorstellung bei Prokop siehe A. Kaldellis, 2004, s. 165–222.

<sup>38</sup> In dem Sinne kann die Geschichtstheologie nicht als eine Neuerfindung der christlichen Geschichtsschreibung gesehen werden, mit dem Eindringen der „Höheren Wirklichkeit“ ins Menschengeschehen haben wir ja schon bei Herodotus zu tun (Ch.W. Fornara, 1983, s. 77).

<sup>39</sup> Sie kann aber auch auf der zweiten Ebene betrachtet werden – letztlich wurde gezeigt, wie ein spätantike Historiker könnte die menschliche Freiheit und die göttliche Vorsorge in einer Narration, ohne Widerspruch, vereinbaren (P. Van Nuffelen, 2017).

<sup>40</sup> Die Aufteilung der verschiedenen Aspekte der Kaisergeschichte, wie sie bei Kirchenhistoriker vortritt, siehe H. Leppin, 1996, s. 26–32.

<sup>41</sup> οἱ κατὰ καιρὸν γενομένοι πολέμοι (Sokrates HE 5.pr.1).

<sup>42</sup> Sokrates HE 5.pr.9–10.

Werk Sokrates in dem zweiten Punkte einer Rechtfertigung überhaupt gebraucht. Die Kaiser werden schon bei Eusebius vollberechtigte Akteure auf der Bühne der Kirchengeschehen, wenn auch oft in der Rolle von Schwarzcharaktere angesetzt. Im christlichen Kaisertum die Rolle der Kaiser im Kirchlichen Leben wuchs, es war aber eben immer ihre Rolle im Kirchlichen Leben, die dem Kirchenhistoriker interessierte, nicht ihre Staatspolitik oder militärische Erfolge. Wenn ein Kaiser Synoden zusammenruft, in ihre Debatten interveniert, ihre Entscheidungen durchsetzt (oder sich ihnen widersetzt) wirkt er immer im Rahmen der Kirchengeschichte, ob er dies in der Interesse der von der Kirchenhistoriker gelobte Kirchenpartei oder wieder sie tut. Die Kirchenhistoriker geben keinen Anlass dazu, hinter dieser Kirchenpolitik staatspolitische Kalkulationen zu vermuten. Wiederum, auch wenn die Bischöfe Unruhe im Staatspolitik verursachen, sie tun es nur im Interesse ihrer Kirchenpolitik: wenn wir Beispielweise als eine Tatsache dem Vorwurf annehmen, Athanasius wollte ein Bröderkrieg zwischen Konstans und Konstantius II provozieren, so hätte er das doch getan nur im Interesse seiner und seiner theologischen Ansichten Position innerhalb der Kirche, nicht um irgendwelcher staatspolitisches Konzept durchzusetzen.

Die wirkliche Neuigkeit bildet in dem Werk Sokrates die Annahme von weltlichen Kriegen, also dem traditionellen Stoff der Zeitgeschichten. Wir müssen hier betonen, es geht um solche Kriege, die fürs Kirchengeschehen anscheinend irrelevant waren – dem Sieg Konstantins über Maxentius, der zur Befreiung und Triumph der Kirche führen sollte, wird doch ein Platz schon in der Kirchengeschichte Eusebius geschenkt.<sup>43</sup> Auch in Fällen der Kriegsgeschehen, die Sokrates in den ersten vier Bücher seines Werkes erwähnt, können wir auf ihre Bedeutung für die äußere Lage der Kirche aufzeigen, indem in ihrer Folge die „Verfolger“ der orthodoxen Glaubens (Licynius, Konstantius II, Julian, Valens) ihr Macht verloren haben<sup>44</sup> oder mindestens ihre Verfolgungspolitik zeitweise abzuschieben gezwungen wurden (Valens während der Aufstand von Prokop)<sup>45</sup>. Mit einem anderem Fall haben wir zuerst zu tun in dem zweiten Buch, wenn Sokrates über Bürgerkrieg zwischen Konstantin II und Konstans kurz berichtet.<sup>46</sup> Kurz danach werden in einem breiteren Absatz alle politische Unglücke, die nach dem Tode Konstantins I passierten je nacheinander aufgezählt: der Mord der Soldaten an Konstantins Verwandten, die schon genannte Bröderkrieg, die Misserfolge Konstantius II im Kriege mit Persien, der Attentat auf Konstans, die Usurpationen von Magnentius und Vetrano, endlich die Vorbereitungen von Konstantius II zur Rückeroberung des Westens.<sup>47</sup>

Hier, ohne dem Ergebnis der Krieg zu berühren, kommt Sokrates zur Wende in der Kirchenpolitik des Konstantius II, dem Leser wird klar, dies wurde erst mit dem Verlust der westlichen Kaiserprotektors von Athanasius' Partei

<sup>43</sup> Eusebius HE 9.9, siehe P. Allen, 1989, s. 4.

