

Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols im Ankyrōtos des Epiphanos von Salamis

Ein Beitrag zur Diskussion um die Entstehung des konstantinopolitanischen Glaubenssymbols im Lichte neuester äthiopistischer Forschungen

Von Bernd Manuel Weischer

Spätestens seit den Tagen des Konzils von Chalkedon im Jahre 451 haben wir die unmißverständliche Aussage, daß die 150 Väter des ersten Konzils von Konstantinopel im Jahre 381 eine ‚Ekthesis‘, d. i. das konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis (= C), aufgestellt hätten, um das kürzere Glaubenssymbol des ersten Konzils von Nikaia (325) zu bestätigen und zu erweitern und um den inzwischen aufgetretenen Irrtümern des Apollinarios und Makedonios zu begegnen und die wahre Menschwerdung des göttlichen Logos aus der jungfräulichen Gottesgebärerin und die Gottheit des Heiligen Geistes erläuternd zu bekräftigen¹. Auch die späteren Konzilien äußerten sich in ähnlicher Weise über dieses Symbol, selbst in den sogenannten monophysitischen Kirchen fand es Anerkennung² und gelangte seit der dritten Synode von Toledo im Jahre 589³ als Meßcredo der lateinischen Messe auch im Westen in liturgischen Gebrauch und verdrängte das ältere nikänische Symbol (= N) bald völlig. Bis zum vorigen Jahrhundert blieb die Theorie über die Entstehung dieses Symbols auf dem Konzil von Konstantinopel als antihäretisch ergänztem N in Geltung. Im Jahre 1876 versuchte der Patrist F. J. A. Hort aus Cambridge in der zweiten seiner ‚Two Dissertations‘ diese Meinung über C zu erschüttern. A. v. Harnack verbreitete in brillanter Form im deutschen Sprachraum die Hortschen Thesen, besonders durch seinen Artikel in der Realenzyklopädie⁴: C sei älter als das Konzil von Konstantinopel und sei ein lokales Taufsymbol gewesen, das zwischen 362 und 381 verfaßt worden sei, da es nicht das hohe Niveau der Pneumatologie von 381 habe und von jedem Makedonianer hätte unterschrieben werden können, da das $\delta\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, d. h. die Aussage über die Wesensgleichheit des Heiligen Geistes mit Vater und Sohn, im dritten Artikel fehle. Außerdem werde es als Symbol von Konstantinopel vor 451 als solches nicht erwähnt. Auf weitere flankierende Argumente seiner These soll hier nicht eingegangen werden. Den Hauptbeweis aber dafür, daß das Symbol älter als das Konzil sei, entnahm man der Tatsache, daß C in dem sicher im Jahre 374⁵ von Epiphanos von Salamis verfaßten theologischen Traktat ‚Ankyrōtos‘ (= der Festverankerte) vorkommt, d. h. in seinem uns heute vorliegenden griechischen Text. Entweder ist es dort später eingefügt worden oder es ist ursprünglich und kann nicht sieben Jahre später vom Konzil verfaßt worden sein. Eine Interpolation im Ankyrōtos anzunehmen, lehnten Hort und Harnack ab.

¹ Vgl. E. Schwartz, ACO II, 1, 2, 127.129. – Ich folge hier zunächst den umfassenden Ausführungen von A. M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol (Göttingen 1965) 133–162. Vgl. auch J. N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie (Göttingen 1972) 294–361.

² J. N. D. Kelly (vgl. Anm. 1) 340 und 344 f.

³ Ebd. 346.

⁴ J. J. Herzog und A. Hauck (Hrsg.), Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig 1902) 21–28, Art.: Konstantinopolitanisches Symbol.

⁵ Ankyrōtos 119, 1 f. [Hrsg. von K. Holl = GCS Bd. 25 (Leipzig 1915)].

