

Bekenntnis wider den Kaiser

Lucifer von Cagliari und seine Verteidigungsschrift für Athanasius

von Jonathan Stutz

Unter den Schmähschriften gegen Kaiser Constantius II. sticht die Verteidigung des Athanasius durch Lucifer von Cagliari durch ihren extensiven Gebrauch der Bibel hervor. Er setzt dabei die kanonischen Bücher des Alten und Neuen Testaments ein, um die Rechtgläubigkeit des Athanasius zu bekräftigen und die Religionspolitik des Kaisers zu kritisieren. Unter den herangezogenen biblischen Gestalten nimmt Susanna aus der griechischen Version des Buches Daniel eine Schlüsselrolle ein. Sie dient als Parallele zu Athanasius' eigenem Schicksal und unterstreicht dessen Unschuld. Zugleich bietet sie auch den Ansatzpunkt für Lucifer, das nizänische Glaubensbekenntnis als Zeugnis gegen die Gottlosigkeit des Kaisers anzuführen.

Für das Verständnis der Geschichte des Bekenntnisses von Nizäa sind neben Darstellungen seiner Entstehung und Überlieferung auch Studien zu seinen vielfältigen Gebrauchsweisen und -kontexten (Synoden, Liturgie, Katechese, Alltag) notwendig.¹ Im folgenden Beitrag möchte ich mich auf einen ganz bestimmten und vielleicht etwas unerwarteten literarischen Kontext beziehen, in dem das Glaubensbekenntnis in seinem Wortlaut Verwendung finden konnte: und zwar auf die kaiserlichen Invektiv- bzw. Schmähschriften. Ein Autor, der sich dafür besonders eignet, ist der sardische Bischof Lucifer von Calaris (Cagliari), dessen Widerstand gegen die Religionspolitik des Constantius II. besonders stark zuspitzt war und der daher kurz eingeführt werden soll (vgl. 1.). Vor allem die gegen den Herrscher gerichtete Verteidigungsschrift für Athanasius steht meines Erachtens für den Versuch, die Bibel und das Glaubensbekenntnis als Mittel der Invektive gegen den Kaiser einzusetzen. Dies möchte ich in zwei Schritten darlegen: Während ich zunächst (vgl. 2.) den strategischen Gebrauch der Schrift in der Verteidigungsschrift für Athanasius näher in den Blick nehme, werde ich im weiteren Verlauf (vgl. 3.) darstellen, wie Lucifer im Zusammenhang der Susanna-Erzählung aus dem Buch Daniel auch das Bekenntnis von Nizäa in seine Argumentation einbaut und zur Zuspitzung seiner Polemik funktionalisiert.

1. Einordnung

Dass die heterogene Gruppe derjenigen Theologen, die die Angemessenheit des nizänischen Bekenntnisses hinterfragten, kurzerhand mit dem „Label“ Arianer belegt wurde (zum Teil bis in die Geschichtsschreibung des 20. Jh. hinein), könnte man als eine der am

¹ Beide Aspekte wurden jüngst ausführlich besprochen in Wolfram Kinzig, *A History of Early Christian Creeds*, Berlin u. a. 2024.

längsten nachwirkenden Folgen der Polemik betrachten, die aus den Schriften des alexandrinischen Bischofs Athanasius und denen seiner Mitstreiter hervorging.² Eine entscheidende Rolle spielten dabei auch die gegen Kaiser Constantius II. (reg. 337–361, Alleinherrscher seit 353) gerichteten Schmähschriften bzw. Invektivschriften der engagiertesten Unterstützer Nizäas. Seine Regierungszeit stellt eine zugleich komplexe wie schwer zu entwirrende Phase des sogenannten trinitarischen Streites dar. Angesichts der kaiserlichen Unterstützung der homöischen Interpretation des trinitarischen Bekenntnisses auf der Synode von Konstantinopel 360 schien die Möglichkeit der Durchsetzung des Bekenntnisses von Nizäa ebenso wie die der Rehabilitierung nizänischer Bischöfe in weiter Ferne gerückt. Stattdessen wurde nun die theologische Position derjenigen Bischöfe tonangebend, die behaupteten, dass die Heilige Schrift eigentlich verbiete, spekulative Aussagen im Hinblick auf die innergöttlichen Relationen zu machen.

Neben den theologischen Texten, in denen östliche wie westliche Anhänger des nizänischen Bekenntnisses ihre begrifflichen und schriftlichen Argumente für den Glauben an die *Homoousie* zwischen Vater und Sohn darlegen, gerieten in der jüngeren Forschung auch die an Constantius gerichteten Invektiven bzw. Schmähschriften zunehmend in den Vordergrund. Ihr Quellenwert liegt dabei nicht nur in der Tatsache, dass sie wertvolle Einblicke in die lokalen Auswirkungen der kaiserlichen Religionspolitik gewähren (etwa in die in Alexandrien ausgelösten Gewaltepisoden), sondern auch in die Art und Weise, wie die Vermittlungsversuche des Hofes als unrechtmäßige Eingriffe weltlicher Macht in den Kontext kirchlicher Debatten interpretiert wurden. Diese Schriften stellen dabei den Versuch dar, mit Rückgriff auf die Gattung der Invektive das Bild eines tyrannischen Herrschers zu zeichnen und umzudeuten. Auch die Unterstützung bzw. die Bekämpfung des Bekenntnisses zur ungeteilten Göttlichkeit des Sohnes wurde dabei zu einem entscheidenden Kriterium erhoben, anhand dessen die Legitimität kaiserlicher Autorität beurteilt werden könne.³

Die Schrift, die Lucifer nach der Synode von Mailand gegen Constantius zur Verteidigung des Athanasius verfasste und die im Mittelpunkt des vorliegenden Artikels steht, eignet sich gut, um dies zu veranschaulichen.⁴ Als polemische Reaktion auf die Verurteilung des Athanasius auf der Synode von Mailand im Jahr 355 n. Chr. konzipiert, fügt sich die Verteidigungsrede in eine heikle und entscheidende Phase der *causa Athanasii* ein, was ihren scharfen Ton sowie die persönlichen Angriffe auf die Autorität des Kaisers verständlich macht. Der zentrale Vorwurf, den sie gegen den Kaiser erhebt, besteht darin, dass er

² Siehe dazu David M. Gwynn, *The Eusebians. The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the 'Arian Controversy'* (Oxford Theological Monographs), Oxford 2007.

³ In jüngster Zeit hat sich vor allem Richard Flower um die Analyse christlicher Kaiserinvektiven verdient gemacht und diese in den größeren Zusammenhang von kaiserlicher Ideologie und Zeremoniell gestellt. Siehe Richard Flower, *Emperors and Bishops in Late Roman Invektive*, Cambridge 2013, 78–126; ders., *Witnesses for the Persecution: Textual Communities of Exile under Constantius II*, in: *Studies in Late Antiquity* 3 (2019), 337–368.

⁴ *Lucifer Calaritanus*, Quia absentem nemo debet iudicare nec damnare siue de Athanasio (CPL 114), hg. von Gerard F. Diercks (CCL 8), Turnhout 1978, 3–132. Für eine englische Übersetzung siehe Ashley Beck, *Lucifer of Cagliari, Concerning Athanasius. Why No One Must Judge or Condemn a Man in His Absence* (Brepols Library of Christian sources 2), Turnhout 2021.