<sup>44</sup> Sokrates HE 1.4.1–4, 2.47, 3.21, 4.38.6–11.

<sup>45</sup> Sokrates HE 4.3.1–2.

<sup>46</sup> Sokrates HE 2.5.

<sup>47</sup> Sokrates HE 2.25–2.26.2.

ermöglicht, es wird aber nicht ausdrücklich gesagt. Augenscheinlich gehört die Zusammenfassung der über zehn Jahre politischen Erschütterungen in einem Abschnitt einem anderen Erzählungszweck, der mit später angeführten Erwägungen über parallele Hervorvertreten der Unruhen im Staat und Kirche erklärt werden kann. Dasselbe können wir sagen wieder im Anbetracht sowohl an das relativ umfangreiche Bericht über dem persischen Feldzug Julians<sup>48</sup> wie an die kirchengeschichtlich irrelevante Einzelheiten der Aufstand Prokops.<sup>49</sup>

Erst aber dar ausführliche Bericht über Gotenkrieg, der letzte Kapiteln des Vierten und das Anfang der Fünften Buches einnimmt,<sup>50</sup> wird ohne einem Präzedenzfall waren. Es ist also kein Zufall, dass der erwähnte Prologe tritt inmitten dieser Erzählung vor. Es ist keineswegs so, dass die Bericht für Kirchengeschichte unbedeutend ist, ihre Bedeutung liegt aber nicht primär daran, dass sie ein Wendepunkt in der Geschichte der doktrinären Streitigkeiten bot (was objektiv ein Fall war, da der arianerfreundliche Kaiser Valens im Schlacht gefallen ist und die Macht an Nikäa Anhänger Theodosius I überkam). In die Auslegung der Kriegerscheitungen werden aber zwei Berichte eingeflochten, über die Bekehrung von Gothen<sup>51</sup> und dem arabischen Stamm der Königin Mawia<sup>52</sup> – dem ersten in die arianische, dem zweiten in die nikäische Bekenntnis. Beide Völker stehen im Vordergrund der Erzählung, da die von Mawia gesandte Hilfstruppen letztendlich den sonst wehrlosen Konstantinopel retten, die Geschichte der Kaisertum wird also hier mit dem Geschichte der Christentum verbunden, nur mittelbar aber mit der Geschichte der synodalen Streitigkeiten.

Die weitere Kriegsberichte nehmen eine andere Aussage als in den vier ersten Bücher auf, und dies in meiner Meinung nicht nur deswegen, dass keine weitere Herrscher, außer Kaiserin Justina, die antinikäische Kirchenparteien zu unterstützen vermochten. Das Bericht, der Gewaltstreich von Maximus hat die proarianische Politik der Kaiserin-Mutter von Valentinian II aufgehoben<sup>53</sup> ist der letzte Moment, in der erwähnte Kriegsgeschehen das Kirchengeschichtliches einfließen – wenn wir mit „Kirchengeschichtliches“ die Geschichte der Innerkirchlichen Auseinandersetzungen oder auch äußere Lage der Kirche verstehen. Merkwürdig wird, dass bei der Beschreibung von Usurpation Eusebius wird seine proheidnische Einstellung nicht erwähnt – in der Weise wird zwar Sieg an Frigidus und Wunderbares, die während des Kampfes geschehen sollte, als Göttliche Antwort auf Theodosius I Frömmigkeit dargestellt, es wird aber darauf verzichtet, ihn auch als ein endgültiger Sieg der wahren Glauben über Heidentum vorzustellen.<sup>54</sup> Die Einnahme Roms von Alarich<sup>55</sup> wird keineswegs unmittelbar mit der Geschichte der römischen Gemeinde verbunden,

<sup>48</sup> Sokrates HE 3.21.1–13.

<sup>49</sup> Sokrates HE 4.5.

<sup>50</sup> Sokrates HE 4.34–35.3, 4.38, 5.1.

<sup>51</sup> Sokrates HE 4.33.

<sup>52</sup> Sokrates HE 4.36.