Dieses erste Symbol im Ankyrōtos stamme auch nicht von Epiphanos, erklärten sie, vielmehr habe dieser mit geringen Änderungen das Jerusalemer Taufsymbold übernommen, wie es uns in den um 350 gehaltenen mystagogischen Katechesen des Kyrillos von Jerusalem entgegentritt. Diese Thesen fanden Zustimmung in der protestantischen und zum Teil auch in der katholischen Theologie, wo man allerdings versuchte, die Tradition in der Weise mit den neuen Thesen zu verknüpfen, daß das Konzil von Konstantinopel das Symbol von Epiphanos übernommen und dann als sein eigenes Symbol proklamiert habe⁶. Dazu ist zu sagen, daß Epiphanos nicht am Konzil teilgenommen hat; außerdem ist es unwahrscheinlich, daß ausgerechnet sein Gegner Meletios, der erste Präsident des Konzils, den Symboltext aus der Hand der in Konstantinopel anwesenden zypriotischen Bischöfe entgegengenommen hat.

Der profilierteste Verteidiger der Tradition gegenüber diesen Thesen war E. Schwartz, der Herausgeber der *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, der in seinem Aufsatz „Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon“⁷ aufgrund der Akten des Konzils von Chalkedon C kompromißlos dem Konzil von Konstantinopel zuschrieb. Denn obwohl die Akten des Constantinopolitanums zum größten Teil verlorengegangen waren, muß das Symbol als ‚Glaube der 150 Väter‘ bis zu einem gewissen Grade bekannt gewesen sein, denn bei der Verlesung desselben auf der zweiten Sitzung des Konzils von Chalkedon am 10. Oktober 451 nach der Verlesung von N regte sich kein Widerspruch, sondern alle Bischöfe riefen: „Das ist der Glaube der Orthodoxen. So glauben wir alle.“⁸

Auch auf weiteren Sitzungen am 22. und 25. Oktober wurde das Symbol unter Zustimmung der Konzilsteilnehmer erwähnt. Ob die Verlesung von C zusammen mit N bedeutet, daß C nicht nur als ein erweitertes N angesehen werden darf, sondern damit beide Symbole rechtlich gleichgestellt wurden⁹, wie es später mit der chalkedonischen Formel geschah, bleibt zu bezweifeln, obwohl E. Schwartz von dieser Meinung ausgeht, wenn er erklärt: „Das war die Norm, die in Zukunft gelten sollte und auch gegolten hat. Hält man diesen Rechtssatz als Rechtssatz fest, so lösen sich alle Schwierigkeiten auf, die man in den Erwähnungen und Nichterwähnungen von C in der Zeit zwischen 381 und 451 hat finden wollen.“¹⁰ Wie J. N. D. Kelly auch neuerdings gezeigt hat¹¹, braucht unter ‚nikänischem Glauben‘ nicht N in seinem genauen Wortlaut verstanden zu werden, sondern kann bei vielen Theologen des 4./5. Jahrhunderts jedes Bekenntnis sein, das N inhaltlich wiedergibt und keine konträren Aussagen enthält. Auch herrschte zwischen dem zweiten und vierten allgemeinen Konzil kein absolutes Schweigen über C, obwohl sich die Ökumenizität des konstantinopolitanischen Konzils erst allmählich durchgesetzt hat. So z. B. hat Theodoretos den Synodalbrief einer weiteren Synode von Konstantinopel des Jahres 382 in seine Kirchengeschichte aufgenommen¹²; in diesem Brief wird auf „das im vorigen Jahr in Konstantinopel von der ökumenischen Synode Aufgestellte“ verwiesen. Eine weitere, noch klarere Erwähnung des Symbols findet sich bei Theodor von Mopsuestia (seit 392 Bischof, gest. 428), der auch am Konzil teilgenommen hatte. Er erläuterte in seinen um 400 gehaltenen katechetischen Homilien

⁶ Vgl. z. B. C. J. von Hefele, *Conciliengeschichte* II (Freiburg i. Br. 21875) 10 ff. und zuletzt I. Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel = G. Dumeige und H. Bacht (Hrsg.), *Geschichte der ökumenischen Konzilien* Bd. I (Mainz 1964) 212 f.

⁷ In: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 25 (1926) 38–88.

⁸ Vgl. ACO II, 1, 2, 80.

⁹ Vgl. E. Schwartz (vgl. Anm. 7) 39.

¹⁰ Ebd. 82.

¹¹ J. N. D. Kelly (vgl. Anm. 1) 319–21.