Gottes Gebote missachtet habe, indem er den alexandrinischen Bischof *in absentia* verurteilen ließ und die anwesenden Bischöfe zur Unterzeichnung der Verordnung zwang. Die Synode von Mailand führte damit nicht nur zur Verbannung Lucifers und anderer nizänischer Bischöfe, sondern leitete auch eine Reihe gewaltsamer Maßnahmen in der ägyptischen Hauptstadt ein, die Athanasius zum dritten Mal in seiner Laufbahn zwangen, seinen Bischofssitz zu verlassen. Lucifer selbst begab sich daraufhin in den Osten und verbrachte sein Exil in Ägypten, wo er seine polemischen Traktate verfasste, darunter auch die hier zu behandelnde Schrift über Athanasius.

Neben der zugespitzten Polemik liegt das Interesse dieser Schrift vor allem in der umfangreichen Wiedergabe längerer biblischer Zitate, die beide Teile des Traktats durchziehen. Bereits bei der Lektüre weniger Abschnitte wird deutlich: Lucifer zitiert die Schrift in ihrer kanonischen Abfolge von der Genesis bis zu den neutestamentlichen Briefen und appliziert diese fortlaufend auf den Adressaten seiner Kritik. Dadurch konnte er auf eine Vielzahl biblischer Gestalten und Negativbeispiele zurückgreifen, um die tyrannische und gotteslästerliche Natur des römischen Herrschers herauszustellen.

Angesichts der redundanten und langatmigen Bibeldargumentation hat Lucifers schriftstellerische Tätigkeit nicht nur wohlwollende Aufmerksamkeit erzeugt. Einige Beiträge bemängelten die vermeintlich geringe literarische Qualität seiner Werke und führen den Hang zu Wiederholungen auf eine rudimentäre Bildung zurück.⁵ Erst allmählich setzte sich das Interesse für den argumentativen Eigenwert des extensiven Bibelgebrauchs durch.⁶ Die durch den umfassenden Gebrauch der Bibel bedingte Redundanz von Themen und Argumenten ist bei Lucifer sowohl Folge des gewählten Vorgehens als auch Bestandteil seines rhetorischen Arguments. Durch das Aufzeigen einer Kontinuität zwischen der biblischen Vergangenheit und der Gegenwart ließ er beide Zeitebenen insofern konvergieren, als sie zu einer „biblischen Gegenwart“ miteinander verschränkt werden, wie Richard Flower formuliert hat.⁷ Die vielen damit einhergehenden biblischen *exempla* spielten dabei eine entscheidende Rolle in Lucifers rhetorischem Unterfangen, das Idealbild einer gescheiterten und tyrannischen Königsherrschaft zu entwerfen. Ähnlich wie bei den christlichen Autoren von Lobeshymnen auf Konstantin setzte auch die Konstruktion des Modells eines tyrannischen Herrschers neben der berufstypischen Schriftkenntnis eine entsprechende Vertrautheit mit der Herrschaftsideologie voraus.⁸

⁵ Für die Frage nach dem Bildungshintergrund Lucifers, siehe die bibliographischen Hinweise in Flower, *Emperors and Bishops* (wie Anm. 3), 85, n. 26.

⁶ Während Ilona Opelt, *Formen der Polemik bei Lucifer von Calaris*, in: VigChr 26 (1973) 200–26, bereits eine systematische Darstellung der Bibelzitate erstellt hat, wurden Fragen über Stil und Argumentationsstrategie vor allem besprochen in Sonia Laconi, *Figure retoriche e argomentazione nell'opera di Lucifero di Cagliari*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari n.s. 20 (2002) 223–99, und dies., *Il ritratto di Costanzo II nelle pagine di Lucifero di Cagliari*, in: dies. (Hg.), *La figura e l'opera di Lucifero di Cagliari: una rivisitazione* (SEAug 75), Rom 2001, 29–62. Ich bin Richard Flower dankbar für das Teilen dieser Aufsätze.

⁷ Flower, *Emperors and Bishops* (wie Anm. 3), 109, mit Verweis auf James D. Ernest, *The Bible in Athanasius of Alexandria* (the Bible in Ancient Christianity 2), Leiden 2004, 186f.

⁸ Siehe Flower, *Emperors and Bishops* (wie Anm. 3), 81 und 109, n. 136.

2. Das Zeugnis der Schrift

Das Interesse an Lucifers Bibelzitaten konnte in jüngster Zeit auch auf seine Bedeutung für die Rezeption der *Vetus Latina* im vierten Jahrhundert ausgeweitet werden. Vor allem die Geschichtsbücher, die eine prominente Rolle im Traktat einnehmen, bieten vielversprechende Anknüpfungspunkte für Fragen zur Textüberlieferung der altlateinischen Bibelübersetzung und zu ihrem Verhältnis zu den griechischen Vorlagen.⁹ Am auffälligsten an Lucifers Gebrauch der Heiligen Schrift ist dabei deren innere Ordnung. Anstatt seine Schmähschrift nach dem Bauplan der rhetorischen Handbücher der Antike zu strukturieren, gestaltet er seine Abhandlung wie eine Sammlung biblischer Beweistexte, die den gesamten biblischen Kanon berücksichtigen. Diese ergänzt er durch kommentierende Passagen, um die biblische Geschichte auf die gegenwärtige Situation zu beziehen. Mit wenigen Ausnahmen greift Lucifer auf die einzelnen Schriften in ihrer kanonischen Reihenfolge zurück, um diese als Textvorlage für seine Ausführungen zu verwenden.

Diese Art der argumentativen Praxis ist dabei nicht so ungewöhnlich, wie man zunächst vermuten könnte. So hat Richard Flower bereits auf die mögliche Existenz von Sammlungen biblischer Beweisstellen hingewiesen, die in theologischen Widerlegungsschriften, etwa von Athanasius, als Argumentationshilfe dienten.¹⁰ Lucifer sei demnach noch einen Schritt weitergegangen und habe die Bibel selbst in ihrer kanonischen Gliederung als eine solche Sammlung betrachtet, die er für seine Argumentation einbeziehen konnte.

Dabei ist anzumerken, dass Lucifer für die Zitate aus den beiden Testamenten eine jeweils andere Ordnungsweise anwendet. Während die Zitate aus dem Alten Testament über beide Teile von *De Athanasio* verstreut sind, begrenzen sich die Zitate aus dem Neuen auf den zweiten Teil der Schrift – mit Ausnahme gelegentlicher Anspielungen bereits im ersten Teil. Bei den Zitaten aus dem Alten Testament scheint er dabei sowohl auf die Anordnung der einzelnen Bücher seiner biblischen Vorlage zu achten als auch auf den fortlaufenden Text innerhalb des jeweiligen biblischen Buches. Etwas salopp formuliert: Lucifers Zitieren der Schrift erfolgt durch das fortlaufende Umblättern seines Manuskripts, wobei er genau zu wissen scheint, bei welchen biblischen Teilen er länger verweilen möchte. Während einerseits vor allem die Geschichtsbücher und die Weisheitsliteratur herausragen, bringen auch die Bücher des Pentateuchs sowie die Propheten Jesaja und Jeremia ihr eigenes Gewicht ein. Auch das Eröffnungskapitel des Danielbuchs hat er dabei als besonders zitierwürdig erachtet.