<sup>53</sup> Sokrates HE 5.11.9–10.

<sup>54</sup> Sokrates HE 5.25. Dasselbe beobachten wir auch in Orosius und Theodorus Anagnostes (L. Cracco Ruggini, 1977, s. 111).

<sup>55</sup> Socr. HE 7.10.

mittelbar kann sie nur an die Information geknüpft werden, der damalige Papst hat die römische Novatianer verfolgt<sup>56</sup> – für Sokrates ein seriöses Vergehen. Wieder wäre dann ein Kriegsgeschehen nur zur Gottes Antwort auf Kirchenpolitik gesehen, nicht ein in dem Laufe der Kirchengeschichte wirkendes Faktor. Die Göttliche Vorsehung (ἡ τοῦ θεοῦ πρόνοια), in ihrer Antwort auf die Frömmigkeit der Kaiser und eine korrekte Kirchenpolitik, wird namentlich in den zwei weiteren „Kriegsgeschichten“ innerhalb dieser Kirchengeschichte erwähnt: den umfassenden Beschreibungen der Aufstand von Gainas,<sup>57</sup> und der Persienkriegen zur Zeit von Theodosius II,<sup>58</sup> ähnlich ihnen wird ein kurzer Abschnitt über wunderbares Aufhalten eines hunnischen Überfalls.<sup>59</sup> Man soll aufmerksam werden auch an die Anekdoten, die die „Kriegserzählungen“ begleiten: über Sittenvorsorge Kaiser Theodosius I in Rom,<sup>60</sup> über dem Akt der Barmherzigkeit, der Bischof Akatius entgegen Perser, die römische Geiselschaft gelangten, ausübte,<sup>61</sup> über dem prächtigen Predigt von Bischof Proklos zum wunderbaren Sieg über Hunnen.<sup>62</sup> Man kann auch diese Nachrichten mit dem Botschaft der Hauptfaden des Werkes verbinden (beispielsweise, Sokrates findet ein weiterer Vorwand um Bischof Proklos zu preisen), sie gehören aber diesem Hauptfaden nicht im geringsten und ohne der „Kriegsgeschichten“ hätte Sokrates aller Wahrscheinlichkeit nach keinen Anlass dazu gefunden, sie zu erzählen.

Sokrates hat den Kaisern von Anfang seiner Werk an eine vorwiegende Rolle in seiner Kirchengeschichte geschenkt. Er hat die ganze Erzählung nach ihrer Herrschaftsperioden in Bücher aufgeteilt und könnte dabei nicht einer Erwähnung der Ereignisse vermeiden, die zu Thronwechseln führten. Wenn er zum Anfang des fünftes Buches sich wegen einer Annahme der weltlichen Kriege ins sein Werk entschuldigt, erklärt er aber eine bewusste, programmatische Änderung in seinem Konzept. Genannt werden drei Argumente. Sie werden geordnet mit οὐ μόνον ... ἀλλὰ γὰρ καὶ ... πρὸ δὲ τούτου ...,<sup>63</sup> also in der Ordnung von dem meist allgemeinen und wenigstens entscheidenden zum meist sachlichen und wichtigsten.

Zuerst sagt also Sokrates, er möchte einfach zu Wissen bringen, was geschah.<sup>64</sup> Das, mit dem vorigen Bemerkung, er berichtet über weltlichen Kriegen μετὰ τῆς ἀληθείας<sup>65</sup> zeigt auf, er folgt bewusst die Spuren der antiken Geschichtsschreibung, mit ihrem Wahrheitsprinzip.<sup>66</sup> Wenn aber dieser Argument als ausreichend gelte, musste Sokrates seine Kirchengeschichte zur gemeinsamen Geschichte Staats und Kirche machen, wo beide Themen gleichberechtigt betrachtet wer-

<sup>56</sup> Socr. HE 7.9.

<sup>57</sup> Sokrates HE 6.6.

<sup>58</sup> Sokrates HE 7.18–20.

<sup>59</sup> Sokrates HE 7.43.1–4.

<sup>60</sup> Sokrates HE 5.18.

<sup>61</sup> Sokrates HE 7.21.

<sup>62</sup> Sokrates HE 7.43.5–7.

<sup>63</sup> Sokrates HE 5.pr.2–3.

<sup>64</sup> τοῦ εἰς γνώσιν ἄγειν τὰ γινόμενα Sokrates HE 5.pr.2.