¹² *Hist. eccl.* V 9, 13.

das Symbol, das für ihn als erweitertes N galt, wobei er explizit erklärt, daß das Konzil von 381 den nikänischen Glauben bezüglich der Lehre vom Heiligen Geist durch die Hinzufügung kurzer Worte ergänzte. Diese Ergänzungen werden von ihm zitiert und ausgelegt¹³. Ein weiterer Hinweis auf die Erweiterung von N in Konstantinopel ist möglicherweise einem autobiographischen Gedicht des Gregor von Nazianz¹⁴, der ja nach dem Tode des Meletios zeitweilig dem Konzil präsiidiert hatte, zu entnehmen. Er schreibt: „Die süße, schöne Quelle unseres alten Glaubens, der die zur Einheit der Dreifaltigkeit verehrungswürdige Natur zusammenschlossen hat, wie er einst in Nicäa das Ergebnis des Nachdenkens gewesen war, sie mußte ich durch salzige Zuflüsse unselig getrübt sehen, da nun Leute schwankenden Glaubens hinzukamen, die das meinen, was der Staatsgewalt genehm ist, immer unentschieden –.“¹⁵ Der vorliegende Satz könnte trotz der gegenteiligen Meinung von Ch. Jungck¹⁶ auf die erläuternden Zusätze zu N bezogen werden, die Gregor wegen des fehlenden *ὁμοούσιος*, wegen der fehlenden Aussage über die Wesensgleichheit des Heiligen Geistes, als zu wässrig und den Makedonianern gegenüber als zu kompromißwillig erschienen.

Kommen wir zurück zu dem wichtigsten Argument gegen die Authentizität von C: Sein Vorkommen im Text des Ankyrōtos des Epiphianos, der sieben Jahre vor dem Konzil verfaßt wurde. Entweder muß man das Symbol der Synode von Konstantinopel oder Epiphianos absprechen. Eine dritte Möglichkeit gibt es nicht. Schon in der Zeit unmittelbar nach dem Konzil finden wir die eben erwähnte, von Theodor von Mopsuestia festgehaltene Überlieferung, daß in Konstantinopel N in bezug auf die Lehre vom Heiligen Geist erweitert wurde. Auch wurde es später als antihäretisch ergänztes N der 150 Väter von Konstantinopel auf der Synode von Chalkedon offiziell akzeptiert. Die Idee der einfachen Rezeption eines anderen Symbols durch das Konzil ist also mit dieser Überlieferung nicht vereinbar, wohl aber ist an der handschriftlichen Überlieferung des Ankyrōtos zu zweifeln, wie im folgenden gezeigt wird:

In den Schlußkapiteln des Ankyrōtos bietet Epiphianos zwei Glaubenssymbole, ein kürzeres und ein längeres. Das erste kürzere Symbol (= Ep. I) ist in seinem heute vorliegenden griechischen Text C mit geringfügigen Varianten, das zweite längere Symbol (= Ep. II) stammt aus der Feder des Epiphianos, wie alle Symbolforscher einmütig feststellen, war als Taufsymboll für Häretiker gedacht und ist eine subjektive Erweiterung und Erläuterung des nikänischen – nicht des konstantinopolitanischen! – Symbols. Daß Ep. I in der heutigen Form nicht ursprünglich sei, wurde bereits von dem katholischen Polemiker A. Vincenzi¹⁷ vermutet und von Ch. Papadopoulos, F. J. Badcock¹⁸ und vor allem von E. Schwartz¹⁹ mit verschiedenen

¹³ R. Tonneau-R. Devresse (Hrsg.), *Les Homélie Catéchétiques de Théodore de Mopsueste* = *StT* 145 Città del Vaticano 1949) 215.235.237–9.

¹⁴ Ch. Jungck (Hrsg.), Gregor von Nazianz: *De Vita Sua* (Heidelberg 1974).

¹⁵ Ebd. 137, Verse 1703–1710.

¹⁶ Ebd. 220–224. – Wenn auch nach Meinung Ch. Jungcks die Argumentation von A. M. Ritter bezüglich der Verse 1753–61 des *Carmen historicum* nicht ganz stichhaltig ist, so bleibt doch die klare Aussage der Verse 1704–10 über den nikänischen Glauben, der „in Nicäa das Ergebnis des Nachdenkens gewesen war“ d. h. der in Nikäa formuliert wurde, und der auf dem Konzil von Konstantinopel durch „salzige Zuflüsse“ (= Zusätze) getrübt wurde. Es handelt sich eindeutig um dogmatische Aussagen.