Auch wenn die Tendenz zur Clusterbildung, also zur Häufung von Zitaten aus einem bestimmten biblischen Buch, auch für das Neue Testament zu beobachten ist, geht er hier etwas freier mit der Reihenfolge der einzelnen biblischen Bücher um. Mit Blick auf die Evangelien ist eine klare Vorliebe für das Matthäus- und das Johannesevangelium zu erkennen. Unter den Briefen spielt vor allem der erste Johannesbrief eine prominente Rolle, wobei auch mehrere Briefe aus dem paulinischen Corpus vertreten sind.

⁹ Siehe *Tuukka Kauhanen*, *Lucifer of Cagliari and Literary Criticism in Kings*, in: *ZAW* 125 (2013) 418–32 und ders., *Lucifer of Cagliari and the Text of 1–2 Kings*, Atlanta 2018.

¹⁰ Siehe *Flower*, *Emperors and Bishops* (wie Anm. 3), 182.

Lucifers systematischer Gebrauch der Bibel setzt selbstverständlich *nicht* einen bereits abgeschlossenen Kanonisierungsprozess voraus. Auch mit Blick auf das Alte Testament war der Kanon zur Zeit Lucifers noch fluide.¹¹ Interessant sind in dieser Hinsicht die Zitate aus Tobit und der Weisheit Salomos in Lucifers Traktat, deren kanonischer Status noch nicht geklärt war. So zählt Athanasius diese in seinem berühmten 39. Festbrief nicht zu den kanonischen Schriften, sondern zu jenen, die von neu bekehrten Christen gelesen werden sollten.¹² Ebenfalls nicht unumstritten war die Autorität der Susanna-Erzählung aus dem Buch Daniel, auf die ich im nächsten Abschnitt zu sprechen komme.

Abgesehen von den Fragen, die mit dem kanonischen Status einzelner Bücher zusammenhängen, ist es aber vor allem die ermöglichte rhetorische Hebelwirkung dieser Vorgehensweise, die hervorgehoben werden sollte. Zum einen ist zu bemerken, dass eine ähnliche biblische Argumentationsweise zumindest ansatzweise auch in den anderen Schriften Lucifers durchscheint, am deutlichsten und zugleich konsequentesten jedoch in *De Athanasio* zur Geltung kommt.¹³ Durch die Konsequenz, mit welcher er den biblischen Kanon durchschreitet, macht er die Schrift als Gesamtwerk zum Argument gegen den Kaiser. So hält Lucifer mit Blick auf den Apostel Paulus fest, dass sein ganzer Briefkorpus (*totum corpus epistularum*) offenlege, wessen Kind er sei.¹⁴

Andererseits lässt sich auch an den thematischen Schwerpunkten der Schriftzitate eine gewisse Programmatik ablesen. Besonders die Figur der Schlange aus dem Paradiesgarten wird dabei wiederholt ins Feld geführt, auch in Passagen, in denen Lucifer nicht direkt aus Genesis zitiert. Angesichts der Rolle der Schlange in der Paradieserzählung dient diese Kreatur als Blaupause für Constantius' Maßnahmen gegen Athanasius und seine Verbündeten. Dessen Handlungen entsprechen im Grunde nichts anderem als dem Versuch, die nizänischen Bischöfe zur Verurteilung des alexandrinischen Bischofes zu verführen:

„Cum igitur huiusmodi formam iudicandi dedisse deum aduertens, cum a latebris euocatis confessisque deum sententiam dedisse de sacris scripturarum collegeris fontibus, cuius fuisti atque es impudentiae iudicandi dei seruis eam dare formam, quae non fuisset de lege ueniens domini? Nec timuisti, ne fuisset dictum ad deum a nobis de te, quomodo fuerat dictum de

¹¹ Für einen Vergleich der verschiedenen Reihenfolgen der Bücher der LXX siehe *Henry B. Swete*, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1900, 200–14, hier 201. Für einen Überblick über die Kanonisierungsgeschichte der LXX siehe *Anneli Aejmelaeus*, *Die Septuaginta als Kanon*, in: *Eve-Marie Becker; Stefan Scholz* (Hgg.), *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion: Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Ein Handbuch, Berlin 2012, 315–27.

¹² Siehe dazu *David Brakke*, *Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festal Letter*, in: *HThR* 87 (1994), 395–419.

¹³ In dieser Hinsicht kommt insbesondere seine Schrift *De non conueniendo cum haereticis* (CCL 8, 165–192) *De Athanasio* wohl am nächsten. In ihrem Gesamtumfang folgt auch *De non parcendo in Deum delinquentibus* (CCL 8, 195–261) der kanonischen Ordnung der biblischen Bücher, weist jedoch ebenfalls zu viele Inkonsistenzen auf, um vorbehaltlos eine ähnliche Intention beim Autor voraussetzen zu können. Angesichts des Themas zitiert *De regibus apostaticis* (CCL 8, 135–161) fast ausschließlich aus dem Alten Testament und schöpft dabei vor allem aus den Geschichtsbüchern. Die Schrift *Moriundum esse pro Dei filio* (CCL 8, 265–300) greift zwar ebenfalls vielfach auf Bibelzitate zurück, scheint jedoch auf eine bestimmte Anordnung der biblischen Zitate zu verzichten. Für eine englische Übersetzung dieser letzten Schrift siehe *Richard Flower*, *Imperial Invectives against Constantius II. Athanasius of Alexandria, Hilary of Poitiers and Lucifer of Cagliari* (TTH 67), Liverpool 2016, 141–186.

¹⁴ *Lucifer Calaritanus*, *De Athanasio* (wie Anm. 4) 2.28 (CCL 8, 124).

refuga illo angelo serpens suasit me, 'Constantius imperator seduxit nos; credidimus ei eum arbitrari fuisse hominem'? Non uidere potuisti quia possis tali percuti dei indignantis sententia qua percussus uidetur et serpens?¹⁵

„Da Du dir also bewusst bist, dass Gott dir diese Art der Urteilsbildung gegeben hat und du aus dem Versteck gesprochen hast und die aus den heiligen Quellen der Schriften zusammengetragene Lehrmeinung als von Gott gegeben bekannt hast – wie wagst du es in deiner Schamlosigkeit, den Dienern ein Urteil aufzuzwingen, welche nicht aus dem Gesetz des Herrn stammt? Hast du etwa nicht befürchtet, dass über dich vor Gott dasjenige gesagt werden könnte, was über jenen gefallen Engel gesagt wurde: ‚Die Schlange hat mich verführt‘? ‚Kaiser Constantius hat uns verführt; wir glaubten ihm, dass er ein Mann von Urteilsvermögen sei‘? Konntest du nicht einsehen, dass du durch ein solches Urteil vom Zorn Gottes getroffen sein würdest, wie auch die Schlange nachweislich davon getroffen wurde?“¹⁵