<sup>65</sup> HE 5.pr.1.

<sup>66</sup> Siehe dazu H. Leppin, 1996, s. 38.

den, dies gilt vielleicht für Weiterentwicklung der Gattung sowie spätantiker Geschichtsschreibung überhaupt, keineswegs aber für Sokrates und seine zeitgenössische Kirchengeschichtsschreiber – höchstens können wir argumentieren, Sokrates weist hier auf ein Pfad, dem erst seine späte Nachkommen folgen.

Die zweite Erklärung Sokrates, er möchtet dem Leser nicht stets mit Bischofsstreitigkeiten langweilen,<sup>67</sup> dürfte bestimmt nicht als eine Anerkennung einer Schriftsteller gelesen werden, er hat ein langweiliges Thema zum Objekt seiner Erzählung gewählt. Vielmehr soll man die Worte positiv interpretieren, dass mit den Berichten über weltlichen Kriegen wird seine Narration noch spannender werden. Hier tritt Sokrates wieder in die Spuren von antiken Geschichtsschreiber, indem er die Kriegsgeschehen als amüsierende und lehrreiche Exkurse in seine Erzählung annimmt. Sie werden nicht damit in die erzählte Zeitgeschichte eingeschrieben, weder bilden sie eine selbständige Zeitgeschichte. Einander ohne kausalen Zusammenhang, sie werden aber ein Vorwand über einiges zu Erzählen, das eigentlich ungeeignet ist, in die kausale Kette der Kirchengeschehen zu treffen, doch aber als erzählungswürdig erkannt wird, wie Anekdoten über fromme Taten der Kaiser und Bischöfe oder Bekehrung der fremden Völker.

Zum dritten, argumentiert Sokrates, zwischen den Ereignissen im Staat und Kirche eine gewisse Parallele erkennbar wäre, indem die Unruhen in einem Bereich den Unruhen im anderen folgen.<sup>68</sup> Dem Fragmente wird meiste Aufmerksamkeit seitens Forscher geschenkt, er führt auch unvermeidbar zu widersprüchlichen Interpretationen, indem Sokrates selbst zwei Erklärungen hier bietet – erst spricht er über einer „Sympathie“, dann seiner eigener Spekulation die Idee von Göttlicher Vergeltung wiederstellt,<sup>69</sup> die noch zusätzlich mit dem Autorität des Apostels Paulus (ein Zitat aus 1 Tim. 5.24) unterstützt wird. Der Widerspruch findet hier nicht nur in dem unterschiedlichen metaphysischen Hintergrund statt, da die Idee von Göttlicher Vergeltung die Ereignisse im klarer kausalen Ordnung aufstellt, die „Sympathie“ eher auf eine parallele hervortreten der Phänomene aufzeigt, die eine gemeinsame, vor dem Menschen versteckte Ursprung besitzen.<sup>70</sup> Ich hätte der Argumentation von Hartmut Leppin, man darf keine ausgesuchte stoische oder neuplatonische Gedanken dem Kirchenhistoriker zuschreiben, gefolgt,<sup>71</sup> ich finde aber das Zuruf einer philosophische Idee in dem Passus doch einer Erklärung gebraucht. In

<sup>67</sup> τοῦ τοὺς ἐστυχγάνοντας μὴ προσκορεῖς; γενέσθαι ἐκ τοῦ μόνη σχολάζειν τῇ φιλονεικίᾳ ἐπισκόπων καὶ οἷς κατ' ἀλλήλων ἐτυρευσαν Socrates HE 5.pr.2.

<sup>68</sup> ἵνα γνωσθῆ, ὅπως τῶν δηωσιῶν ταραττομένων ὡς ἕκ τινος συμπαθείας καὶ τὰ τῶν ἐκκλησιῶν ἐταράττετο Socrates HE 5.pr.3.

<sup>69</sup> μὴ ἕκ τινος συντηχίας γενέσθαι ἀλλ' ἐκ τῶν ἡμετέρων πλημμελημάτων λαμβάνειν τὰς ἀρχάς, τιμωρίας δὲ ἔνεκεν ἐπιφέρεισθαι τὰ κακά Socrates HE 5.pr.5.

<sup>70</sup> Über die Natur der „Sympathie“ siehe M. Wallraff, 1997, s. 284; P. Van Nuffelen, 2004, s. 122. Diese parallele Vorkommen der Ereignisse in beiden Bereichen dürfte man auch in den Formeln beobachten, mit denen Sokrates die Kriegereignisse in seine Narration einführt (J. Szidat, 2001, s. 4).