¹⁷ *De processione Spiritus Sancti ex Patre Filioque adversus Graecos* (Roma 1878) 104 ff.

¹⁸ Ch. Papadopoulos, *Das Symbol der zweiten ökumenischen Synode* (griech.), (Athen 1924) 16 ff.; F. J. Badcock, *The History of the Creeds* (London 1930) 159 ff.

¹⁹ F. Schwartz (vgl. Anm. 7) 87.

Begründungen behauptet. Die gesamte Frage wurde zuletzt nochmals von V. Palachkovsky²⁰ und eingehend von A. M. Ritter dargestellt²¹. Die These besagt, daß Ep. I nicht C, sondern ursprünglich N gewesen sei. Durch Interpolation sei N später von einem Abschreiber durch C ersetzt worden. Das vorliegende Symbol ist im Ankyrōtos nämlich von den nikänischen Anathematismen gefolgt, ein in der Symbolgeschichte einzigartiges Faktum. Weiterhin ist Ep. II nach den Worten seines Verfassers²² als Erklärung und Erweiterung des voraufgehenden apostolisch-nikänischen Glaubens mit seinen Anathematismen abgefaßt, setzt also in Ep. I N mit Anhang voraus. Besonders aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist der abschließende Satz nach den Anathematismen zu Ep. I, bei dem eine Textlücke anzunehmen ist, wie auch von K. Holl, dem Herausgeber der Werke des Epiphanius, angezeigt ist: „Dieser Glaube wurde von den heiligen Aposteln überliefert und in der Kirche, der heiligen Stadt, von allen versammelten heiligen Bischöfen, über 310 an der Zahl, [bestätigt]“²³. H. Lietzmann ergänzte hier ἐβεβαιώθη und bezog ἅγια πόλις mit Recht auf Nikaia: „ἅγια πόλις (? lies καὶ ἐβεβαιώθη ἐν Νικαίᾳ τῇ πόλει oder so ähnlich) ἀπὸ πάντων...“²⁴ K. Holls Erklärung²⁵, die Kirche sei die ἅγια πόλις, ist theologisch interessant, trifft aber den Textbefund nicht. Denn wie weiter unten gezeigt wird, besteht die hier anzunehmende Textlücke nicht aus einem Wort, sondern mindestens aus sechs oder sieben Wörtern. Aber selbst der vorliegende verstümmelte Text kann meines Erachtens nur auf das Konzil von Nikaia bezogen werden. Trotz dieser Gründe hatten bekannte Symbolforscher wie Dom B. Capelle und F. Kattenbusch²⁶ im Gefolge Horts und Harnacks erstaunlicherweise immer wieder behauptet, der Ankyrōtostext brauche nicht beanstandet zu werden. Gegen die Annahme einer Interpolation polemisierte jüngst noch I. Ortiz de Urbina mit den Worten: „Schwartz hat seinerseits dem Zeugnis der chalcedonensischen Väter Glauben geschenkt und das umstrittene Symbolum dem ersten Konzil von Konstantinopel zugeschrieben. Allerdings hat er sich nicht mit der Behauptung zufriedengegeben, es sei hier veröffentlicht worden, er hat es vielmehr für notwendig angesehen, darüber hinaus zu erklären, hier sei es auch abgefaßt worden. Da ihm bei dieser Hypothese aber die Tatsache hinderlich war, daß nach allen vorhandenen Manuskripten der Ancoratus des Epiphanius den Text im wesentlichen bereits sieben Jahre vor dem Konzil brachte, entschied er sich für die Annahme, daß die Schrift des Epiphanius in ihrer ursprünglichen Fassung nicht das Symbolum von Konstantinopel enthalten habe, sondern das von Nizäa, da der betreffende Schlußabsatz auf die Lehre der nizänischen Väter Bezug nimmt. Wir sind der Meinung, daß eine solche Vergewaltigung der Textüberlieferung wenig mit wissenschaftlicher Kritik gemein hat und überdies unnützlich ist...“²⁷ Wenn der Autor hier von „allen vorhandenen Manuskripten des Ancoratus“ spricht, ist das insofern irreführend, als fast alle Epiphanius-Handschriften auf eine einzige Version des neunten Jahrhunderts zurückzuführen sind, neben der nur noch eine Schwesterform existiert,

²⁰ V. Palachkovsky, Une interpolation dans l'Ancoratus de S. Epiphane = F. L. Cross (Hrsg.), StPatr VII = TU 92 (Berlin 1966) 265–273.