Die Passage spielt insofern eine Schlüsselrolle für das Verständnis der Gesamtschrift, als sie das argumentative Vorgehen Lucifers, also das Sammeln von Schriftzitaten, dem selbst-autorisierten Rekurs auf die Schrift (*de sacris scripturarum collegeris fontibus*) durch den Kaiser entgegensetzt. Dadurch ist meines Erachtens nicht so sehr eine vermeintliche biblische Argumentation innerhalb kaiserlicher Verlautbarungen gemeint, sondern überhaupt die Berufung des Kaisers auf das göttliche Recht als Legitimation des eigenen Handelns. Angesicht der dadurch provozierten Angriffe auf Athanasius aber kommt diese Berufung auf das Göttliche in letzter Instanz der trügerischen Berufung der Schlange auf Gottes Wort gleich, mit denen er die Ureltern um die eigene Gerechtigkeit gebracht hätte:

„Dolere etenim te arbitror quod dixerim per te nos adgressum serpentem et quod te multis in locis inter eos posuerim qui fuerint dicti serpentes. Considera operam tuam et illorum et, si non unum uos esse cognoueris corpus, dicito me non iuste haec dicere.“¹⁶

„Ich vermute, dass es dich schmerzt, dass ich gesagt habe, wir hätten durch dich die Schlange zum Angriffsziel gemacht, und dass ich dich an vielen Stellen unter jene gestellt habe, die als Schlangen bezeichnet worden sind. Betrachte dein und ihr Werk, und wenn du nicht erkennen solltest, dass ihr einen Leib teilt, dann sage, dass ich dies nicht zu Recht behaupte.“¹⁶

Entscheidend für die polemischen Angriffe gegen den Kaiser bleibt somit Lucifers Bereitschaft, den Kaiser auf seine Kenntnis der Schrift anzusprechen und ihn mit dem darin erkennbaren göttlichen Willen zu konfrontieren:

„An divinitus poteris adserere permissum absentem inauditum et, quod est maximum, innocentem damnari? Quomodo etenim arbitraris divinitus permissum puniri inauditos, quando uideas Adam et Euam principes nostri generis auditos sententia percussos dei?“¹⁷

„Kannst du etwa beanspruchen, dass jemand durch Gottes Erlaubnis in Abwesenheit, ungehört und – was am schwerwiegendsten ist – unschuldig verurteilt werde? Wie könntest du meinen, dass Ungehörte mit Gottes Zustimmung bestraft werden, wo du doch siehst, dass Adam und

¹⁵ *Lucifer Calaritanus*, De Athanasio (wie Anm. 4) 1.1 (CCL 8, 3f.).

¹⁶ *Lucifer Calaritanus*, De Athanasio (wie Anm. 4) 2.32 (CCL 8, 129).

Eva, die Stammeltern unserer Menschengattung, erst nachdem sie verhört worden sind, durch das Urteil Gottes getroffen wurden?“¹⁷

Neben den ersten Kapiteln des Genesisbuchs bilden auch die Geschichtsbücher eine prominente Quelle für die Kaiserkritik Lucifers. Zum einen nimmt die Geschichte der Verfolgung Davids durch Saul eine herausragende Stellung ein. Diese stellt er als Blaupause für die gegen Athanasius gerichteten Nachstellungen dar. Eine aus diesem Kontext entnommene Episode stellt dabei gleichzeitig die letztliche Rehabilitation des Athanasius in Aussicht – oder jedenfalls legt Lucifer eine solche Deutung nahe –, und zwar die Verschonung des Lebens Sauls durch David in der Höhle von En-Gedi (1 Sam 24,2–16). Diese Erzählung interpretiert er nämlich dahingehend, dass Gott selber seine Gerechten zum angemessenen Zeitpunkt rächen wird.¹⁸

Einen weiteren Schwerpunkt stellt die Geschichte der Verfolgung Elias durch König Ahab dar. Gegenüber der Daviderzählung wartet diese Episode mit weiteren Assoziationen auf. Von Bedeutung ist dabei vor allem der Kontrast zwischen dem götzdienenrischen Herrscher Israels und dem heiligen Propheten, ein Kontrast, den Lucifer auf den Antagonismus zwischen tyrannischem Herrscher und heiligem Märtyrer anwendet.¹⁹ Ähnlich wie bei der Schlangenfigur macht Lucifer auch hier die Bibelkenntnis des Kaisers geltend und damit dessen Bereitschaft, sich den Spiegel der Schrift vorhalten zu lassen:

„Percurramus denique quatenus fuerint orta, quae facta inter Heliam domini prophetam et Achab tuum coapostatam, et invenies te esse hodie Achab.“²⁰

„Lass uns schließlich durchgehen, welche Dinge entstanden sind und welche geschehen sind zwischen Elia, dem Propheten des Herrn, und deinem Mitabtrünnigen Ahab, und du wirst erkennen, dass du heute Ahab bist.“²⁰

Andere herrscherkritische Erzählungen wie die über Jerobeams Kultmaßnahmen (2. Chron. 11,13–16) bringen ebenfalls zur Geltung, dass die biblische Anschuldigung des Götzendienstes als Negativfolie für die vermeintliche arianische Häresie des Constantius herhält. Auch an solchen Geschichten lässt sich nach Lucifer erkennen, dass die Ansinnen des römischen Herrschers keine Neuerung in der Geschichte Gottes mit den Menschen darstellen.²¹

Um nicht die Grenzen des Beitrags zu sprengen, übergehe ich weitere Ausführungen zu den restlichen biblischen Büchern, um direkt auf die Susanna-Erzählungen aus dem Danielbuch zu sprechen zu kommen, auch weil diese eine weitere Schlüsselstelle innerhalb der Gesamtargumentation einnimmt und dabei auch mit dem Bekenntnis von Nizäa in

¹⁷ *Lucifer Calaritanus*, De Athanasio (wie Anm. 4) 1.1 (CCL 8, 3).

¹⁸ Siehe *Lucifer Calaritanus*, De Athanasio (wie Anm. 4) 1.14.

¹⁹ *Laconi*, Figure retoriche (wie Anm. 6), 241f.

²⁰ *Lucifer Calaritanus*, De Athanasio (wie Anm. 4) 1.16 (CCL 8, 29). Siehe dazu auch *François Heim*, *Invenies te esse hodie* (D. Athan. II, 16): Constance II l'hérétique et les rois idolâtres chez Lucifer de Cagliari, in *Prieur Jean-Marc* (Hg.), *Rois et reines de la Bible au miroir des Pères* (Cahiers de Biblia Patristica 6), Strasbourg 1999, 141–159.

²¹ Siehe *Lucifer Calaritanus*, De Athanasio (wie Anm. 4) 1.20.