<sup>71</sup> Die „philosophische“ Erklärung wurde von G.F. Chesnut, 1977, s. 194–198, vorgeschlagen, die Gegeninterpretation bietet Leppin, 1996, s. 209–210, mit Bezug auf Sokrates HE 5.pr.5.

manchen Fällen, wenn Sokrates die weltliche Katastrophen als erbärmliche Folgen der Kirchenpolitik aufzeigen wollte, dürfte er nicht so offen die Göttliche Vergeltung zurufen, wie es beispielsweise sein Zeitgenosse Theodoretus tat. Die Kirchengeschichte als Gattung wurde von einem unerfüllten Apologeten erfunden und die apologetische Züge werden von Werken dieser Art untrennbar. Sokrates aber wirkt als ein Apologet bestimmten Ansichten (Origenismus, Novatianismus),<sup>72</sup> die er trotz den dominierenden kirchlicher Kreisen nicht im Widerspruch Häresie / Orthodoxie sondern als berechtigte Meinungsunterschied innerhalb der Kirche vorzustellen versucht.<sup>73</sup> Es ist nicht so, als ob es unklar wäre, welche Seite er unterstützt: wenn in seinem Werk der Novatianismus mit antinovatianische Einstellung in Auseinandersetzung, sowohl auf der doktrinären wie auch auf der moralischen Ebene (die Lebensführung der Bischöfe), gerät, nimmt Novatianismus immer die Oberhand.<sup>74</sup> Sokrates darf aber nicht offen die von der Mehrheit unterstützte Ansichten als fehlerhaft vorzustellen, die Novatianernverfolger werden als Unruhestifter, nicht als Häretiker getadelt. Es kann ein weiterer Anlass für ihm werden, die abstrakte menschliche Leidenschaften, Streitsucht (*filoneikia*) und Einheitsstreben (*homonioia*) zum heimlichen Motor der Geschichte zu machen,<sup>75</sup> er darf ja nicht ins Übernatürliche greifen, um beispielsweise Johannes Chrysostomus als Werkzeug des Teufels vorzustellen. Es ist einfach für seinem Friedensaufruf mehr geschickt, *filoneikia* als eine Kraft, die sowohl zu Irrlehren als auch zur Gewalttaten innerhalb der Christentum anstiftet (unabhängig welcher Konfession die Bischöfe sind, die diese Gewalt ausüben), zu Verantwortung zu bringen. In der Logik, auch die Unruhen, die der Ausbrüchen von *filoneikia* folgen, dürfen nicht direkt als Gottesstrafe vorgestellt werden, vielmehr steht es dem Historiker zu, die Kaiser und die weniger verfolgungseifrige Bischöfe als Friedensherolde vorzustellen, und der göttliche Segen, der ihren Wirken folgt, zu unterstreichen. Die Idee würde für die Zeitgenössischen alles andere als verständlich, eher eine Vernachlässigung der Verfolgungen als ein Eifer in dem Gebiet wurde als mit einer Gotteszorn über das ganze Gesellschaft drohend gesehen, was auch die Wörter der Kaiserkonstitutionen bezeugen.<sup>76</sup>

Es ist also dem Historiker taktisch geschickter in einem Schatten der Zweideutigkeit zu bleiben: die Verfolgungen soll man vermeiden, da die Unruhen mit Unruhen fruchten, Friede mit Frieden, man kann hier immer aber ins verschwommene „natürliche“ Regel sich zurückziehen, wenn's jemand fragt, ob der Autor die übereifrige Bischöfe für Gottesfeinde hält.

<sup>72</sup> Ich gehe hier nicht die Diskussion über dem eigentlichen Bekenntnis des Historikers ein, meiner Ansicht nach hat M. Wallraff, 1997, s. 237–254 die novatianische Bekenntnis von Sokrates überzeugend nachgewiesen, siehe auch M. Stachura, 1999, s. 41–45, P. Van Nuffelen, 2004, s. 42–46 – dies ist aber für unsere Erwägungen hier irrelevant.

<sup>73</sup> Sokrates HE 5.22. Dies korrespondiert mit dem Konzept dieses Historikers, das die Kirche bildet erst die Einheit aller Kirchen siehe M. Wallraff, 1997, s. 32–35.

<sup>74</sup> Sokrates HE 4.28.2–13, 6.21.5–6, 6.22.9–12, 7.25.17–19.