²¹ A. M. Ritter (vgl. Anm. 1) 162–69. Ähnlich argumentiert auch V. Palachkovsky (S. 267 f.), der allerdings den Artikel von E. Schwartz (vgl. Anm. 7) nicht kennt.

²² Ankyrōtos 119,2.

²³ Ankyrōtos 118,14.

²⁴ H. Lietzmann, Symbole der alten Kirche = H. Lietzmann (Hrsg.), Kleine Texte für Theologische Vorlesungen und Übungen 17.18 (Bonn 1906) 16.

²⁵ K. Holl (vgl. Anm. 5) 147.

²⁶ Dom B. Capelle, Le symbole de la Messe est-il celui de Constantinople? = Les questions liturgiques et paroissiales XIII (Louvain 1928) 69; F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol I (Leipzig 1894) 233, Anm. 1.

²⁷ I. Ortiz de Urbina (vgl. Anm. 6) 211 f.

was bedeutet, daß eine frühere Textinterpolation in die gesamte vorliegende handschriftliche Überlieferung eindringen konnte. Außerdem stammen die beiden ältesten Handschriften, die diesen Text des Ankyrōtos bieten, erst aus dem beginnenden 14. Jahrhundert²⁸.

Kommen wir nun zu den äthiopischen Versionen des Ankyrōtos bzw. der beiden Symbole in ihm: Wir besitzen eine vollständige äthiopische Version des Ankyrōtos, die zwar erst im 15. Jahrhundert aus einer arabischen Version übersetzt sein soll²⁹; diese Version aber, die ziemlich genau den griechischen Text wiedergibt, geht sicher auf einen älteren (7./8. Jh.?) und besseren griechischen Text zurück, als wir ihn heute besitzen. Für das zweite Symbol (= Ep. II) ist die handschriftliche Überlieferung noch besser. Im Qērellos, dem nach Kyrillos von Alexandrien benannten patristischen Sammelwerk aus dem 5./6. Jahrhundert, das direkt aus dem Griechischen ins Äthiopische übersetzt wurde³⁰, finden sich auch zwei Werke des Epiphanius, ein Auszug aus dem Traktat ‚De fide‘ und das zweite Symbol (= Ep. II) des Ankyrōtos. Diese Version beruht auf einer griechischen Handschrift des fünften Jahrhunderts (!), die also knapp 100 Jahre nach der Abfassung des Ankyrōtos entstand und 700 Jahre älter ist als die uns heute zur Verfügung stehenden griechischen Handschriften, die den Ankyrōtos beinhalten. Diese Version kann also höchste Autorität beanspruchen und ist nicht nur für die Rekonstruktion des ursprünglichen griechischen Textes, sondern auch für den Vergleich mit der anderen äthiopischen Ankyrōtos-Version, der – wie bereits erwähnt – eine andere, etwas jüngere griechische Textform zugrunde liegt, von Bedeutung. Eine dritte äthiopische Version dieses zweiten Symbols in dem patristischen Florilegium ‚Häymānota abaw‘ (= Glaube der Väter), das im 16. Jahrhundert aus dem um das Jahr 1078 arabischen I‘tirāf al-abā‘ (= Bekenntnis der Väter) übersetzt wurde³¹, kann hier außer acht bleiben, da das Symbol am Anfang verkürzt, auch sonst nicht wörtlich, mit einigen seltsamen Lesarten und ohne die abschließenden Anathematismen ist, was sicher auf eine schlechte griechische Vorlage und den apokryphen Charakter des Florilegs zurückzuführen ist.