Zusammenhang gebracht wird. Wie bei den oben besprochenen biblischen Gestalten dient auch die Erzählung über Susanna und die Ältesten (auch als „Susanna im Bade“ bekannt) als Negativfolie für das gottlose Handeln des Kaisers. Vor allem die inszenierte Anschuldigung durch zwei ranghohe Mitglieder der israelitischen Exilgemeinde soll den Machtmissbrauch verdeutlichen, der nach Lucifers Auffassung in der Verfolgung des unschuldigen und gerechten Athanasius offenbar geworden sei. Zweitens dient diese Erzählung dazu, die Bereitschaft zum Martyrium des Athanasius mit Susannas Verteidigung ihrer Keuschheit auch angesichts der Todesgefahr in ein Analogieverhältnis zu setzen. Drittens soll anhand des Ausgangs der Geschichte, nämlich der Rehabilitierung Susannas und der Bestrafung der Ältesten, auch auf die Rehabilitierung des alexandrinischen Bischofs vorausgegriffen werden.

3. Susanna und das Bekenntnis der Kirche

Lucifers ausführliche Zitierung der Susanna-Erzählung (in der Vulgata Dan 13) macht ihn zu einem wichtigen Zeugen der altlateinischen Übersetzung dieses Textes, der sog. *Vetus Latina*. Auch aus diesem Grund sind einige Bemerkungen zur komplexen Überlieferungsgeschichte der Erzählung und des Danielbuches insgesamt angebracht. In der Septuaginta (LXX) bildet diese Episode ein eigenständiges Buch und ist sowohl in einer vorhexaplarischen als auch in einer hexaplarischen Version überliefert. Mit der sog. Revision des Theodotion wurde sie an den Beginn des Danielbuches gestellt – eine Verortung, die in der frühchristlichen Rezeption des Buches Anklang fand. Die Eingliederung in das Danielbuch wurde zudem durch den Umstand begünstigt, dass die namensgebende Prophetengestalt in dieser Geschichte als Retter und Rechtsprecher auftritt, der Susanna vor dem Todesurteil bewahrte.²² Dennoch: Aufgrund ihres Fehlens in der hebräischen Bibel und der griechischen Wortspiele im Text blieb die Autorität der Susanna-Erzählung nicht unumstritten. Ein bekanntes Beispiel in diesem Zusammenhang ist die literarische Debatte zwischen Origenes und Africanus über die Echtheit der Geschichte, welche Origenes eine ganze Reihe von Argumenten für deren Autorität abnötigte.²³ Hieronymus hingegen sah sich in seiner Bibelübersetzung dazu veranlasst, die Erzählung (zusammen mit den anderen „griechischen Zusätzen“) an das Ende des Danielbuches zu verlegen — eine Entscheidung, die er auch in seinem Danielkommentar dementsprechend umsetzte. Wie er zu erkennen gibt,

²² Siehe dazu den Beitrag von *Klaus Koenen*, Susanna / Susanna-Erzählung, in: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/32066/> (zuletzt abger. am 27.10.2025). Zu den unterschiedlichen Rezensionen in der griechischen Überlieferung siehe *Christina Leisering*, Susanna und der Sündenfall der Ältesten: Eine vergleichende Studie zu den Geschlechterkonstruktionen der Septuaginta- und Theodotionfassung von Dan 13 und ihren intertextuellen Bezügen (Exegese in Unserer Zeit 19), Münster 2008.

²³ Siehe *Nicholas de Lange*, Origène, La Lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne, in: *Marguerite Harl* (Hg.), Origène, Philocalie, 1–20: Sur les Écritures (SC 302), Paris 1983, 469–578, und *Edmon L. Gallagher*, Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory: Canon, Language, Text (SupVigChr 114), Leiden 2012, 30–37 und 63–9.

konnte gerade ein Kritiker des Christentums wie Porphyrios in der Überlieferung des Danielbuches ein leichtes Angriffsziel für seine Kritik an der Integrität der Bibel finden.²⁴

Ebenfalls komplex gestaltet sich die Überlieferung des Danielbuches in der *Vetus Latina*. Während die direkte Überlieferung nur durch drei fragmentarisch erhaltene Handschriften bezeugt ist, umfasst die indirekte Überlieferung in Form von Zitaten mehrere lateinische Autoren des 2. bis 4. Jahrhunderts, unter ihnen auch Lucifer von Cagliari. Diese Zeugnisse bilden die wichtigste Grundlage für die von Jean-Claude Haelewyck erarbeitete Edition der altlateinischen Übersetzung des Danielbuches. In seiner synoptischen Übersicht ordnet Haelewyck den Text Lucifers dem sog. europäischen Texttypus zu, der neben dem nordafrikanischen Texttypus einen der beiden Hauptstränge der altlateinischen Überlieferung darstellt. Mehrere Abweichungen von den übrigen Zeugen des europäischen Typus deuten jedoch auf die Existenz verschiedener Untergruppen innerhalb dieses Strangs hin.²⁵

Lucifer fügt die Zitate aus der Susanna-Erzählung zu Beginn des zweiten Teils (Kap. 7–11) ein, und zwar zwischen den zwei Zitate-Clustern aus den Evangelien nach Matthäus und Lukas. Ohne diesen Befund überinterpretieren zu wollen, scheint mir doch bemerkenswert, dass Lucifer wenig Interesse an der Passionsgeschichte zeigt, möglicherweise, um nicht den Eindruck eines allzu gewagten Vergleichs zwischen dem Schicksal des Athanasius und dem erlösenden Tod Jesu zu erwecken. Wie dem auch sei, ist der Rekurs auf die Susanna-Erzählung in eine bewährte exegetische Tradition eingebettet, die Susanna aufgrund ihrer Standhaftigkeit bei der Bewahrung ihrer Keuschheit selbst angesichts des Todes als Abbild der Kirche oder sogar Christi deutete und dabei zuweilen sogar ihren Familienstand als verheiratete Frau in den Hintergrund rückte.²⁶

Lucifers Wiedergabe der biblischen Erzählung setzt gleich mit der Gartenszene und mit der Androhung der beiden Ältesten ein, Susanna wegen Ehebruchs zu verklagen, sollte sie sich ihrem Begehren widersetzen (Dan 13,20–21).²⁷ Diese wendet er umgehend auf die Gegenwart an und nimmt dabei konkret auf eine der Folgen der Synode von Mailand Bezug: die Verbannung des katholischen Bischofs Dionysius und seine Ersetzung durch den Arianer Auxentius. Dies stelle nichts anderes als einen Missbrauch irdischer Macht dar und

²⁴ Robert Weber; Roger Gryson; Aline Canellis (Hgg.), Jérôme. Préfaces aux livres de la Bible (SC 592), Paris 2017, 455–459, und Régis Courtray (Hg.), Jérôme. Commentaire sur Daniel (SC 602), Paris 2019, 129–133. Siehe dazu auch Gallagher, Hebrew Scripture (wie Anm. 23), 65, mit Verweis auf William Adler, 'What the Hebrews Say': Translation, Authority, and the Story of Susanna and the Elders, in: Frederick W. Knobloch (Hg.), *Biblical Translation in Context* (Studies and Texts in Jewish History and Culture 10), Bethesda 2002, 19–39, hier 27.

²⁵ Für die für Lucifer relevanten Passagen siehe Jean-Claude Haelewyck (Hg.), Daniel (VL 14/1), Freiburg i. Br. 2022, 54–63. Anders als Teile der Parallelüberlieferung vermeidet Lucifers Vorlage die eher literarische Wiedergabe des griechischen Textes. So übersetzt Lucifer z.B. παράδεισος mit *viridarium* anstelle von *paradisus* (vv. 20 and 36) oder ρομφαία mit *gladium* anstelle von *romphea* (v. 59).