<sup>75</sup> M. Wallraff, 1997, s. 116; I. Krivušin, 1998, s. 133.

<sup>76</sup> Nov. Theod. 3.8, Nov. Valent. 18.pr.

Ob als eine Gottesvergeltung<sup>77</sup> oder natürliche Antwort für die Kirchengeschichte gehört das Weltgeschehen nur indirekt sie zu. Man kann in spätantiken Geschichtsschreibung auch ein dritter Art entdecken, in dem die Weltgeschichte in Kirchengeschichtslauf eintreffen kann – wenn man das Geschehen auf militärisch-politisches Niveau als eine Erfüllung der Prophezeiungen vorstellt. Dies sollte ein Fall bei Sokrates' zeitgenössischen Kirchenhistoriker Philostorgius werden, ich selbst habe in einer meiner früheren Publikationen argumentiert, dies sei auch genau der Grund, warum die Berichte über Kriege und Naturphänomene in der letzten Büchern dieses Werkes das Kirchengeschichtliche verdrängen.<sup>78</sup> Man darf hier aber auch konkurrierende Erklärungen anbieten. Philostorgius scheut die Idee der Göttlichen Vergeltung keineswegs,<sup>79</sup> und als ein verfolgter Eunomianer<sup>80</sup> war er natürlich geneigt in der umgebenden Wirklichkeit eher Zeichen des Gotteszornes als Gottessegens zu beobachten. Wir sind nicht in Besitz des Originaltextes, um den Erzählungsplan von Philostorgius zu interpretieren, obwohl die erhaltene apokalyptische Fragmente, die von Epitomatoren übersehen worden sind<sup>81</sup> deuten mindestens daran, dass wir hier doch mit dem Originalgedanken des Autors zu tun haben.

Alle die oben angeführten Erwägungen zu dem Grund, „warum“ und der Weise, „wie“ die weltliche Kriegsgeschichten in Kirchengeschichtsschreibung, in besonderem in das Werk Sokrates' angenommen wurden geben nicht einem geringsten Anlass dazu, hier ein Faktor der „Annäherung“ dieser Gattung der „klassischen Mustern“ zu erkennen – wenn wir mit „klassischen Mustern“ die Merkmale verstehen, die von Felix Jacoby ausgezeichneten „Zeitgeschichten“ den anderen antiken Geschichtsschreibungsarten entgegen charakterisieren sollten. Vielmehr war das Verlauf der dogmatischen Streitigkeiten innerhalb der Kirche von Anfang an dazu geeignet auf ein militärisch-politisches Zeitgeschichten ähnlicher Vorstellungsweise vorgestellt zu werden, wegen der ähnlicher inneren Dynamik der Konflikte und vielleicht auch der Ähnlichkeit der Staats- und kirchenpolitischen Strukturen, innerhalb denen sie sich abspielten. Das Kriegsgeschehen wurde in diese Geschichte angenommen zuerst mit der Rolle von Exkursen, die an den Hauptfaden der Erzählung nur indirekt, an sich einander kaum angeknüpft werden. In dieser Rolle könnten sie nur begrenzt die Art und Weise, nach dem Kirchengeschichte erzählt wurde, beeinflussen. Umso weniger dürften sie die Kirchengeschichte „säkularisieren“. Im Gegenteil, sie werden hier als gewisses Eindringen der Übernatürlichen vorgestellt. Ein Kirchenhistoriker kann der Kirchengeschichtsverlauf allein mit den

<sup>77</sup> Dies sei eine natürliche Denkweise aller Kirchenhistoriker, G.W. Trompf, 2000, s. 187–252 fasst diesen Aspekt der Ansichten der „synoptischen“ Kirchenhistorikern im Kontexte seiner Entwicklung in ganzer Kirchengeschichtsschreibung.

<sup>78</sup> G. Zecchini, 1989, s. 589; A.E. Nobbs, 1990, s. 258; M. Stachura, 1999, s. 159–161; G. Marasco, 2003, s. 276. Die Apokalyptischen Allusionen in den Fragmenten seines Werkes wurden letztlich ausführlich analysiert und diskutiert in P. Van Nuffelen, 2011, s. 314–326.

<sup>79</sup> G. Zecchini, 1990, s. 580.

<sup>80</sup> Das Schicksal der eunomianischen Kirche unter Theodosius I und seine Nachfolger siehe R.P. Vaggione, 2000, s. 312–363, P. Van Nuffelen, 2011, s. 308–313.