Für die folgenden Überlegungen werden also für Ep. II der äthiopische Ankyrōtostext (= A) und der Qērellostext (= Q), für Ep. I der Ankyrōtostext, als der einzigen uns zur Verfügung stehenden Version, herangezogen, wobei die Textversionen von Ep. II auch in mancher Hinsicht für Ep. I von Bedeutung sind. Obwohl A jünger als Q ist, gibt er trotz des arabischen Umweges fast wörtlich den griechischen Text wieder, was bei dem viel älteren Q nicht immer der Fall ist, da er aus einer Periode (5./6. Jh.) stammt, in der sich das Äthiopische gerade anschickte, eine Literatursprache zu werden und somit nicht immer alle griechischen Feinheiten exakt wiedergab. Außerdem hat Q einige haplographische Auslassungen, die aber nicht den nikänischen Grundstock von Ep. II berühren, sondern sich auf die Erweiterungen durch Epiphanius beziehen. Dieses Symbol (Ep. II) soll nach Q und mit Vergleich von A und dem griechischen Text in meinem Qērellosband IV 2 veröffentlicht werden. Q ist dabei aus 12 alten Handschriften kritisch erstellt, für A habe ich die fünf ältesten, mir bekannten Handschriften ausgewählt.

²⁸ K. Holl, Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Ancoratus und Panarion) = TU 36,2 (Leipzig 1910) 75–85. Vgl. auch die kürzere Darstellung des Sachverhalts in K. Holl (Hrsg.), Epiphanius (Ancoratus und Panarion) III = GCS Bd. 37 (Leipzig 1933) VIII–XI, besonders IX.

²⁹ I. Guidi, Storia della letteratura etiopica (Roma 1932) 69.

³⁰ B. M. Weischer, Qērellos I: Der Prosphonetikos ‚Über den rechten Glauben‘ des Kyrillos von Alexandrien an Theodosios II. = J. Lukas (Hrsg.), Afrikanistische Forschungen VII (Gluckstadt 1973) 13 und die dort angeg. Literatur.

³¹ I. Guidi (vgl. Anm. 29) 72.

Wie schon C. P. Caspari³² und F. Kattenbusch³³, die im übrigen mit den Auffassungen A. Harnacks konform gingen, klar darstellten, handelt es sich bei Ep. II um ein Symbol aus der Feder des Epiphianos, das das reine N und nicht C (!) kommentiert. Die erläuternden Einschübe des Epiphianos wurden von F. Kattenbusch in einer detaillierten Untersuchung besonders zusammengestellt und erklärt³⁴. Der Grundstock von Ep. II ist also das reine nikänische Symbol, wie es Epiphianos vorlag, in strikter Reihenfolge. Darin fehlt das τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ nach ἀναστάντα. Es fehlt übrigens auch in Ep. I. Somit handelt es sich nicht um eine Auslassung des Epiphianos aus philologischen bzw. theologischen Gründen, wie noch C. P. Caspari annahm³⁵, sondern es fehlte in der Epiphianos vorliegenden Form von N. Diese Auslassung wie die übrigen, eigentlich bedeutungslosen Unterschiede zum nikänischen Symbol wurden nochmals von A. M. Ritter zusammengestellt³⁶: πάντων ὁρατῶν τε καὶ ὁρατῶν (ποιητῆν) statt πάντων ὁρατῶν τε καὶ ὁρατῶν und (γεννηθέντα) ἐκ θεοῦ πατρὸς statt ἐκ τοῦ πατρὸς und τὰ τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς statt τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ. Diese Unterschiede sind allesamt dem schlechten, uns erhaltenen griechischen Text zuzuschreiben: Sie haben in dem griechischen Urtext des nikänischen Grundstocks von Ep. II, der völlig mit N übereinstimmt, nicht gestanden, wie sich aus den äthiopischen Versionen ergibt. Schon von hier aus könnte man mit E. Schwartz folgern, daß Ep. II nur das reine N in Ep. I voraussetzt, da Epiphianos ausdrücklich erklärt, daß er es (= Ep. II) zum Schutz gegen seit dem Konzil von Nikaia neu entstandene Irrlehren verfaßt habe³⁷. Außerdem hätte Epiphianos seine inkarnatorischen und pneumatologischen Aussagen sicherlich anders abgefaßt, wenn er C gekannt hätte. Davon ist aber im ganzen Ankyrōtos und auch in seinen anderen Werken (z. B. dem Panarion) keine Spur. A, der, wie bereits erwähnt, im Vergleich mit Q und den anderen äthiopischen Versionen am klarsten den griechischen Text wiedergibt und auf einem besseren griechischen Text beruht als dem der uns heute erhaltenen griechischen Handschriften, gibt hier den endgültigen Beweis für die hypothetisch formulierte Annahme einer Textinterpolation durch E. Schwartz, A. M. Ritter, Paladikovskij und anderer Autoren³⁸, d. h. einer späteren Ersetzung von N durch das seit Justinian I. als Tauf- und Meßsymbol gebräuchliche C: Das erste Symbol des Epiphianos im Ankyrōtos (= Ep. I) war ursprünglich im griechischen Urtext das reine nikänische Symbol mit zwei kleinen Unterschieden: Es fehlt – wie auch in Ep. II – das τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ nach ἀναστάντα, und es fügt nach παθόντα hinzu: καὶ ἀποθανόντα (= und er starb). Diese Hinzufügung fehlt in Ep. II. Ich kann nicht entscheiden, ob es sich um eine bewusste Erweiterung oder nur um eine dittographische Verschreibung handelt. Weitere Beobachtungen, die nicht die griechische Vorlage betreffen, sind: das πάντων (ὁρατῶν) wird nicht auf das folgende ποιητῆν, sondern auf das vorangehende παντοκράτορα bezogen und singularisch mit ‚Kosmos, Welt‘ (äth. cālam) übersetzt. Außerdem wird einige Male nach semitischer Manier ein ‚wa‘ (= und) eingesetzt, wo heute im griechischen Text Kommata stehen.