²⁶ Siehe dazu Chris L. de Wet, The reception of the Susanna narrative (Dan. XIII) in Early Christianity, in: Johann Cook (Hg.), *Septuagint and Reception: Essays Prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa* (Supplements to Vetus Testamentum 127), Leiden 2009, 229–44, und ders., Pseudo-John Chrysostom's Homily On Susanna (CPG 4567) (Daniel 13 LXX): Masculinity, psychic typology and the construction of early Christian salvation history, in: HTS Theologies Studies/ Theological Studies 77 (2021), p. e1–e6 a7116. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.7116>. [zuletzt aabger. am 27.10.2025].

²⁷ Siehe Lucifer Calaritanus, De Athanasio (wie Anm. 4) 2.7.

imitiere damit das niederträchtige Verhalten der Ältesten.²⁸ Die Vorgehensweise des Constantius ist dabei noch schlimmer als die der beiden Ältesten. Wie Lucifer nach dem langen Zitat kommentiert:

„Considera penitus, Constanti, maledictas adinventiones uestras Arrianorum, si non talia sunt quae geritis uos interim circa Athanasium, qualia et illi egerint circa Susannam. Quis etenim non credidisset tibi imperatori dicenti: ‘Sacrilegium fecit Athanasius’? Sed in eo quia tu detestabilior fuisti ab illis conperditis tuis pseudopresbyteris, tibi non est fides habita a nobis; dicebatur etenim tibi quia absens damnari non posset. Illi etenim presbyteri in praesentem dixerunt allegationes criminosas et omnis synagoga in praesentem dedit sententiam; tu contra ad accusationem haereticorum quando inauditum et absentem damnari cogebas catholicum, utique iam uideri coeperat scenae tuae machina.“²⁹

„Erwäge gründlich, Constantius, eure verfluchten Pläne der Arianer, ob es nicht dasselbe ist, was ihr derzeit gegen Athanasius betreibt und was jene damals gegen Susanna ins Werk gesetzt haben. Denn wer hätte dir, dem Kaiser, keinen Glauben geschenkt, als du gesagt hast: ‚Athanasius hat eine Freveltat begangen‘? Aber dadurch, dass du verabscheuungswürdiger warst als jene dir gleichen, verderbten Pseudopresbyter, haben wir dir keinen Glauben geschenkt; denn es wurde dir sehr wohl gesagt, dass er abwesend war und darum nicht verurteilt werden könne. Sogar jene Ältesten brachten ihre verbrecherischen Anschuldigungen gegen eine Anwesende vor, und die ganze Synagoge sprach ihr Urteil gegen eine Anwesende. Als du hingegen auf die Anschuldigungen der Häretiker hin einen Katholiken ungehört und in Abwesenheit verurteilen ließest, ist deine bühnentaugliche Machenschaft ans Licht gekommen.“²⁹

Die polemische Spitze dieser Passage wird auch durch die unterschiedlichen Bedeutungen von *presbyter* verstärkt. Während in der Susanna-Erzählung damit die Ältesten der israelitischen Exilgemeinde gemeint sind, könnte Lucifer den Begriff auch auf die Inhaber eines Kirchenamtes anwenden, also jene Bischöfe, mit denen Athanasius in Konflikt geraten war und die die Unterstützung des Constantius genossen. Dennoch trägt der Hinweis auf das Schicksal Susannas eine gewisse Ambivalenz in sich, da Athanasius und seine Mitstreiter zum Zeitpunkt des Schreibens noch im Exil waren – ein Umstand, den Constantius zu seinen Gunsten hätte auslegen können, wie Lucifer zugibt:

„Fortassis dicas hinc non esse catholicos, quod Susanna fuerit exaudita, nos vero minime. Quantum apud nostram conscientiam est, tunc nos vindictos novimus, quando tu serpens publicatus es.“³⁰

„Vielleicht wirst du daraus folgern, dass wir nicht katholisch seien, weil Susanna erhört wurde, wir jedoch nicht. Was aber unser Gewissen anbelangt, wissen wir uns insofern freigesprochen, als du bereits als Schlange entlarvt worden bist.“³⁰

Auch wenn die noch andauernde Exilerfahrung scheinbar gegen die Möglichkeit spricht, die Susanna-Erzählung auf die Gegenwart anzuwenden, kann sich Lucifer gerade auf die

²⁸ Siehe *Lucifer Calaritanus*, De Athanasio (wie Anm. 4) 2.8.

²⁹ *Lucifer Calaritanus*, De Athanasio (wie Anm. 4) 2.9 (CCL 8, 92).

³⁰ *Lucifer Calaritanus*, De Athanasio (wie Anm. 4) 2.8 (CCL 8, 91).

vorherigen Analogien zur Schlange der Paradiesgeschichte berufen, um die Susanna-Erzählung auf eine noch zu erwartende Wendung des Schicksals auszurichten. Solange die Rehabilitierung des Athanasius noch ausstand und Constantius unbehelligt handeln konnte, war es vor allem die Bibel, die für die Unschuld des nizänischen Bischofs bürgte und letztlich die Lüge seiner Gegner ans Licht bringen würde. Solange sich dies jedoch nicht bewahrheiten sollte, steht Susanna zugleich für Athanasius' anhaltende Bereitschaft, für das Bekenntnis von Nizäa das Martyrium auf sich zu nehmen.

Die Susanna-Erzählung ist aus erzählpragmatischer Sicht aber vor allem deshalb von Interesse, weil sie die gegen Susanna gerichtete Anschuldigung durch die Intervention Daniels auf deren Urheber zurückwirft. Lucifers ausführliche Wiedergabe der entsprechenden Erzählung von der Art und Weise, wie Daniel die Falschaussage der zwei Ältesten ans Licht brachte und die beiden ihrer gerechter Strafe überließ (Dan 13,51–62), liest sich daher wie eine prophetische Vorhersage im Hinblick auf die erhoffte Rehabilitation des Athanasius und das schmachvolle Ende des Kaisers.³¹ So soll auch das Gift (*venena*) der Feinde des Athanasius durch die Gebete der Christen unwirksam gemacht werden – in der Hoffnung, dass Athanasius, wie einst Susanna vor ihren Anklägern, rehabilitiert wird.³²

Die durch Daniel ermöglichte Umkehr der Anschuldigung auf deren Urheber veranlasst Lucifer, den Vorwurf des Ehebruchs auf den Kaiser zu übertragen und geistlich umzudeuten – als Anklage wegen seines Abfalls vom Glauben an die Gottheit des Sohnes.³³ In diesem Zusammenhang findet sich schließlich auch die Wiedergabe des nizänischen Glaubensbekenntnisses:

„[...] cum te contra et contra omnes dei inimicos clamet sanctae ecclesiae fides credere se in deum verum patrem innatum et in unicum filium eius, natum ex innato et vero patre, hoc est de substantia patris, deum de deo, lumen de lumine, deum verum de deo vero, natum non factum, unius substantiae cum patre, quod graece dicunt homousion, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil, et in spiritum paraclitum verum dei spiritum. Tibi ergo falso testi, spiritali adultero, homicidae sacrilego digne graviora dicentur, digne qui tantis ac talibus criminibus maior sis illis pseudopresbyteris Susannae inimicis.“³⁴