<sup>81</sup> Philostorgius. HE 2.1a, 2.16a, 7.9a.



Leidenschaften und Kalkulationen der Bischöfe erklären, wenn er auch den Übernatürlichen, das hinter diesen Leidenschaften und Kalkulationen steht und die zugleich ein Objekt der Bischofstreitigkeiten ist bewusst ist. Im Gegensatz, er ist den Leidenschaften und Kalkulationen seiner weltlichen Protagonisten (e.g. Alarich bei Annahme Roms<sup>82</sup>) bewusst, die Interesse schenkt er aber eher der Bedeutung, die ihre Taten oder Misserfolge als Zeichen der Göttlichen Wille haben. In der Weise können „die Kriegsgeschichten innerhalb der Kirchengeschichte“ sogar als ein Rückschritt in ihrer Entwicklung zur „reiner“ Zeitgeschichte angesehen werden, eine Erinnerung auf Geschichtswirken der höheren Wirklichkeit, die beim Berichten über Bischofstreitigkeiten leicht versehen werden könnte.

### Literaturverzeichnis

- Allen P., 1989, *War and the Early Church Historians*, „Studia Patristica“, 19, S. 3–7.
- Allen P., 1990, *The Use of Heretics and Heresies in the Greek Church Historians*. *Studies in Sociates and Theodoret*, [in:] *Reading the Past in the Late Antiquity*, hrsg. G. Clarke, Sidney, S. 264–289.
- Burgess R.W., Kulikowski M., 2013, *Mosaics of Time: The Latin Chronicle Traditions from the First Century BC to the Sixth Century AD*. Vol. I: *A Historical Introduction to the Chronicle Genre from its Origins to the High Middle Ages* (Studies in the Early Middle Ages 33), Turnhout.
- Cracco-Ruggini L., 1977, *The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography: Providence and Miracles*, „Athenaeum“, 55, S. 107–126.
- Chesnut G.F., 1977, *The First Christian Histories*. *Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, Evagrius*, Paris.
- Croke B., 2007, *Late Antique Historiography, 250–650 CE*, [in:] *A Companion to Greek and Roman Historiography*, hrsg. J. Marincola, Malden, MA–Oxford–Carlton, S. 567–581.
- Fornara Ch.W., 1983, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley–Los Angeles–London.
- Harrison T., 2002, *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford.
- Hidber T., 2001, *Eine Geschichte von Aufruhr und Streit: Sokrates Kirchengeschichte und die Tradition der Zeitgeschichtsschreibung*, [in:] *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel*, hrsg. B. Bäbler, H.G. Nesselrath, München–Leipzig, S. 44–59.
- Janiszewski P., 1999, *Historiografia Późnego Antyku (koniec III – połowa VII w.)*, [in:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo czasów późnego Antyku*, t. 3, hrsg. E. Wipszycka, Warszawa, S. 7–220.
- Janiszewski P., 2009, *Początki historiografii chrześcijańskiej i jej stosunek do historiografii pogańskiej w czasach późnego antyku*, [in:] *Chrześcijaństwo w świecie późnego antyku*, hrsg. J. Naimowicz, Warszawa, S. 145–174.
- Kaldellis A., 2004, *Procopius of Caesarea: Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity*, Philadelphia.
- Krivušin I., 1998, *Rannewizatijskaja cerkownaja istoriografija*, Sankt Petersburg.

---

<sup>82</sup> Sokrates, HE 7.10; Sozomenus, HE 9.6.