Im folgenden Anathematismus werden die beiden Begriffe ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας mit ‚em-kāl'et hayl wa-feṭrat‘ (= aus einer anderen Kraft und Natur)

³² C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel I Christiania 1866; fotomechan. Nachdruck: Bruxelles 1964) 8 ff.

³³ F. Kattenbusch (vgl. Anm. 26) 290.

³⁴ Ebd. 290–99.

³⁵ C. P. Caspari (vgl. Anm. 32) 32 und 53.

³⁶ A. M. Ritter (vgl. Anm. 1) 168.

³⁷ Ankyrōtos 119, 1.

³⁸ A. M. Ritter (vgl. Anm. 1) 162–69 mit der dort angeg. Literatur und V. Paladikovskij (vgl. Anm. 20).

wiedergegeben, als wenn im griechischen Text ἐξ ἑτέρας δυνάμεως ἢ οὐσίας gestanden hätte. Dieselbe Formulierung hat auch Ep. II. Möglicherweise war es aber die damalige Übersetzung für diese theologischen Begriffe. ‚Feŕrat‘ als Übersetzung für φύσις bzw. οὐσία taucht schon im Qērellos auf. Das folgende ἡ κτίστον ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν ist in Ep. I ausgefallen, ist aber an derselben Stelle in Ep. II vorhanden. Im äthiopischen Text steht vor ‚Kirche‘ noch das Wort ‚heilig‘, das im griechischen Text fehlt und möglicherweise dort gestanden hat.

Noch interessanter ist der abschließende Satz, in dem K. Holl und andere Autoren mit Recht eine Textlücke annahmen³⁹. Die oben angeführte Lesung H. Lietzmanns kommt dem wirklichen Textbefund am nächsten⁴⁰. Der ursprüngliche griechische Text dieses Satzes, der im Zusammenhang mit der Interpolation, dem Einsatz von C sinngemäß, wenn auch stümperhaft gekürzt wurde, lautete hier: „Diesen Glauben aber hat sie (= die Kirche) von den heiligen Aposteln empfangen (bzw. er wurde ihr überliefert) und er ist in der heiligen Kirche verblieben (bzw. enthalten). Und wegen Aereios wurde er aufgeschrieben im Buch von Nikaia, der Stadt, von den damals anwesenden 318 Bischöfen.“⁴¹ Der uns bisher vorliegende Text „Dieser Glaube aber wurde von den heiligen Aposteln überliefert und in der Kirche, der heiligen Stadt, von allen damals versammelten heiligen Bischöfen, über 310 an der Zahl, [bestätigt/aufgestellt]“⁴² ist also eine grobe Entstellung, die aber von der Intention des Interpolators her zu verstehen ist. Die Zeile „verblieben – Nikaia“ ist ausgefallen und damit auch die sinngebende Verbform ‚aufgeschrieben‘. Die Textlücke ist also gegen K. Holl erst zwischen ἀγία und πόλει anzunehmen⁴³, auch ist der dann folgende griechische Text ungenauer als der durch den äthiopischen Text repräsentierte griechische Text.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun, daß Epiphānios C nicht verfaßt, ja möglicherweise nicht einmal gekannt hat, denn nirgendwo in seinen Schriften findet sich ein Anklang daran. Es ist durch Interpolation in den Text des Ankyrōtos gekommen. Nur der äthiopische Text gibt den ursprünglichen griechischen Text des ersten Symbols im Ankyrōtos wieder: Es war das nikänische Glaubenssymbol. Daraus ergibt sich weiter, daß hiermit der bisherige Hauptgrund gegen die Authentizität von C wegfällt und der Weg freigemacht wird für eine umfassende Anerkennung der alten Tradition, die die Entstehung des konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses auch wirklich dem Konzil von Konstantinopel zuschreibt. Diese Tradition wurde hauptsächlich durch die Arbeiten von E. Schwartz und A. M. Ritter⁴⁴ erneut begründet. Ich kann mich nur der Meinung von A. M. Ritter anschließen, wenn er zum Abschluß seiner Ausführungen schreibt: „C dürfte an seinen überlieferten Platz zurückzustellen sein in dem Sinne, daß es als das von den 150 Vätern von Konstantinopel ‚bestätigte‘ und ‚erläuterte‘ ‚Symbol der 318 Väter‘ von Nikaia zu gelten hat, als welches es wohl ursprünglich die Verhandlungsgrundlage für die vom Kaiser gewünschten und durchgesetzten Einigungsbemühungen mit den ‚Makedonianern‘ bildete, und – so gesehen – seinen Namen ‚Nicaeno-Constantinopolitanum‘ zu Recht trage.“⁴⁵