„[...] während dir jedoch und allen Feinden Gottes der Glaube der heiligen Kirche entgegenruft, dass sie glaubt an den wahren Gott, den ungeborenen Vater, und an seinen einzigen Sohn, geboren aus dem ungeborenen und wahren Vater, das heißt aus dem Wesen des Vaters: Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, geboren, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater (was sie auf Griechisch *homousion* nennen), durch den alles geschaffen wurde und ohne den nichts geschaffen ist, und an den Geist, den Parakleten, den wahren Geist Gottes. Dir also, dem falschen Zeugen, dem geistlichen Ehebrecher, dem gottlosen Mörder, sollen zu Recht noch schlimmere Dinge zugesprochen werden; zu Recht, da du durch so

³¹ Siehe *Lucifer Calaritanus*, De Athanasio (wie Anm. 4) 2.10.

³² Siehe *Lucifer Calaritanus*, De Athanasio (wie Anm. 4) 2.10.

³³ Der Vorwurf des geistlichen Ehebruchs fügt sich in die häresiologische Tradition des frühen Christentums ein, welche sich wiederum auf die paulinische Rede der Kirche als Braut Christi berufen konnte. So diente dieses theologische Motiv im sog. Ketzertaufstreit dazu, die Taufe außerhalb der katholischen Kirche als unwirksam zu deklarieren. Siehe *Cypr. Carth.*, Ep. 75, 14.

viele und schwerwiegende Verbrechen noch schlimmer bist als jene falschen Presbyter, die Susannas Feinde waren.“³⁴

Die lateinische Wiedergabe des nizänischen Bekenntnisses ist sowohl durch paraphrasierende bzw. interpretierende Passagen (*credere ... vero patre*) wie durch eine wörtliche Wiedergabe seiner Vorlage (*hoc est ... facta sunt*) geprägt. Eine wörtliche Wiedergabe des gesamten Bekenntnisses (inklusive Anathema-Teil) bietet Lucifer in seinem Werk „Vom Nichtverschonen derjenigen, die sich gegen Gott versündigen (*De non parcendo in deum delinquentibus*) – auch dort mit der Wiedergabe des entsprechenden griechischen Herkunftswortes *homooousion*.³⁵ Der eher paraphrasierende erste Teil des Glaubensbekenntnisses in *De Athanasio* erklärt sich vor allem aus der gegen Constantius gerichteten Pointe, dass die wahre Vaterschaft Gottes allein durch die Geburt des Sohnes „aus dem Wesen des Vaters“ (*de substantia patris*) gewährleistet wird. Jeder Abstrich an dieser Wesenseinheit bedeutet daher eine Leugnung der Gottheit nicht nur des Sohnes, sondern auch des Vaters, und jeder Versuch, die Christen von diesem Bekenntnis abzubringen, stellt einen Akt der Tyrannei dar.

Die aus dem nizänischen Glaubensbekenntnis zitierte Passage erfüllt dabei nicht nur den Zweck, den von Athanasius (und Lucifer) verteidigten katholischen Glauben inhaltlich zu bestimmen, sondern wird *qua Bekenntnis* auch als Medium der Polemik gegen den Kaiser eingesetzt. Demnach wäre Lucifers Berufung auf das ‚Homooousion‘ zum einen als Versuch zu verstehen, die Deutung der Athanasius-Affäre auf eine Ebene zu hieven, auf der sich die Debatten um den alexandrinischen Bischof eigentlich nicht bewegt haben. Während nämlich auf der Synode von Mailand vor allem disziplinarische Maßnahmen gegen den widerborstigen Bischof auf der Tagesordnung standen und der Kaiser in erster Linie seine Verurteilung anstrebte, bildete die Klärung der dogmatischen Streitpunkte kein entscheidendes Handlungsmotiv in dieser Episode.³⁶ Überhaupt kann man weder der Religionspolitik des Constantius noch derjenigen seines Vorgängers den systematischen Versuch attestieren, ein bestimmtes Bekenntnis für die gesamte Reichsbevölkerung verbindlich zu

³⁴ *Lucifer Calaritanus*, *De Athanasio* (wie Anm. 4) 2.11 (CCL 8, 95). Unter der Nummer § 135d(46) auch in *Wolfram Kinzig*, *Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed related Texts*, Bd. 1, Oxford 2017, 333f. aufgenommen.

³⁵ Siehe *Lucifer Calaritanus*, *De non parcendo* 18 (CCL 8, 229): „Credimus in unum deum patrem omnipotentem, visibilium et invisibilium factorem, et in unum dominum Iesum Christum filium dei natum de patre, hoc est de substantia patris, deum de deo, lumen de lumine, deum verum de deo vero, natum non factum, unius substantiae cum patre, quod Graeci dicunt ὁμοούσιον, per quem omnia facta sunt sive quae in caelo sive quae in terra sunt, qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, incarnatus est, homo factus est, passus est, resurrexit tertia die, ascendit in caelum venturus iudicare vivos et mortuos, credimus et in spiritum sanctum. [...] Eos autem qui dicunt: erat quando non erat et priusquam nasceretur non erat, et quia ex nullis extantibus factus est vel ex alia substantia, dicentes mutabilem et convertibilem filium dei, hos anathematizat catholica et apostolica ecclesia.“ (= *Kinzig*, *FaFo* [wie Anm. 34] § 135d[2]).

³⁶ Siehe *Steffen Diefenbach*, Constantius II. und die ‚Reichskirche‘ – ein Beitrag zum Verhältnis von kaiserlicher Kirchenpolitik und politischer Integration im 4. Jh., in: *Millennium* 9 (2012) 59–122, hier 74 f., mit wertvollen bibliographischen Hinweisen mit Blick auf die Frage, ob an der besagten Synode auch ein Bekenntnistext zur Unterschreibung vorgelegt wurde.

machen – ein Sachverhalt, der sich in dieser letzten Konsequenz erst unter Kaiser Theodosius beobachten lässt.³⁷

Während somit die Berufung auf das nizänische Bekenntnis in die Strategie der Anhänger des Athanasius eingeordnet werden muss, die theologische Deutungshoheit für sich zu reklamieren und den Kaiser als Häretiker abzustempeln, bleibt auch der Gattungskontext der Verteidigungsschrift von Bedeutung. Die Wahl der Panegyrik gestattet es nämlich dem sardischen Bischof, als „Gesandte“ und „im Palast“ dasjenige vorzutragen und zu bekräftigen, „was schon immer von den Christen geglaubt wurde und geglaubt wird“.³⁸ Der in der Gattung der Panegyrik literarisch inszenierte Zutritt zum Kaiserpalast gewährleistet somit sowohl die Konstruktion einer Tyrannengestalt wie auch die Selbstdarstellung Lucifers als rechtläubiger Bischof.