- Leppin H., 1996, *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistoriker Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen.
- Leppin H., 2003, *The Church Historians (I): Socrates, Sozomenus, and Theodoretus*, [in:] *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, hrsg. D. Marasco, Leiden–Boston, S. 219–254.
- Maier M., 2004, *Prokop, Agathias, die Pest und das „Ende“ der antiken Historiographie. Naturkatastrophen und Geschichtsschreibung in der ausgehenden Spätantike*, „Historische Zeitschrift“, 78, S. 281–310.
- Marasco G., 2003, *The Church Historians (II): Philostorgius and Gelasius of Cyzicus*, [in:] *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, hrsg. D. Marasco, Leiden–Boston, S. 257–288.
- Marincola J., 1999, *Genre, Convention and Innovation in Greco-Roman Historiography*, [in:] *The Limits of Historiography. Genre and Narrative in Ancient Historical Texts*, hrsg. C.S. Kraus, („Mnemosyne“ Supplement 191), Leiden–Boston–Cologne, S. 281–324.
- Momigliano A., 1963, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford.
- Momigliano A., 1990, *The Origins of Ecclesiastical Historiography*, [in:] *The Classical Foundations of Modern Historiography*, hrsg. A. Momigliano, Berkeley–Los Angeles–Oxford, S. 132–152.
- Morgan C., 1990, *Athletes and Oracles: The Transformation of Olympia and Delphi in the Eight Century BC*, Cambridge.
- Morgan T., 2005, *Eusebius of Caesarea and Christian Historiography*, „Athenaeum“, 93, S. 193–208.
- Nicolai R., 2007, *The Place of History in the Ancient World*, [in:] *A Companion to Greek and Roman Historiography*, hrsg. J. Marincola, Malden, MA–Oxford–Carlton, S. 13–26.
- Nobbs A.E., 1990, *Philostorgius View on the Past*, [in:] *Reading the Past in the Late Antiquity*, hrsg. G. Clark, Sydney, S. 251–264.
- Rood T., 2007, *The Development of the War Monograph*, [in:] *A Companion to Greek and Roman Historiography*, hrsg. J. Marincola, Malden, MA–Oxford–Carlton, S. 147–158.
- Schepens G., 1997, *Jacoby's FGrHist: Problems, Methods, Prospects*, [in:] *Aporemata. Kritische Studien zur Philologiegeschichte*, Bd. 1 *Collecting Fragments / Fragmente sammeln*, hrsg. G. Most, Göttingen, S. 144–172.
- Stachura M., 1999, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec Cesarstwa Rzymskiego (lata 324–428 wschodnia część Imperium)*, Kraków.
- Szidat J., 2001, *Friede in Kirche und Staat: Zum politischen Ideal des Kirchenhistorikers Sokrates*, [in:] *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel*, hrsg. B. Bäbler, H.G. Nesselrath, München–Leipzig, S. 1–14.
- Timpe D., 2001, *Römische Geschichte und Heilsgeschichte*, Berlin.
- Trompf G.W., 2000, *Early Christian Historiography. Narratives of Retributive Justice*, London–New York.
- Urbainczyk T., 1997, *Socrates of Constantinople. Historian of Church and State*, Ann Arbor MI.
- Van Nuffelen P., 2004, *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les Histoires Ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Leuven–Paris–Didley, MA.
- Van Nuffelen P., 2011, *Isolement et apocalypse: Philostorge et les eunomiens sous Théodose II*, [in:] *Philostorge et l'historiographie de l'Antiquité tardive / Philostorg im Kontext der spätantiken Geschichtsschreibung*, hrsg. D. Meyer, Stuttgart, S. 307–328.

- Van Nuffelen P., 2017, *The Poetics of Christian History in Late Antiquity*, „*Studia Patristica*“, 90 [in Druck].
- Vaggione R.P., 2000, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford.
- Völker W., 1950, *Von welchen Tendenzen liess sich Eusebius bei Abfassung seiner 'Kirchengeschichte' leiten?*, „*Vigiliae Christianae*“, 4, S. 157–180.
- Wallraff M., 1997, *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zur Geschichtsdarstellung, Methode und Person*, Göttingen.
- Whitby M., *The Church Historians and Chalcedon*, [in:] *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, hrsg. D. Marasco, Leiden–Boston, S. 449–495.
- Winkelman F., 1977, *Probleme der Zitate in den Werken der oströmischen Kirchenhistoriker*, [in:] *Das Korpus der griechischen-christlichen Schriftsteller. Historie. Gegenwart. Zukunft. Eine Aufsatzsammlung*, hrsg. J. Irmischer, K. Treu (Texte und Untersuchungen 120), Berlin, S. 195–207.
- Winkelman F., 2003, *Historiography in the Age of Constantine*, [in:] *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, hrsg. D. Marasco, Leiden–Boston, S. 3–41.
- Wipszycka E., 1994, *Kościół w świecie Późnego Antyku*, Warszawa.
- Zecchini G., 1989, *Filostorgio*, [in:] *Metodologie della Ricerca sulla Tarda Antichità. Atti del I Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, hrsg. A. Garzya, Napoli, S. 579–598.

Michał Stachura  
Uniwersytet Jagielloński  
Instytut Historii  
ul. Gołębia 13, 31-007 Kraków  
e-mail: mistachu@gmail.com