³⁹ Ankyrōtos 118,14.

⁴⁰ Vgl. Anm. 24.

⁴¹ Die Übersetzung erfolgt nach fünf alten Handschriften aus dem Britischen Museum und vom Tānāsee. Eine kritische Ausgabe des äthiopischen Textes von Ankyrōtos 118–119 mit deutscher Übersetzung und Rekonstruktion des ursprünglichen griechischen Textes ist für den Qērellosband IV 2 vorgesehen, der u. a. Homilien und Glaubenssymbole des Epiphānios und des Proklos von Konstantinopel enthält.

⁴² Ankyrōtos 118,4.

⁴³ Vgl. K. Holl (vgl. Anm. 5) 147, Anmerkungsapparat.

⁴⁴ Vgl. Anm. 1 und 7.

⁴⁵ A. M. Ritter (vgl. Anm. 1) 208.

Eine weitere Bemerkung mag aber noch erlaubt sein: O. Bardenhewer, der Altmeister der altkirchlichen, patristischen Literatur hatte unrecht, als er im Zusammenhang mit den Werken des Kyrillos von Alexandrien allgemein über einen Zweig der Literaturen des Christlichen Orients schrieb: „Den koptischen, arabischen und äthiopischen Übersetzungen kann nur geringe Bedeutung zugestanden werden.“⁴⁶ Schon in meiner Habilitationsschrift über eine Sammlung äthiopischer Homilien und Briefe zum Konzil von Ephesos konnte ich zeigen⁴⁷, daß selbst die ausgezeichneten Ausgaben der griechischen Konzilsakten von E. Schwartz noch durch die, wenn auch nicht immer genaue, äthiopische Übersetzung in manchen Lesarten verbessert werden könnten. Außerdem konnte der Fundus der auf diesem Konzil gehaltenen Homilien und geschriebenen Briefe durch Stücke erweitert werden, die nur noch im äthiopischen Gewand existieren und jetzt erst bekanntgemacht werden konnten.

Auch an dem obigen Beitrag mag klar geworden sein, wieviele Entdeckungen noch auf dem sehr vernachlässigten Gebiet des Christlichen Orients zu machen sind, die für die Dogmengeschichte und Patristik, ja für die Kenntnis der Tradition des christlichen Morgen- und Abendlandes im allgemeinen, von der allergrößten Bedeutung sind.

⁴⁶ O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* IV (Freiburg i. Br. 1924; fotomechan. Nachdruck: Darmstadt 1962) 30.

⁴⁷ Qērellos IV 1: *Homilien und Briefe zum Konzil von Ephesos* = E. Hammer-schmidt (Hrsg.), *Äthiopische Forschungen* 4 (Wiesbaden 1978).