Mit Blick auf die Darstellung des Constantius als Tyrannen nehmen sowohl der Vorwurf der Verführung der katholischen Bischöfe nach dem Vorbild der Paradiesschlange einerseits und der Vorwurf der Pervertierung des Rechts nach dem Vorbild der Ältesten aus der Susanna-Erzählung andererseits eine zentrale Rolle ein. In letzter Instanz führe diese Absicht des Kaisers aber nur zu neuen Märtyrern, für einen christlichen Autor wie Lucifer ein authentisches Erkennungszeichen tyrannischer Herrschaft. In der ebenfalls an Constantius gerichteten Schrift „Über die Notwendigkeit des Sterbens für den Sohn Gottes“ (*Moriundum esse pro dei filio*) kommt diese Pointe paradigmatisch zum Ausdruck. Wie schon zu Zeiten der Verfolgung durch die heidnischen Kaiser würden auch die gegenwärtigen Maßnahmen gegen Athanasius neue Märtyrer und Märtyrerinnen hervorbringen, die sich mit dem Bekenntnis ‚Ich bin Christ‘ (*Christianus sum*) zu erkennen gäben.³⁹ Das Bekenntnis zu Nizäa wird damit zum heroischen Bekenntnisakt schlechthin stilisiert.

In letzter Instanz geht die Polemik aber auch mit einer anderen Zielrichtung einher, nämlich mit dem Verweis auf die gefährdete *salus* des Kaisers (ganz im Gegensatz zum Anspruch des Kaisers, durch seine Maßnahmen zugunsten der *salus* des Gemeinwesens zu handeln). Im Kontext der Wiedergabe der Verfolgung Davids durch Saul kommt dieser Anspruch folgendermaßen zum Ausdruck:

„Haec idcirco indidi, ut tandem posses conicere sic te sive Athanasium sive nos iniuste persequi, sic te stimulari in tuae salutis necem, sic tibimet mortis apud divinitatem contrahere pericula, ut sibi per haec quae egerit contraxerit Saul.“⁴⁰

„Dies habe ich deshalb eingefügt, damit du schließlich erkennen könntest, dass du entweder Athanasius oder uns zu Unrecht verfolgst, dass du dich auf diese Weise zum Verlust deines

³⁷ Wie Wolfram Kinzig hervorhebt, war auch der Versuch des Konstantius, das homöische Bekenntnis durchzusetzen, an die unterzeichnenden Bischöfe gebunden. Siehe Wolfram Kinzig, Herrschaft und Bekenntnis. Überlegungen zur imperialen Normierung des christlichen Glaubens in der Spätantike, in: Historische Zeitschrift 303 (2016) 621–642, hier 624.

³⁸ *Lucifer Calaritanus*, *Moriundum esse* 4 (CCL 8, 273): „[...] non esse novum quod nos legati adseverabamus in tuo palatio et firmando non desumus, semper sic fuisse et esse creditum a Christianis.“ Im Anschluss an die Wiedergabe des Glaubensbekenntnisses von Nizäa. Siehe Kinzig, *FaFo* (wie Anm. 34) § 135d (46).

³⁹ *Lucifer Calaritanus*, *Moriundum esse* (wie Anm. 38) 2 (CCL 8, 268). Zum Exil als neue Form des Martyriums siehe nun Jennifer Barry, *Bishops in Flight. Exile and Displacement in Late Antiquity*, Oakland 2019.

Heils antreiben lässt und im Angesicht Gottes die Gefahren des Todes auf dich ziehst, wie Saul diese durch die eigenen Handlungen auf sich gezogen hat.“⁴⁰

Auch wenn es an dieser Stelle den begrenzten Rahmen des Beitrags sprengen würde, Lucifers Wirken im Kontext des sog. Meletianischen Schismas zu behandeln,⁴¹ wäre es meines Erachtens ein aussichtsreicher Versuch, danach zu fragen, inwiefern sich Lucifers kompromisslose Haltung in diesem Zusammenhang auch aus dem in den Invektivschriften bemühten Diskurs um Verführung und Martyrium geflossen ist. Anders als Athanasius, der nach seiner Rückkehr nach Alexandrien neue Allianzen zu suchen gewillt war und gerade mit Blick auf Antiochien eine Interpretationsoffenheit des Begriffs *homooousios* zuzugestehen bereit war,⁴² führte Lucifers eigenmächtige Unterstützung des nizänisch gesinnten Paulinus zur Verzögerung der Annäherung der bereits bestehenden und miteinander zerstrittenen Parteien.

4. Schluss

Während die Bildung eines normativen Bekenntnisses im 4. Jh. eine prozesshafte und diskursive Entwicklung war, die letztlich erst in der Regierungszeit des Theodosius zur Durchsetzung des Nizänums führte, war sie auch ein zutiefst desintegrierender Prozess, welche abgrenzende und exkludierende Demarkationslinie zog.⁴³ Gleichzeitig war dieser Prozess auch Gegenstand von polemischen Stilisierungen mit jeweils unterschiedlichen Absichten und Funktionen. Dazu beigetragen haben auch die gegen die römischen Kaiser gerichteten Invektiven aus der Feder von meinungsstarken Theologen wie Athanasius, Hilarius oder Lucifer. Die Art und Weise, wie die gattungsspezifischen Merkmale dieser Schriften auf die Debatten um Nizäa eingewirkt haben, verdient meines Erachtens weitere einschlägige Studien. Am Beispiel Lucifers lässt sich jedenfalls beobachten, wie einzelne Kirchenführer genau dasjenige kirchenpolitische Instrument, welches seit der Herrschaft Konstantins zur Wiederherstellung der *concordia* im eigenen Herrschaftsgebiet dienen sollte, auch als Waffe gegen die kaiserliche Religionspolitik eingesetzt werden konnte. Auch dies lässt sich als eines der Paradoxien der Geschichte des nizänischen Bekenntnisses beschreiben.

Among the invective treatises against Emperor Constantius II, Lucifer of Cagliari's defense of Athanasius stands out for its distinctive use of Scripture. Drawing on passages from across the canon of the Old and New Testaments, Lucifer supports Athanasius's orthodoxy and critiques the emperor's religious policies through wide-ranging biblical quotations. Among the figures invoked in this invective, the story of Susanna, as told

⁴⁰ *Lucifer Calaritanus*, De Athanasio (wie Anm. 4) 1.16 (CCL 8, 29).

⁴¹ Siehe dazu *Gustav Krüger*, *Lucifer Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer*, Leipzig 1886, und *Ferdinand Cavallera*, *Le schisme d'Antioche (IVe–Ve siècle)*, Paris 1905. Eine neue Darstellung der Kirchenspaltungen in Antiochien im vierten Jahrhundert ist ein noch zu erfüllendes Desiderat.

⁴² Siehe *Athanasius*, De Synodis 41,1–4 (AW 2/7, 266 f.).

⁴³ Siehe dazu die weitreichenden Ausführungen in *Diefenbach*, *Reichskirche* (wie Anm. 36), 96–100 und 113.

in the Greek version of Daniel, occupies a strategic place within the treatise. Serving as a parallel for Athanasius's own fate, the story underscores his innocence. At the same time, the Susanna story also provides the entry point for Lucifer to cite the Nicene Creed as testimony against the emperor's impiety.